

الفكر المعاصر

العدد ٧٦ - يوليو ١٩٧١

مجلة
الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة
٩٠١١٩٧ - ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة
د. سهير القلماوي

في هذا العدد

● العالم الثالث والعقل الهارب — د. فؤاد زكريا — ٢
● علم النفس الصناعي والصراع الطبقي — قدري حفني — ١٠
● اللغة ونظرية السياق — د. علي عزت — ١٩
● محمد عبده بين العقل والوجدان — سعد عبد العزيز — ٢٥

حول مؤتمر علم النفس :

● المؤتمر الاول لعلم النفس بالقاهرة — لطفي فطيم — ٣١
● النظرة العلمية ومؤتمرات علم النفس — عبد الستار ابراهيم — ٣٦

● دور التربية في تنمية التفكير الابتكاري — د. فؤاد أبو حطب — ٤١
● وجهة نظر في بناء البشر — عرض : سيد صبحي — ٥١
● القضاء والقدر عند ليبتنس وابن عربي — د. محمود قاسم — ٥٨
● الفن والعصاب — محمود عبد العزيز — ٦٨
● فلسفتي في المسرح — البيركامي، ترجمة : عبد الغني داود — ٧٣
● الحس بالعبث في عالم نجيب محفوظ — شفيق مقار — ٧٨
● الانسان في التصوير الحديث — د. نعيم عطية — ٨٨

رئيس التحرير
د. فؤاد زكريا

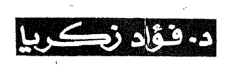
سكرتير التحرير
سعد عبد العزيز

المشرف الفني
السيد عزمي

مستشارو التحرير
د. أسامه الخولي
أنيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فوزي منصور

العدد
السادس والسبعون
يونيو ١٩٧١

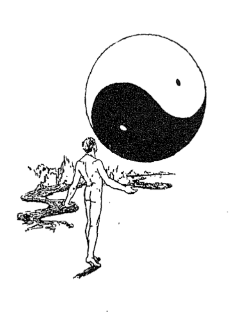
العالم الثالث ... والعقل الهارب



ليس أدل على سرعة ايقاع التغير فى عالمنا المعاصر من ذلك التطور السريع الذى يطرأ على التعبيرات التى يشيع استخدامها فى اللغة اليومية ، بل فى اللغة العلميــــة ذاتها • ذلك لأن اللغة حسب التعبير الذى شاع الى حد يكاد يقرب من الابتذال، كائن حىمتطور ، وأساس تطورها هو أن تكون معبرة عن الواقع الدائم التجدد الذى تدخل اللغة فى اطاره • ومن المؤكد أن معدل استخدام التعبيرات والمصطلحات الجديدة فى اللغة قد ازداد سرعة الى حد بعيد فى العقود الاخيرة ، تمشيا مع اع الدائمة التجدد التى تطرأ بلا انقطاع على حياة الناس • ومع ذلك يبدو أن البشرى ، فى تلهفه على وضع تسميات جديدة لحقائق العالم المتغيرة ، لم يـ ا فى كل الأحوال على أن يحدد مدلول هذه التسميات بدقة ، بحيث كان جهده لى تجديد حصيلته اللغوية أكثر مما هو مركز على ايجاد تحديد دقيق لمفردات ة الجديدة وتعبيراتها ، تاركا هذه المهمة ـ على ما يبدو ـ لمضى الزمن وشيوع ام وقيام الأذهان ، تلقائيا ، بعملية الانتقاء والاستبعاد التى تفضى فى نهاية ارتباط كل لفظ وكل تعبير بمجال محدد ـ بقدر معقول من الدقة ـ من مجا •

ولو تأملنا تعبير « العالم الثالث » لوجدناه يرجع الى عهد قريب ن أوائل الخمسينات من هذا القرن • فما أظن أن أحدا قد استخدم هذا الت ل الحرب العالمية الثانية أو قبلها • ولقد كانت فترة التحرر السريع ، الواسع ، للبلاد المستعمرة أو شبه المستعمرة ، فى الستينات الاولى بوجـه خاص ، خلقت واقعا جديدا اقتضى استخدام تعبير ينطبق على تلك الفئة الجديدة من د التى أصبحت ، لأول مرة ، ذات كيان واع بذاته ، ولها وجود يفرض نف مسرح الأحداث العالمية •

على أن تسمية « العالم الثالث » ، برغم انتشارها السريع ، مازالت تفتقر الى تحدد المعنى ووضوح المدلول • ويبدو أن التعبير قد است لبداية كوســـيلة مريحة للدلالة على مجموعة من البلاد والمجتمعات التى ت وفهـا تباينا شديدا ، ثم أدى ذيوعه وتكراره الى تثبيته على نحو لم يعد من ا اعادة النظر فيه ، لا سيما وأن اعادة النظر هذه ستثير اشكالات معقدة تـ وراء هذا التعبير الفضفاض • ومع ذلك فان البحث الجاد فى أوضاع « ال ا » ،



وخاصة في الميدان الثقافي ، يحتم علينا أن نتوقف قليلا عند هذه الاشكالات ، التي يمكن أن يؤدي تعمقها الى القاء مزيد من الضوء على أحوال المجتمعات التي يعرض هذا المقال لاحدى مشكلاتها المعقدة ٠

أول ما يلفت النظر في تسمية « العالم الثالث » هو لفظ « الثالث » هذا ٠ فكل ثالث يأتي بعد أول وثان ٠ فما هما الأول والثاني في هذه الحالة ؟ لا شك أن المقصود هنا هو النظامان الاجتماعيان الرئيسيان في عالم اليوم ، أعني الاشتراكية والرأسمالية ٠ وهنا يتخذ اسم « العالم الثالث » معنى حافلا بالدلالة : فالمقصود منه ذلك العالم الذي يكون نظاما « ثالثا » ، لا هو بالاشتراكية ولا هو بالرأسمالية ٠ ولكن ، هل هذا المعنى مطابق للواقع ؟ ان هناك ، في مبدأ الأمر ، اشكالا نظريا يدور حول امكان اتخاذ هذا « الطريق الثالث » ٠ فهل من الممكن ، في عالم اليوم ، الاهتداء الى طريق غير الاشتراكية وغير الرأسمالية ، أو طريق يمزج بين هذه وتلك على نحو يمكن معه تمييزه بوصفه طريقا مستقلا ؟ اننا لا نود أن نجيب عن هذا السؤال بنعم أو لا ، ولكنا أردنا فقط ان ننبه الى الاشكال النظري الذي ينطوي عليه اسم « العالم الثالث » ، وهو اشكال لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن الواقع العملي الذي يثبت أن بلاد العالم الثالث بالذات لم تستطع حتى الآن أن تهتدي الى هذا الطريق المستقل ، وأنها مضطرة دائما الى الاختيار بين أحد النظامين الرئيسيين ٠ على أنه لما كانت كثير من الدول الناجحة في مناطق العالم التي توصف بهذا الوصف قد اختارت لنفسها الاشتراكية طريقا ، ففي وسعنا أن نقول ان تسمية « العالم الثالث » يقصد بها في اذهان المفكرين الغربيين ـ بوجه خاص ـ ابعاد بلاد هذا « العالم » عن الطريق الاشتراكي ، وتقوية الاعتقاد بأنها لا بد أن تبحث لنفسها عن نظام مخالف ، ولابد أن تشق لنفسها طريقا خاصا بها ، بدلا من أن تستفيد من خبرة البلاد التي سبقتها في تجربة الانتقال من التخلف الى التقدم ٠

على أن تعبير « العالم الثالث » لا يستخدم للاشارة الى النظم الاجتماعية فحسب، بل انه يستخدم أيضا بمعنى حضاري ، وربما استخدم أحيانا بمعنى عنصري ٠ فهو ينطبق أساسا على بلاد غير أوروبية ، بدليل أن بلدا كاليونان لا تدرج ضمن العالم الثالث مع أنها ـ من حيث مستوى النمو ـ ليست أرفع من كثير من بلاد هذا العالم٠

ولكن الموقف يزداد تعقيدا اذا أدركنا أن هذه التسمية تطلق على بلاد أمريكا اللاتينية، بالرغم من أن حضارتها الحالية هي امتداد للحضارة الأوروبية بوجه عام أو اللاتينية على وجه التخصيص • فهل يعني ذلك أن النمو الاقتصادي والاجتماعي هو أساس هذه التسمية ؟ هنا أيضا تثار اشـــكالات أخرى : اذ أن كثيرا من بلاد العالم الثالث لا تستحق ، اذا قيست بالمعايير المتقدمة ، اسم « العالم العاشر » ، ولكن بعض البلاد التي تدرج أحيانا ضمن هذا العالم ــ كالصين عند البعض ، والهند عند الجميع ــ قد بلغت ، في نواح معينة على الأقل ، مستوى رفيعا من النمو العلمي والثقافي •

على أن الأمر الجدير بالتأمل حقا ، هو اســـتخدام لفظ عـددي أو كمي لتمييز البلاد المنتمية الى هذه الفئة • ذلك لأن هذه الفترة نفسها ــ أعني فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ــ قد شهدت تسميات « كيفية » متعاقبة ، بدأت بالبلاد « المتخلفة » • وانتهت بالبلاد « النامية » ، وكانت لهـذه التســـميات الكيفية ، على الأقل ، ميزة الايجابية ، على الرغم من أنها لم تكن تتصف في كل الأحوال بصفة الدقة والتحديد • فصحيح أن صفة « النامية » صفة مضـــللة الى أبعد حد ، لأنها تخلط ما بين الأمـر الواجب والأمر الواقع ، وتجعل « النمو » صفة لمجموعة من البلاد لا يطرأ على الكثير منها نمو فعلي ، وانما يعد النمو فيها مطلبا واجبا لم يتحقق بعد ، ومع ذلك فان هذه الصفة تحدد على الأقل المقياس الذي ينبغي أن ينظر به الى هذه المجموعة من البلاد ، وأعني به مقياس النمو أو التخلف • أما في حالة التسمية الكمية البحتة ــ تســمية العالم « الثالث » ــ فان طابع الابهام والغموض هو الذي يحيط بالعالم المسمى بهـذا الاســم •

ان كل مايفهم من وصف هذا العالم بأنه « ثالث » هو أنه مغاير للعالمين المألوفين في المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي فحسب • أما هوية هذا العالم فتختفي تمـاما وراء التسمية • انها تسمية سلبية فحسب ، تعبر عما لا يكونه هذا العالم بالقياس الى العالمين « المعروفين » ، ولا تلتزم بأي تحديد ايجابي لطبيعته • انها تجعله أشبه مايكون بالطرف « الثالث » في الصيغة المعروفة للعقود ــ ذلك الطرف المجهول الذي يمكن أن يكون أي شيء ، والذي لا يهم أحدا أن يعرف هويته •

وهكذا فان من يستخدمون لفظ « العالم الثالث » يريحون أنفســـهم من عناء البحث عن صفة ، أو صفات ، مشتركة بين هذه المجموعة الشديدة التباين من البلاد والمجتمعات • ومن جهة أخرى فان من ينتمون الى هذا العالم يجدون فخرا في تلك التسمية التي تجعل من بلادهم عالما قائما بذاته ، مستقلا عن الأنظمة المألوفة ، وتخلص أبناء هذه البلاد من الحرج الذي تسببه لهم صفات كالتخلف أو السعي الى النمو •

ولقد ساعدت هذه التسمية على اخفاء المشكلات الحقيقية للعالم الثالث عن أعين أبنائه ، وجعلتهم يركزون أذهانهم على صفة « الاختلاف » التي تتســم بها بلادهم ، ويغفلون صفة التخلف أو يتغافلون عنها • فهم يعتزون بعدم اندراجهم ضمن النوعين الرئيسيين للأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، ولكنهم لا يتنبهون الى أن هـذين النظامين قد استطاعا ــ كل بطريقته الخاصة ــ أن يحققا لبلادهما قدرا هائلا من التقدم ، وأن المشكلة الكبرى أمام بلاد العـالم الثالث هي أن تعبر هوة التخلف ، قبل أن تـكون تأكيد استقلال نظمها الاجتماعية • بل ان الانتماء الى الاشــتراكية ، على التحديد ، قد أثبت في حالات كثيرة أنه هو الحل الأمثل لمشـــكلة التخلف بالنسبة الى هـذه المجتمعات ، بحيث كانت القوى الداعية الى استقلال النظم الاجتماعية فيها مشجعة ــ دون أن تدري ــ على استمرار تخلفها ، لأن عقدة النقص ، والرغبة المفرطة في تأكيد استقلال الذات ، هي التي تغلب فيها على الاتجاه الى التقدم وملاحقــة ركب التطور العـالمي •

على أن الأثر الأشد اضرارا ، والأشد خفاء في الوقت ذاته ، لتسمية « العـــالم



الثالث » هو ذلك الذى خلقته هذه التسمية فى عقول المثقفين الذين لا ينتمون الى هذا العالم • فقد أثار اسم العـــالم الثالث فى نفوس هؤلاء المثقفين نوعا من الاحســـاس الرومانتيكى الذى يرجع الى أصول خيالية أكثر ممـــا يرتد الى جذور واقعية ، كانت نتيجته أن أشد المطالب تناقضا أصبحت تطلب من هذا العالم •

فباسم « الأصالة » أصبح كثير من مثقفى الدول المتقدمة يطلبون الى هذا العالم أن يظل متحفا للقيم الأثرية ، يأتى اليه العلماء ليجدوا فيه المـــاضى متجســـدا فى الحاضر • ولكى تكتمل خصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف فيه ســـير التاريخ أو يمضى بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضـــارية شاسعة بينه وبين العالم الذى يتغير بسرعة لاهثة • ومن الطبيعى أن تجد هذه الدعوات صدى فى نفوس أبناء العالم الثالث ، لأنها أولا تقدم تبريرا للجمود السائد ، وتجعل من التخلف فضيلة ، ولأنها ثانيا توفر عليهم عناء السير فى طريق التجديد ، بما ينطوى عليه من مشـــاق نفسية ومادية ، وتشعرهم بأن أسلوب حياتهم « مرغوب فيه » ، وبأن هناك من يبدى به اعجابا ، حتى بين أشد المجتمعات تقدما ـ ناسين أن هذا الاعجاب ليس الا صـــورة مهذبة مثقفة لاعجاب الانسان بأقفاص القرود فى حديقة الحيوان ، حين يجد لذة فى الحضور لمشاهدتهم بين حين وآخر ، وان لم يكون يتصـــور ـ بالطبع ـ مجرد فـــكرة العيش معهم داخل القفص !

ومن جهة أخرى فان المثقفين الغربيين ، ولاســـيما التقدميين منهم ، يلقون على بلاد العالم الثالث مسئولية تتناقض مع المطلب السابق تناقضا صارخا : انهم يريدون منها أن تحقق لهم ما عجزت عن تحقيقه الفئات الثورية التقليدية فى البلاد المتقدمة ذاتها • فالمفروض أن تقوم حركات التحرر فى العالم الثالث ، لا بمهمة تحرير بـــلاد هذا العالم من كافة أشكال السيطرة الأجنبية فحسب ، بل بمهمة تحرير البلاد المتقدمة

ذاتها من الاستغلال غير الانساني في الداخل • وأوضح الأمثلة على ذلك نظرة المثقفين في البلاد الغربية الرأسمالية الى فيتنام : فهم يتوقعون منها أن تتمكن ، بحربها البطولية ضد اعتى القوى في تاريخ البشرية ، من تحرير أمريكا ذاتها من السيطرة المطلقة لتحالف رأس المال والعسكرية المحترفة ، في نفس الوقت الذي تحرر فيه نفسها من التدخل الأجنبي ومن القوى العميلة في بلادها • وعلى حين أن الطبقات الثورية التقليدية في البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الطبقة العاملة ، تقف عاجزة ، او غير راغبة في النضال ، بعد أن أصبحت مندمجة في السلطة القائمة اندماجا يكاد يكون تاما ، فان الأمل كله بات معقودا على تلك الحرب في تنبيه الشعب الأمريكي الى مساوىء النظام الذي يعيش في ظله ، وفي احداث الصدمة أو الهزة العنيفة التي ستؤدي بهذا الشعب الى الافاقة من حلم الحياة الاستهلاكية السعيدة التي كان ينعم بها، وادراك ما تؤدي اليه هذه الحياة ذاتها من مغامرات وأخطار ونفقات فادحة تتناقض مع هدفها الأصلي •

هكذا أصبح مطلوبا من العالم الثالث أن يحرر العالم « الأول » ذاته — اذا نظرنا الى الرأسمالية على أنها هي الاسبق زمنا — ولكي تكتمل المفارقة وتتخذ شكلا دراميا مثيرا ، فان المفروض أن يظل هذا العالم الثالث على تخلفه وهو يقوم بهذه الرسالة التاريخية الكبرى • وهكذا يقف الناس ، ولاسيما في الدول التي بلغت من التقدم مستوى رفيعا ، مشدوهين أمام هذه البطولة الخارقة ، ويتغزل التقدميون بكفاح هؤلاء الفلاحين البسطاء الفقراء امام أقوى اداة حرب عرفتها البشرية • وكلما كان التضاد بين القوتين صارخا ، ازداد المجال اتساعا أمام الاعجاب الرومانتيكي ببطولة هذا الشعب • وفي الوقت الذي يموت فيه من هؤلاء الأبطال الألوف ، وتحرق قراهم،ويخرب اقتصادهم ، ويعم العذاب والخراب بلادهم ، يقف الناس في العالم أجمع يصفقون في اعجاب وفي دهشة من بطولتهم الخارقة ، ولكنهم يستمتعون — في سلبية تامة — بأنباء انتصار الفقراء الضعفاء على الأغنياء الجبارة ، ويكتفون بالتأييد على المستوى الكلامي ، ويجدون في المأساة التي تتكرر كل يوم متعة أشبه بمتعة الطفل الساذج حين يجد جمال « سندريلا » الفقيرة يفوز بالأمير منتصرا على ثراء قريباتها الشريرات •

وهكذا يبدو أن صورة العالم الثالث ينبغي ، في نظر البلاد المتقدمة ، أن تظل مرتبطة بالحياة المتخلفة البسيطة ، حتى يستطيع العالم المتقدم أن يشعر بتقدمه بالقياس الى غيره ، وحتى يتسنى للمستنيرين في البلاد الصناعية الكبرى أن يجدوا في هذا العالم ((الآخر)) نوعا من الترياق الذي يطهر مجتمعاتهم من سمومها ، أو وسيلة للتطهر تساعد هذه المجتمعات على رؤية نتائج استبدادها في صورة عينية مجسمة •

وسواء أكان الأمر على هذا النحو أو ذاك، فان الاعتقاد الكامن وراء هذا اللون من التفكير هو أن العالم الثالث ليس بحاجة الى علم وفير أو عقول مفكرة كثيرة ، وأن الرسالة «المقدسة» التي يحملها هذا العالم على أكتافه هي أشبه برسالات الأنبياء : يكفي فيها الايمان العميق ، لا العقل الدقيق • فاذا ماهاجرت العقول من هذا العالم الثالث بأعداد وفيرة ، فانها لا تفعل شيئا سوى أن تنتقل من بيئة لا يفيدها العقل كثيرا الى بيئة أخرى تحتاج — لسوء حظها ! — الى أعداد لا حصر لها من العقول ، البشرية منهـا وغير البشرية •

***

تلك هي الزاوية التي تنظر منها البلاد المتقدمة الى ظاهرة هجرة العقول • ومن هذه الزاوية تعد تلك الظاهرة « استنزافا » بحق ، وتبذل بلاد العالم الثالث جهودا جبارة ، وصلت الى حد المطالبة بوضع اتفاقيات دولية ، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة للمواهب والكفاءات التي لن يكون للبلاد المتخلفة أمل في التقدم بدونها•

على أن للمشكلة وجها آخر لا يلقى ما يستحقه من الاهتمام ، وخاصة من جانب بلاد العالم الثالث ذاتها ، على الرغم من انه يتعلق بالجانب الخاص بها من المسئولية عن هذه الظاهرة • ذلك لأن هجرة العقول تعد ، على الدوام ، مظهرا من مظاهر « استنزاف » الدول المتقدمة لموارد الدول المتخلفة ، أى الموارد البشرية فى هذه الحالة• ومن المؤكد أن لهذه النظرة ما يبررها ، بل ان كل ما جاء فى هذا المقال من قبل انما كان تأييدا وتدعيما لهـا • ولكن هجرة العقول لا ترجع فقط الى رغبة الدول المتقدمة فى الانتفاع من الموارد البشرية للدول المتخلفة ، حتى تظل المسافة بين التقدم والتخلف محفوظة على الدوام ، بل ان قدرا كبيرا من مسئوليتها يرجع الى أخطار قاتلة ترتكبها دول العالم الثالث ذاتها ، وان كانت تميل الى تجاهلها ملقية اللوم كله على مستنزفى العقول •

ولنقل بعبارة أخرى ان للمشكلة جانبين مترابطين : المهـاجر فى علاقته بالبلد الذى يغادره ، والمهاجر فى علاقته بالبلد الذى يرحل اليه • واذا كان الجانب الثانى وحده هو الذى ينصب عليه الاهتمام فى البلاد النامية ، فان من واجب هذه البلاد أن تواجه فى شجاعة مسئوليتها عن الجانب الأول ، اذ أن أى حل للمشكلة لن يكتمل الا اذا عولجت جوانبها جميعا •

ان أحدا لايستطيع أن ينكر أن العقول المهاجرة كثيرا ما ترحل عن بلادها بسبب تطلعاتها الاستهلاكية • وفى هذه الحالة يعبر هؤلاء المهاجرون عن وضع طبقة كاملة فى العالم الثالث ، يتسم تفكيرها بالبحث عن اشباع الرغبات الخاصـة لأفرادها ، دون اعتبار لظروف المجتمع ككل • وما دام هناك طلب ، فى مجتمعـات أخرى أكثر ثراء ، على كفاءاتهم ، فلم لا يهاجرون الى حيث تتوافر وسائل عيش أفضل ؟

هذه الفئة من المثقفين لا ترحل عن بلادها حينما تكون الأوضاع التقليدية سائدة فيها ، ولكنها تبدأ فى الرحيل عندما يحدث اختلال حقيقى فى التوازن التقليدى • وهذا الاختلال يمكن أن يكون نتيجة لأحد عاملين : اما حدوث تحول اشتراكى حقيقى، واما اعادة توزيع المكاسب الطبقية بصورة جذرية •

ولعل المثل الكلاسيكى للهجرة الواسعة النطاق ، التى تتم نتيجة لحدوث تحول اشتراكى حقيقى ، هو ذلك الذى تمثل فى كوبا ، بعد ثورة كاسترو • فقد رحل عن البلاد ، فى السنوات الأولى من الثورة ، عشرات الألوف من المثقفين الذين كانت البلاد فى حاجة حقيقية الى جهودهم فى بناء المجتمع الجديد • ولكن هؤلاء المثقفين والعلمـاء كانوا من ذلك النمط الشائع الذى تتركز اهتماماته السياسية والاجتماعية على قمـة المجتمع ، لا على قاعدته • فالتحول الثورى الذى يحرم الطبقات العليا بعض امتيازاتها، وان كان يمنح الجمـاهير الفقيرة حقوقها الآدمية لأول مرة ، لا يعـد فى نظرها تحولا مرغوبا فيه ، لأن ما يهمها هو مصير الطبقات العليا لا الدنيا •

على أن من الأمور التى تلفت النظر أن عددا غير قليل من هؤلاء المهاجرين قد أخذوا يعودون الى بلادهم بعد أن اتضحت لهم الصورة الحقيقية للثورة • صحيح أن الفئة التى كانت مصالحها مرتبطة بالنظام البائد قد ظلت على عدائها للنظام الجديد ، ولكن المثقف الشريف سرعان ما يدرك أن رفع مستوى الجماهير ككل هدف يستحق التضحية ، بل هو أجدى من أية مكاسب استهلاكية تسعى من أجلها الطبقات المتوسطة والعليا •

أما الحالة الأخرى التى يهاجر من أجلها العلماء والمثقفون ، من ذوى التطلعات المادية ، فهى التى تحدث فيها اعادة توزيع لثروة المجتمع لصالح «طبقة جديدة» تصبح هى المستمتعة بثمار عمل الجماهير الكادحة • فى هذه الحالة يكون التوازن الجديد

لغير مصلحة الطبقة المتعلمة في معظم الأحيان : اذ ان التكوين الطبقي التقليدي كان يسمح للعلماء والمثقفين ، الذين ينتمي معظمهم الى الطبقة الوسطى ، بالمشاركة في جزء على الأقل من الرخاء الذي تستمتع به الطبقة العليا ، أما التكوين الجديد فيسفر عن ظهور طبقة أكبر عددا ، وأشد نهما وشراهة ، من الطبقة العليا التقليدية ، تود أن تستأثر لنفسها بكل شيء ، وأن تكون الوريثة الوحيدة لكل الطبقات المستمتعة القديمة ٠

في هذه الحالة الأخيرة يندر أن يعود العالم المهاجر الى وطنه ، لأن الأمر يصبح في هذه الحالة متعلقا بتنافس طبقي يكون العالم عادة في الجانب الاضعف منه ٠ واذا كانت التجربة قد أثبتت أن نسبة غير قليلة من العلماء المهاجرين يعودون الى بلادهم ، بالرغم من أنها لا تشبع حاجاتهم الاستهلاكية ، عندما يتيقظ وعيهم الى طبيعة التغيير الاشتراكي الذي يعطي الأولوية لمصالح الجماهير العريضة ، فان هذه التجربة قد أثبتت أيضا أنه في المجتمعات التي لا تسفر فيها الثورات الا عن اعادة توزيع للثروة لصالح طبقة جديدة لا ينتمي اليها العلماء أو المثقفون ، دون حدوث تحول حقيقي في حياة جماهير الناس ، فان هجرة العلماء تصبح ظاهرة يكاد يكون من المستحيل تجنبها أو حصرها في حدود ضيقة ٠

***

على أن العلماء لايهاجرون فقط لأسباب مادية ، أعني من أجل ارضاء تطلعاتهم الاستهلاكية ، بل ان هناك عوامل معنوية وعلمية تؤدي ، في بلاد العالم الثالث بالذات ، الى هجرة عدد لايستهان به من العقول ٠

فمن الحقائق المعروفة أن اتساع الهوة بين التقدم والتخلف العلمي يسير بمعدل متزايد باطراد ، وان نمو المعرفة يزداد بمتتالية هندسية ، بحيث يؤدي وجود العلم الى جلب المزيد من العلم بمعدل أسرع (كالمال الذي يخلق مزيدا من المال) ، على حين أن نقص العلم والعلماء يؤدي ، في كثير من بلاد العالم الثالث ، الى نوع من الجمود الذي يبدو تدهورا سريعا بالقياس الى معدلات النمو المرتفعة في البلاد المتقدمة ٠ هذا الاتساع في الهوة يبعث الخوف في العقول الواعية في العالم الثالث ، ويشعرها باليأس ٠ ويزداد هذا اليأس قوة في نفوس العلماء بوجه خاص ، اذ أن العالم يود أن يلمس ثمار جهوده أثناء حياته ، وحين يجد أن طريق التقدم في بلاده ما زال طويلا الى أبعد حد ، فانه يفضل الرحيل الى مجتمع آخر يستطيع — في تصوره — أن يجد فيه صدى محسوسا للجهود التي يقوم بها العلماء ٠

على أن أقوى العوامل المعنوية التي تدفع علماء بلاد العالم الثالث الى الهجرة ، هو الشعور بالغربة داخل الوطن ٠ ففي كثير من هذه البلاد تسود أساليب في الحكم ، وفي الادارة ، يشعر معها العالم بأن الحاكمين يعادون العلم ولا يكترثون بجهود العلماء ، بل انهم يحتقرون العقل ذاته ولا يقيمون في تصرفاتهم وزنا للمنطق السليم ٠ في هذه البلاد لا يجد العالم أمامه ، حيثما ولى وجهه ، الا طرقا مسدودة : فالمسيطرون على البلاد يكرهون العلم ، وربما اهتموا بالمحافظة على بقائهم أكثر مما يهتمون بالانفاق على تقدم البحث العلمي وانتشار التعليم ٠ والرؤساء المباشرون تشغلهم المناورات الشخصية وأساليب النفاق حتى لا يتبقى من وقتهم أو جهدهم قسط يسمح لهم بالتفكير في المشكلات العلمية الحقيقية ، بل انهم يحاربون المخلصين المتفانين في عملهم ، لأن نوع القيم الأخلاقية الذي تصدر عنها تصرفاتهم يختلف عن قيمهم الخاصة ويستحيل أن يلتقي معها في أي موضع ٠

في مثل هذه البلاد قد يكون المهاجر انسانا وطنيا مخلصا ، حاول أن يناضل في مجاله الخاص ، بقدر ما يستطيع ، فلم يصل الى شيء ، وحاول أن يقنع الناس بجدوى علمه فلم يجد حوله الا من تشغله مصالحه الشخصية عن المشكلات العامة

للمجتمع • وحين يجد كل الآذان حوله صماء ، وكل الأبواب مغلقة ، لايجد مفرا من الرحيل وهو آسف حزين على ما آل اليه أمر مجتمعه •

هذا النموذج ، الذى يتكرر كثيرا فى بلاد العالم الثالث ، يكشف بوضوح عن مدى مسئولية هذه البلاد ذاتها عن ظاهرة هجرة العقول ، التى قد لا تكون فى كل الأحوال « استنزافا » ، بل قد تكون « طردا » و « نفيا » اجباريا • والدليل الحى على صحة هذا الرأى ، هو أنه فى الحالات التى يصبح فيها نظام الحكم مشجعا للعلم ، مقدرا لجهود العلماء ، يعود كثير من هؤلاء المهاجرين ويتفانون فى خدمة أوطانهم على الرغم من أن الفقر لا يزال هو السمة العامة المميزة لها ، وعلى الرغم من أن الامانى الاستهلاكية ما زالت بعيدة كل البعد عن أن تتحقق •

ان هدف الكثير من العلماء ــ ولا أقول كلهم ، لان الأنماط الطامعة أو المتطلعة الى اشباع رغباتها المادية موجودة على الدوام ــ هو ان يشعروا بأن جهودهم تجد صدى فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وبأن الحكام يسعون مخلصين الى التغلب على عوائق التخلف والتخلص من مشكلات الفقر والجهل • فى هـــذه الحالة لن يعود انخفاض مستوى المعيشة فى مجتمعاتهم أمرا منفرا ، ولن يهرب العالم الى بلد آخر يتمتع فيه بالمرتب الضخم والحياة الرغدة : ذلك لانه أصبح يشعر بأن عليه رسالة يؤديها ، وهذه الرسالة تعطيه رصيدا معنويا يعوض ــ فى حالة الكثيرين ــ ما يشعر به العـــالم من حرمان فى حياته المادية •

ان العلماء لا يهربون لأن مجتمعهم فقير فحســب ، بل انهم يهربون لان هـــذا المجتمع فقير ولا يريد أن ينتشل نفسه من الفقر ، جاهل ولا يبذل جهــدا من أجل تخليص نفسه من الجهل • وحين يصبح الجو العام السائد فى المجتمع هو جو الكفاح من أجل النهوض والتقدم ، وحين يحس كل مخلص بأن صوته مسموع ، وبأن جهوده تحدث صداها ، وبأن المجتمـــع بأسره يســـير نحو المستقبل بأمل باســـم ، عندئذ سيتضاءل الى أبعد حد عدد الهاربين ، وأغلب الظن أن نسبة كبيرة ممن رحلوا من قبل سيعودون ، وهم على وعى تام بصعوبة الظروف التى سيرجعون اليها ، ولكن المهـــم أنهم أصبحوا مقتنعين بأن كل فرد فى المجتمع ، ابتداء من أعلى المسئولين حتى رجـــل الشارع العادى ، يبذل أقصى جهده من أجل الاصلاح ، فى حـــدود امكانات المجتمع المتواضعة •

فى أمثال هذه المجتمعات يعود العلماء المهـــاجرون لكى يشـــاركوا فى تحقيق الأمل ، ويبذلون جهودهم من أجل ابتكار أساليب بسيطة ، وأقل تكلفة ، تتيح حل المشكلات المتوطنة فى المجتمع ، وتمضى المسيرة بخطى سريعة قد تؤدى ، فى زمن غير بعيد ، الى لحاق المجتمع بركب التطور واسهامه فى خلق عالم أفضل للانسان •

***

ان جانبا كبيرا من مشكلة هجرة العقول يرتد الى أخطاء العالم الثالث نفسه • صحيح أن هذا العالم يحمل أكثر مما يطيق ، وصحيح أن المجتمعات المتقدمة تنظر اليه من خلال مرآة مشوهة تجعله يبدو فى نظر الرجعيين من أبناء هذه المجتمعات أشبه بالبقرة الحلوب ، وفى نظر التقدميين منهم أشبه بالقديس الفقير المخلص الذى سيحرر الأغنياء من أخطائهم وهو يحرر نفسه من سيطرتهم عليه •• هذا كله صحيح ، ولكن ما لا يقل عنه صحة هو أن العالم الثالث نفسه مسئول عن قدر كبير من أخطائه ، وهو مسئول أساسا عن تلك الاخطاء التى تؤدى الى هروب أمله الوحيد فى تعويض التخلف واللحاق بركب المدنية المتقدمة ، وأعنى به العقل والعلم • ولعل أول مظاهر شعوره بهذه المسئولية هو أن يدرك عن وعى أن العقول لاتهاجر لأنها تتلقى اغراءات من الخارج فحسب ، بل للمشكلة أبعادا أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، يقف على رأسها شعور العالم بأن العقل والعلم لم يعد له وزن فى بلاده • وعلاج هذا الجانب الأخير ينتمى الى مسئولية بلاد العالم الثالث ذاتها •



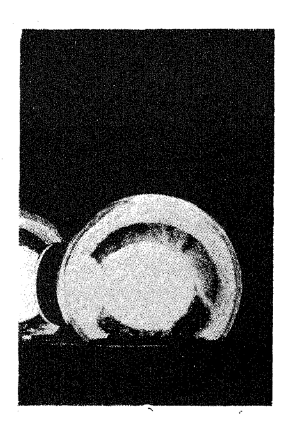
لعل عنوان المقال بصورته هذه يثير على الفور اعتراضا مبدئيا لدى القارىء المحافظ . فقضية الصراع الطبقى ـ فيما يرى البعض ـ لامكان لها فى « العلم الخالص » · واذا ماخفف هؤلاء من غلوائهم فان أقصى مايسمحون به لمثل تلك القضية أن تتخذ لها مكانا محدودا لاتتجاوزة فى علم الاقتصاد مثلا او السياسة او ما الى ذلك . أما علم النفس بعامة وهو العلم الذى يدرس « السلوك الانسانى » فلا محل فيه لمثل تلك القضية · وبالتالى فان اقحام الصراع الطبقى فى علم النفس بعد لدى هؤلاء تهجما على ((حيادية)) العلم بعامة بل تهديدا ((لقدسيته)) .

ولعل قارئا آخر أقل محافظة واكثر تسامحا يتصور أن ثمة خطأ مطبعيا بالعنوان وان المقصود مثلا ((علماء النفس الصناعى وقضية الصراع الطبقى » مسلما بان هؤلاء العلماء ـ شأنهم شأن سواهم من أهل العلم ـ انما هم مواطنون وبالتالى فان لهم ((كمواطنين)) أن يتخذوا ماشاءوا من مواقف حيال قضية الصراع الطبقى أو فى خضم ذلك الصراع وان كانت تلك القضية لاتدخل بحال نطاق تخصصهم ((كعلماء)) .

والحقيقة انه ليس ثمة خطأ فى كتابة العنوان . فالصراع الطبقى ـ فيما نرى ـ هو الميسم الذى يسم به المجتمع كافة نتاجاته · وما العلم الا نتاج من نتاجات المجتمع لا مفر من أن يحمل طابع المجتمع الذى خرج منه ، وقد سبق أن تعرضنا لتلك القضية بمزيد من الاسهاب فى مقالى « نظرة مادية الى نشأة علم النفس » و « علم النفس بين الطبقية والموضوعية » اللذين نشرا فى عددى يونيو وأكتوبر من العام الماضى · وفضلا عن ذلك الارتباط الوثيق بين العلم والصراع الطبقى فان قضية الصراع الطبقى تمثل ـ فيما نرى ـ الأرضية الأساسية لعلم النفس الصناعى بالتحديد ، وهى بالتالى ادخل الموضوعات فى تخصص هذا العلم ·

ولعل قارئا على قدر من التخصص فى علم النفس الصناعى يتوقف هنا مقررا فى تعجب أنه ليس ثمة فصل واحد عن تلك « القضية الأساسية » فى اى من كتب علم النفس الصناعى المتخصصه · بل ان تعبير الصراع الطبقى بالتحديد لايكاد يعرف طريقه مطلقا الى مثل تلك الكتب رغم كثرتها · ولا يلبث ذلك القارىء ان يتساءل مستنكرا : ترى مادلالة خلو كتب علم النفس الصناعى من اية اشارة مباشرة الى مثل تلك القضية ؟ الا يعد ذلك دليلا على أن النظر الى قضية الصراع الطبقى باعتبارها موضوعا رئيسيا من موضوعات علم النفس الصناعى أمر يبعد كثيرا عن الصواب وينطوى على قدر كبير من التعسف ؟.

صحيح أن كتب علم النفس الصناعى المتخصصة تخلو من أى تناول لقضية الصراع الطبقى بمفهومه المادى التاريخى المحدد · ولا يعنى ذلك ـ فيما نرى ـ سوى أن علماء النفس الصناعى فى البلدان الراسمالية قد تجاهلوا تلك القضية ،



او بعبارة اخرى فانهم قد اتخذوا موقفا طبقيا من تلك القضية ولعلنا بهذا المقال نستطيع أن نسهم فى القاء الضوء على ظروف وملابسات اتخاذهم لمثل ذلك الموقف .

العلم والراسمالية

يقول برنال فى كتابه الموسوعى ((**المسار التاريخى للعلم**)) : ليس مصادفة أن الصياغات العقلية للعلم ، والتغيرات التكنولوجية فى الصناعة ، والسيطرة الاقتصادية والسياسية للرأسمالية ، كان لابد أن تنمو وتزدهر جميعها فى نفس العصور ونفس الامكنة» ومثل ذلك القول قد أصبح فى حكم الحقيقة التاريخية التى لا تحتمل جدالا لدى غالبية المفكرين على اختلاف المذاهب والمدارس الفكرية التى ينتمون اليها . ان العلاقة بين ما شهده القرن السابع عشر من ثورة علمية ، وما شهدته بداية القرن الثامن عشر من ثورة صناعية ليست مجرد علاقة تتال بسيطة بل انها علاقة تفاعل متبادل معقدة ، بحيث أن الفصل بينهما يعد أمرا متعسفا تماما .

ومثل ذلك الترابط الوثيق بين العلوم التى ظهرت وازدهرت فى تلك الحقبة ، وظهور وازدهار النظام الرأسمالى انما يعنى حتما أن تلك العلوم كافة قد ظهرت استجابة لضرورات نبعت من ذلك النظام الناشىء . وأنها بذلك تستمد قوتها منه كما يستمد هو قوته منها . ولا يمكن لذلك القول بحال ان يعد « حكم قيمة » سواء بالنسبة لتلك العلوم أو بالنسبة للنظام الرأسمالى . صحيح أن انبثاق العلوم من المجتمع الرأسمالى والتصاقها به انما يعد ـ بحكم منطق التطور التاريخى ـ مظهرا لثورية وتقدمية ذلك النظام بالنسبة للنظام الاقطاعى، غير أن ذلك لا يعنى بحال استمرار ذلك النظام ثوريا وتقدميا فى عصر انتصار الاشتراكية . وصحيح كذلك أن تبنى المجتمع الرأسمالى لتلك العلوم لا بد وأن يعنى أنها انما تخدم مصالح الراسمالية الناشئة ، غير أن ذلك بدوره لا يعنى أنه حتم على تلك العلوم أن تظل أبدا فى خدمة الراسمالية بحيث تندثر باندثارها . وعلى ذلك فان القول بأن العلوم قد نشأت فى ظل الرأسمالية وفى خدمتها لا يعنى ـ ولا يمكن أن يعنى ـ اهدارا لتلك العلوم ولا تقديسا للنظام الرأسمالى .

ورغم كل ذلك ، فان الفكر الراسمالى المعاصر قد سعى ومازال يسعى جاهدا للفصل فكريا بين مسار تطور العلم ، ومسار تطور المجتمع . وهو بذلك السعى انما يحاول أن يحقق أهدافا عديدة يعنينا منها هدف محدد هو أن تدعيم فكرة ربط العلم بالمجتمع انما يدفع بالعلماء ـ ان لم يكن اليوم فغدا ـ الى مد أبصارهم خارج معاملهم الى ما يدور فى مجتمعهم وفى العالم من حولهم من تغيرات وصراعات . ولما كان عالم اليوم هو عالم انتصار الاشتراكية فمن المتوقع أن يهتز « ولاء » هؤلاء العلماء لمجتمعهم الرأسمالى . وقد يترددون ، بل وقد يحجمون عن وضع نتاج علمهم فى خدمة ذلك المجتمع .

ولقد اتخذت معارضة النظام الراسمالى لفكرة الربط بين العلم والمجتمع صورا عديدة . منها أن العلم ، والاكتشاف العلمى ، بالتحديد انما هو أقرب الى الهبة أو المعجزة تأتى فجأة وتذهب فجأة ، وتحدث فى أى زمان ، وأى مكان . ومنها أيضا أن الاكتشافات العلمية انما هى وليدة الموهبة الشخصية للعالم فحسب وليس ثمة ما يربطها بتاريخ أو بمجتمع . ولكن أهم تلك الحجج جميعا فيما نرى، وأشدها اتصالا بموضوعنا ، حجة لم تهتم ـ شأن بقية الحجج السابقة ـ بأسباب نشأة العلم بل وجهت اهتمامها الى المنهج العلمى فى حد ذاته ، أو بتحديد أدق الى الأسلوب الذى يجب على العلماء اتباعه فى تحصيل علومهم واستخدامها . ولقد اتخذت تلك الحجة العديد من المسميات تدور جميعها حول مفهوم حيادية العلم .

وحيادية العلم مفهوم براق ، شامل لما يسمى بالعلوم الطبيعية وما يسمى بالعلوم الانسانية جميعا . وينطلق منطق ذلك المفهوم من حقيقة أن ادخال مشاعرنا وانفعالاتنا فى تناولنا لموضوعات العالم الخارجى لن يؤدى الا الى تشويه تصورنا لتلك الموضوعات وبالتالى الى الحيلولة دون

فهمها فهما علميا صحيحا • وبناء على تلك الحقيقة فانه ينبغى على العالم ان يكون محايدا حيال ما يتناوله من ظواهر الطبيعة كالتمدد والانكماش والتجمد ... الخ حتى يتمكن من فهم تلك الظواهر فهما موضوعيا • كما انه ينبغى عليه اذا ما كان بصدد ظواهر العلوم الانسانية ومنهـا — أو على راسها — ظاهرة الصراع الطبقى أن يلتزم جانب الحياد كذلك والا اســتحال عليه أن يفهم مثــل تلك الظواهر فهما موضوعيا •

على العالم اذن أن يضع نفسه فوق تلك الطبقــات المتصارعة جميعا ، أو على أحسن الفروض ، فليضع نفسه بعيدا عن ضجيجها . كشأنه حيال المواد والذرات التى يتناولها فى معمله •

ورغم بريق ذلك المفهــوم بل واغرائه لأهل العلم الطبيعى والانسانى بوضع يريحهم من مشاق الاقتراب من الصراع الطبقى ، ويريح — فى الوقت نفسه — ضمائرهم من وطأة التنكر له وتجاهله ، رغم ذلك كله فان تطور مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية جميعا قد ذهب بالــكثير من ذلك البريق ، انه ضرورة لفرض العلمى لكى يبدأ عالم الطبيعة تجربته ، وضرورة توافر **التفسير** العلمى لنتائج تلك التجربة ، فضــلا عن ضرورة **اختيــار** موضوع بالذات دون غيره محلا للدراسة ، كل ذلك قد شكك كثيرا فى أن ثمة حيــاد حقيقى خالص يتخذه العالم حيال الظواهر التى يدرسها • وعلى اى حال فان ما اشرنا اليه باعتباره نتاجا لتطور مناهج العلوم الطبيعية والانســانية لا ينبغى النظر اليه باعتبــاره شــيئا جديدا من الناحية التاريخية ، بل أننا لنســتطيع التماس جذوره فى الحاح المفكرين والعلماء جميعا ومنذ زمن بعيد على أهمية النظرية فى الكشف العلمى • ولعلنا نســتطيع التماس دليل على ما نحن بصدده لوعدنا — بشىء من التحوير — الى شعار كانت الشهير « التجربة بدون نظـرية عمياء ; والنظرية بدون تجربة عرجاء » •

لقد انحسرت موجة الدعوة الى حيادية العلم فى مجال العلوم الطبيعية أو كادت ، ولم يعد مستهجنا حتى ان يطلق علماء الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء لأخيلتهم العنان محلقين فى آفاق المســتقبل ، طارحين أمام الجميع فروضــهم أو تصوراتهم أو حتى تنبؤاتهم الذاتية بما سوف تسفر عنه بحوثهم دون أن يجردهم ذلك كله من ثياب العلم الصارم الموضوعى •

اما فى مجال العلوم الانسانية فالأمر يختلف كثيرا • فليس ثمة خطر كبير يهدد النظام الاجتماعى اذا ما بدأ احد العلماء بحثا له مفترضا وجود حياة على القمر مثلا • أو اذا فسر أحد العلماء نتائج بحث له بان ثمة حياة على المريخ • أو اذا ماتنبأ باننا سوف نصل الى كوكب الزهرة فى العام القادم ،أو حتى أن ثمة من سوف يصلون الينا من هناك •

لا باس على المجتمع الراسمالى المعاصر من ذلك كله فروضا كان او تنبؤات • ولكن الباس كل البأس ، . والخطر كل الخطر ، فى أن يمارس علماء الانسانيات مثل تلك اللعبة وعلى ذلك المستوى . حينئذ فلتندمغ الحقائق العلمية لابأنها مجرد فروض بل بانهـــا خرافات • لقد ظل « المجتمع الاشتراكى» طيلة قرن ونصف أو يزيد مجرد « خرافة » ليس الا ، بل لعله مازال كذلك لدى الكثيرين من مفكرى الراسمالية • والأمر كذلك بالنســبة « لانتصار حركات التحرر» و «التصنيع الثقيل للدول النامية» ، كلها — وهى ليست سوى امثلة — لم ترق حتى الى مســتوى الفروض العلمية التى قد تمهد لصياغة القوانين الموضــوعية بعد ذلك ، بل انها لم تكن — فى حدود الفكر الراســمالى — سوى « خرافات » و « مصادفات » •

لقد واجه النظام الراسمالى مأزقا حقيقيا فى مجال العلوم الانسانية : لابد من قيام تلك العلوم وتطويرها ، ولابــد فى الوقت نفســه من الحيــلولة بين تلك العــلوم وموضــوعاتها الحقيقية . قيــام تلك العلوم ضرورى لهدفين : أولا تطوير المجتمع الراسمالى الناشىء ، وثانيا الرد على الافكار المعــادية لذلك النظام ردودا علميــة . ثم لابد من الحيلولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية لان انفتاح الطريق أمامها لن يؤدى الا الى تدمير البنــاء الفكرى للنظام الرأسمالى . وكان الحل العملى الذى اتبعته الراسمالية بالفعل هو الاستفادة من العلوم الانسانية وذلك بالسماح لها بالنمو فى مسار محدد لاتتجــاوزه ولعل من أدق التعبيرات واطرفها على ذلك الحل عبارة وردت على لسان احد قادة الجيش الامريكى اثناء الحرب العالمية الثانية وهو بصدد تقييم دور العلوم الانسانية بل ودور علماء النفس الصناعى بالتحديد آنذاك بقوله :
«It must be on tip but not on top» وذلك يعنى «ان تلك العلوم ينبغى أن تكون تحت يد النظام لا فوق رأسه» •

وقد يكون ذلك هو الحل العملى المناسب ، ولكنه لايعنى خروجا كاملا من المأزق . فالصراع الطبقى ظاهرة موضوعية موجودة بالفعل فى المجتمع الراسمالى شــأنه شأن غيره من المجتمعات . وكان حتما على الفكر الرأسمالى التصدى أيديولوجيا للفكر المضاد ، كما كان حتما على السلطة الراسمالية التصــدى عمليــا للصراع الطبقى ، ولذلك فقــد كان حتما على النظام الراسمالى ان يوفر لنفسه معرفة بذلك الصراع . ولم يكن من حل سوى ان يدرس العلم الرأسمالى ظواهر الصراع الطبقى وان يظل فى نفس الوقت على انكاره لعملية الصراع الطبقى . ليكن ما يدرسه تدريجا اجتماعيا ، او حراكا مهنيا ، او صراعا صناعيا ، ولكنه لا ينبغى أن يكون بحال صراعا طبقيا .

وبذلك يحقق النظام الراسمالى هدفيه : ســوف يتمكن بعلمائه من وضع يده على نقاط التفجر ومكامن

الخطر فيما يعتمل داخله من صراع طبقى . وفى الوقت نفسه سوف يتمكن بعلمائه أيضا من تقديم الردود « العلمية » على « دعاوى » الاشتراكية وفى مقدمتها الصراع الطبقى وقوانينه .

موقع الصراع الطبقى من قضايا علم النفس الصناعى

اذا كان الصراع الطبقى - كما سبق أن أشرنا - لا يكاد يدع انجازا علميا يحققه البشر الا ويترك عليه بصماته ، فان لذلك الصراع - فضلا عن ذلك - موقعا خاصا متميزا بالنسبة لقضايا علم النفس الصناعى . ولنحدد اولا ما نعنيه بتعبير علم النفس الصناعى . وحتى لا يكون تحديدنا متعسفا فلننظر سريعا الى ما أورده انجلش وانجلش فى قاموسهما عن مصطلحات علم النفس والتحليل النفسى حين عرفا علم النفس الصناعى بأنه « الدراسة العلمية للمشكلات الصناعية بوساطة مناهج ومفاهيم وأسس علم النفس ، والاستفادة من النتائج فى زيادة الكفاية » ، ثم أضافا أن الصناعة انما تعنى هنا مفهوما شاملا يتضمن كافة أوجه النشاط الانتاجى . ولا يكاد ذلك التعريف يختلف كثيرا عن غيره من التعريفات التى تتضمنها كتب علم النفس الصناعى المتخصصة . ويمكننا أن نستخلص من تلك التعريفات جميعا أن علم النفس الصناعى هو ذلك الوجه الذى يوليه علم النفس صوب الصناعة ، أو صوب الانتاج اذا شئنا الالتزام بالتعريف الاكثر شمولا . ومن هنا كان الموقع المتميز الذى يتخذه الصراع الطبقى بالنسبة لقضايا علم النفس الصناعى .

ان نظرة سريعة الى فروع علم النفس التطبيقية والتى تضم بينها علم النفس الصناعى بوصفه فرعا تطبيقيا توضح أن تلك الفروع تكاد تنحصر فيما يلى :

١ - علم النفس المرضى والاكلينيكى .

٢ - علم النفس التربوى .

٣ - علم النفس الصناعى . ويفضل بعض المتخصصين اضافة فروع أخرى الى تلك الفروع الثلاثة الاساسية كعلم النفس الجنائى والقضائى والحربى وما الى ذلك . تلك هى أهم الفروع « التطبيقية » لعلم النفس ، اما فروعه « النظرية » فيمكن أن تنحصر بدورها فيما يلى :

١ - علم النفس العام .

٢ - علم النفس الفارقى

٣ - علم النفس المقارن

٤ - علم نفس الشواذ

٥ - علم نفس الحيوان

٦ - علم النفس الارتقائى

٧ - علم النفس الاجتماعى

٨ - علم النفس الفسيولوجى .

ولسنا بمعرض الحديث تفصيلا عن حدود كل من تلك الفروع النظرية والتطبيقية . فليس يعنينا من ذكر أسمائها فى هذا المقام سوى أن نشرك معنا القارىء فى القاء نظرة شاملة اليها جميعا . ولعلنا نستطيع لو أمعنا النظر فى دلالات تلك المسميات أن نكتشف سمة خاصة تميز علم النفس الصناعى عن فروع علم النفس النظرية والتطبيقية جميعا . وهى أنه الفرع الوحيد من تلك الفروع الذى يقف بكلتا قدميه فى بؤرة الصراع الطبقى وبوتقته .

ان علم النفس الصناعى - كما أشرنا - هو الوجه الذى يوليه علم النفس صوب الانتاج . وهو بذلك يتخذ من المصنع - جوهر المجتمع الرأسمالى الجديد - مستقرا له . فالمصنع هو مصدر البيانات الرئيسى ومجال التطبيق الاساسى لعلم النفس الصناعى . والمصنع فى المجتمع الراسمالى - مهد العلوم المعاصرة جميعا ومنها علم النفس - هو مبتدى الصراع الطبقى ومنتهاه . فالشكل الرئيسى الذى يتخذه الصراع الطبقى فى المجتمع الراسمالى يبدأ من استغلال الرأسمالية للعمال ، وينتهى بنجاح العمال فى القضاء على ذلك الاستغلال . وبذلك فان جدران المصنع الراسمالى تضم قطبى الصراع الطبقى فى ذلك المجتمع حيث أنهما - الرأسماليين والعمال - انما ينشآن بنشأة المصنع وفى داخله ثم لا يلبث صراعهما أن يصبغ المجتمع جميعا . ومن هنا فان الصراع الطبقى فى المجتمع الراسمالى يتخذ أوضح صوره فى الصناعة بحكم أنها تضم قطبى ذلك الصراع ، وأيضا بحكم أنها - كما سبق أن أشرنا - مبتدى ذلك الصراع ومنتهاه .

ترى هل يمكن لعلم النفس الصناعى - ولا نقول لعلماء النفس الصناعى - والامر كذلك ان يقف فى أتون الصراع الطبقى دون أن يلقى بالا الى لهيب ذلك الصراع ؟ هل يمكن له أن يستمد بياناته من بوتقة الصراع الطبقى دون أن تلفحها نيرانه ؟ هل يمكن له أن يتقدم بمقترحاته التطبيقية فى خضم ذلك الصراع مغمضا عينيه عن الاطراف المتصارعة جميعا وعما تمثله تلك المقترحات بالنسبة لكل منها ؟ ولو ابتعد علم النفس الصناعى عن الصراع الطبقى ترى هل سيبتعد عنه ذلك الصراع ؟

كل ذلك - فيما نرى - ضرب من المستحيل . وعلى أى حال فاننا نستطيع القول - مفترضين توافر أكبر قدر من النوايا الطيبة لدى علماء النفس الصناعى فى المجتمع الراسمالى - ان هؤلاء العلماء قد سعوا بعلمهم نحو ذلك المستحيل . ولنر كيف مضى بهم سعيهم .

نظرة الى نشأة علم النفس الصناعي

يقرر براون في كتابه «علم النفس الاجتماعي في الصناعة» انه « لم يتيسر لعلم النفس الصناعي أن يبدأ الا بعد ان أصبح علم النفس علما تجريبيا . وذلك حدث يرجع تاريخه الى عام ١٨٧٩ عندما افتتح فيلهلم فونت في جامعة ليبزج أول معمل يكرس للدراسة العلمية للسلوك الانساني » . وعبارة براون صحيحة في مجملها الا انه لابد من وقفة امام كلمة « بعد » فهي قد توحي – بل انها قد أوحت للكثيرين بالفعل – بان علم النفس الصناعي قد بدأ بعد أن اكتملت ملامح علم النفس التجريبي كما أرساه فونت وبالتالي فانه « أحدث الفروع التطبيقية لعلم النفس » . وذلك – فيما نرى – غير صحيح على الاطلاق .

لقد نشأ علم النفس الصناعي تاريخيا وموضوعيا في أحضان معمل فونت . وليس افضل في حسم تلك القضية من الاحتكام الى التاريخ . لقد اورد بورنج في كتابه الشهير «تاريخ علم النفس التجريبي» قائمة بأسماء السيكلوجيين الذين تتلمذوا على يد فونت في معمله مرتبة تاريخيا كما يلي : كريبلين ، مونستربرج ، ستورنج ، كيرشمان ؛ ليبمان ؛ كولبه ، ميومان ، مارب ، كييسوف؛ ليبز ؛ كروجر ؛ ميركل ؛ لانج ؛ مارينوس ؛ تيتشنر . ومن المعروف تاريخيا ان بحوث كريبلين أول تلامذة فونت والتي ظهرت عام ١٨٨٣ قد انصبت على التعب والتدريب وآثارهما على الانتاج . كما ان هوجو مونستربرج – ثاني تلامذة فونت – قد اصدر عام ١٩١٣ كتابا بعنوان « علم النفس والكفاية الصناعية » والعنوان في حد ذاته غني عن التعليق . أما كارل مارب الالماني فقد تركزت اشهر بحوثه التي اجراها على جنود الجيش الالماني في مجال الحوادث وتوزيعها .

علم النفس الصناعي لم ينشأ اذن بعد فونت بل نشأ معه ومن خلال معمله ، حتى ان الدكتور السيد محمد خيري أستاذ علم النفس الصناعي يقرر بوضوح في تقريره المقدم الى المؤتمر الاول لعلم النفس الذي عقد من ١٠ – ١٢ مايو ١٩٧١ « ان بحوث علم النفس الصناعي نشأت دون أن ترتبط بفرع معين من فروع علم النفس بل كانت الميدان الاساسي للتجريب في علم النفس بوجه عام » . ولعل كل ذلك يؤكد ما سبق ان ذهبنا اليه في مقال نظرة مادية الى نشأة علم النفس المنشور في العدد ٦٤ الصادر في يونيو عام ١٩٧٠ من هذه المجلة من ان علم النفس قد ظهر في المجتمع الرأسمالي نظرا لما خلقته الصناعة – سمة ذلك المجتمع – من شعور طاغ لدى الانسان بالاغتراب ورغم أن معمل فونت لم يكن تصديا لدراسة تلك الظاهرة بقدر ما كان تهربا من تلك الدراسة ، فان علم النفس التجريبي الذي نشأ في معمل فونت لم يجد ميدانا لتجريبه الا في الصناعة . ودلالة ذلك غنية عن البيان ، انها تعني – فيما نرى – ان ذلك العلم الناشيء لم يستطع الابتعاد عن مصدر نشأته ، أي عن المصنع .

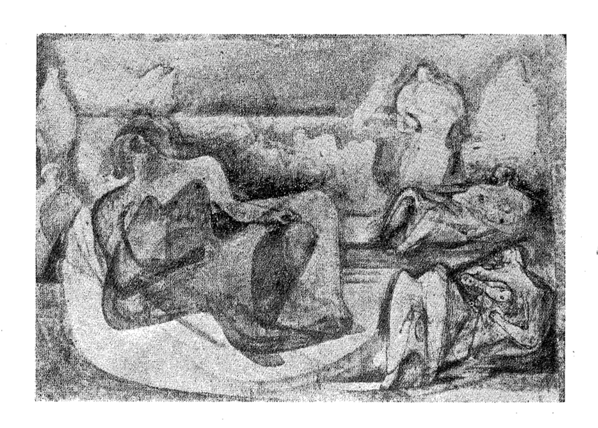
التايلورية

رغم أن كريبلين قد أجرى بحوثه في مجال الصناعة الا انه – اذا ما صح التعبير – قد أجراها لحساب معمل فونت اساسا وليس لحساب الصناعة في حد ذاتها بمعنى ان تلك البحوث لم تكن تستهدف أساسا تقديم خدمات معينة للصناعة . وفي نفس العام الذي بدات فيه بحوث كريبلين في الظهور أي عام ١٨٨٣ حصل شاب يدعى فريدريك ونسلو تايلور على درجة علمية في الهندسة الميكانيكية من معهد ستيفنز التكنولوجيا ، وكان يعمل آنذاك مشرفا في شركة ميدفال للصلب . وبدا تايلور منذ ذلك الوقت في ممارسة وتطوير عدد من الاصلاحات في مجال الادارة الصناعية اتخذت في النهاية اسم «الادارةالعلمية». وكان لمبادىء تايلور في الادارة العلمية هذه الاثر الحاسم في تحديد الموقع الذي اتخذه علم النفس الصناعي من قضايا الصراع الطبقي منذ ذلك الوقت وحتى الآن في البلدان الراسمالية .

لم يكن تايلور يستهدف منذ نشأته ان يكون لاسمه ذلك الدوى في مجال علم النفس الصناعي ، ولا أن تثير افكاره ما أثارته من حماس الراسماليين وترحيبهم ، ومن نقمة العمال وثورتهم . لقد كان تايلور في شبابه مجرد طالب جامعي رياضي معروف بسرعته في لعبة البيسبول التي كان عضواً في فريقها بالجامعة . واذا كان بعض المؤرخين ممن بهم ميل للدعابة يقولون ان انف كليوباترا ، أو عجز تيمورلنك او قصر قامة نابليون أو ما الى ذلك قد غير من مسار التاريخ ، فان المؤرخ علم النفس اذا ما ود شيئا من دعابة ان يقول ان ضعف النظر الذي بدأ تايلور يعاني منه وهو مازال طالبا في الجامعة قد اثر في مجرى تاريخ علم النفس . لقد ادى ذلك الضعف الى ان يتخلى تايلور تماما – بناء على نصيحة طبيبه – عن اكمال دراسته الجامعية وان يتجه بدلا من ذلك الى تعلم نوع من العمل اليدوي صونا لصحته . وبذلك اتجه تايلور الى مجال الصناعة ، والتحق بمعهد ستفنز للتكنولوجيا وحصل منه على درجته العلمية وبذلك تغير اتجاه حياته تماما .

ولسنا بمعرض الحديث التفصيلي عن اسس الادارة العلمية كما وصفها تايلور وكما ضمنها في كتابه المنشور بذلك العنوان عام ١٩١١ فذلك أمر قد لا يهم الا المتخصصين . ومع ذلك فلابد لكي يألف القارىء ما نحن على وشك الحديث عنه من اشارة موجزة الى ان تايلور قد توصل الى قواعد ثلاث للادارة العلمية هي :

١ – اختيار العمال الأكفاء .



٢ ـ تدريبهم تدريبا مكثفا

٣ ـ زيادة أجورهم .

وقد قام تايلور بتطبيق تلك القواعد الثلاث فى أحد أقسام شركة بتلهايم للصلب حيث اختار عاملا هولنديا يدعى شميدت ، توسم فيه الكفاءة عندما لاحظ أنه قوى ومحب للنقود . وأخذ تايلور فى تدريب ذلك العامل على الطريقة ((المثلى)) ـ أى الاسرع ـ فى تحميل سبائك الحديد بعد أن وعده بزيادة أجره زيادة كبيرة اذا ما أطاع تعليماته تماما . وبتعميم تلك الطريقة تمكن تايلور من تخفيض عدد العمال المطلوبين لتحميل العربات بشركة الصلب من ٥٠٠ عامل الى ١٤٠ عاملا ، وزيادة الدخل القومى للعامل ((المناسب)) بمقدار ٦٠ ٪ ، وتوفير حوالى ٧٥ الف دولار سنويا للشركة .

لقد واجهت التايلورية الكثير من أوجه النقد سواء من بعض علماء النفس الصناعى أمثال مايرز Myers, C. أو بعض علماء الاجتماع الصناعى أمثال ميللر Miller, D.C. وفورم Form, W.H. ، وكان طبيعيا أن تلقى التايلورية ـ فضلا عن ذلك ـ رفضا ومقاومة لا حد لهما من قبل العمال بحيث أصبح مجرد محاولة ادخال مثل ذلك النظام فى مصنع معين مبررا كافيا لاضراب عمال ذلك المصنع . فلقد كان نجاح عمل تايلور يقاس الى حد ما بعدد العمال الذين يمكن الاستغناء عنهم عند تطبيق طريقته الجديدة . ولقد عبر أحد رجال الاتحادات العمالية آنذاك عن الارتباط بين طريقة تايلور واضرابات العمال بقوله ((ان دراسات الوقت والحركة انما تعنى ضياعا للوقت وتوقفا للحركة)) .

ولم يؤد ذلك الرفض ولا تلك المقاومة الى تخلى الرأسماليين عن تمسكهم بمنهج تايلور ، كل ما حدث هو شعور جارف بالمرارة انتاب تايلور بعد تجربته تلك بسنوات . شعور دفعه الى أن يقول ((لقد كنت صغيرا فى السن ، ولكن صدقونى اننى كنت أكبر بكثير عما أنا عليه الآن . فقد كنت مثقلا بالهموم ، احتقر كل هذا العمل اللعين وأشعر بخساسته . انها لحياة فظيعة أن يعيش أى شخص وهو ليس بقادر على النظر فى وجه أى عامل دون أن يرى عليه علامات الغضب والعداء ، ولديه شعور بأن كل شخص ممن حوله انما هو عدوه اللدود)) . وعلى أى حال فليس غريبا من تايلور عضو جماعة الكويكر أن يحس بمثل تلك الاحاسيس ، وان كان ذلك لا يؤثر فى كثير أو فى قليل فى تقييم ما خلفته التايلورية من آثار .

كان ذلك هو اللقاء المباشر الاول بين العمال وعلم النفس الصناعى ، ومنذ أن ظهرت التايلورية ولاقت مالاقته من مقت العمال ومقاومتهم لها ، واطلاقهم صفة ((عملاء الادارة)) و ((صنائع الرأسماليين)) على اتباع

تايلور وهم أول من رأوهم من رجال علم النفس الصناعى حتى ظلت تلك الصفات لصيقة بهؤلاء جميعا حتى بعد أن ذهب أتباع تايلور أو خفت نفوذهم ، وحل محلهم أتباع التون مايو ، ثم حتى بعد أن ذهب هؤلاء جميعا وتعددت وتوالت الاتجاهات فى علم النفس الصناعى . ولم يكن بد لعلماء النفس الصناعى من التصدى لتلك « الوصمة » التى لحقت بعلمهم قبل أن تلحق بهم .

علم النفس الصناعى بين العمال والرأسماليين

لقد دخل علم النفس مجال الصناعة مع نشأة الرأسمالية ولخدمة الرأسماليين . وليس فى ذلك أية مدعاة للاستغراب . كما أنه لا يمكن أن يكون مبررا ، كما سبق أن أشرنا ، لاستهجان علم النفس الصناعى ولا لتحبيذ الرأسمالية أيضا . فذلك شأن العلوم الحديثة جميعا ، نشأت فى تلك الحقبة لخدمة الطبقة الرأسمالية السائدة آنذاك . ولكن علماء النفس الصناعى ــ ولعديد من الاسباب التى أشرنا اليها فيما سبق ــ لم يكونوا ليسلموا بذلك ببساطة بل على العكس فقد انهالت الحجج والتحليلات والمبررات من جانبهم دفاعا عن علمهم وعن أنفسهم ضد « وصمة » خدمة الرأسمالية . وأهم تلك الحجج ــ فيما نرى ــ ثلاث :

أولا :

من أهم الحجج التى يسوقها من يتصدون لتبرئة علم النفس الصناعى من وصمة الرأسمالية القول بأن ذلك العلم قد لقى معارضة من جانب العمال ومن جانب الرأسماليين أيضا . واذا لم يكن ذلك يعنى أنه فى خدمتهما معا ، فانه لا يمكن أن يعنى أنه فى خدمة أحدهما دون الآخر . ولم يقتصر ترديد تلك الحجة على رجال علم النفس الصناعى فحسب ، بل ان كارل فلوجل فى كتابه «مائة عام من علم النفس» يقرر وهو بمعرض الحديث عن علم النفس الصناعى انه « بالرغم من الكثير من المعارضة المحتومة من النزعة المحافظة لكل من العمال وأصحاب الأعمال ، فان ذلك الفرع الجديد من علم النفس قد أحرز تقدما ملحوظا » .

ومظاهر معارضة العمال واضحة جلية . ترى ماهى مظاهر معارضة الرأسماليين ــ أو كما يفضل رجال علم النفس الصناعى تسميتهم ــ أصحاب الأعمال أو المديرين ؟ لعل المقصود بتلك المعارضة من جانب الرأسماليين هو « تباطؤهم » فى تبنى التايلورية . لقد مضى اثنا عشر عاما من ١٨٩٨ حين بدأ تايلور تجربته فى شركة بتلهايم الى عام ١٩١٠ وبالتحديد فى ديسمبر منذ ذلك العام حين أذاعت لجنة التجارة الداخلية بالولايات المتحدة الامريكية تقريرا مؤداه أن السكك الحديدية يمكن أن توفر مليون دولار يوميا بتطبيق الطريقة الجديدة . ولو سلمنا بأن مثل تلك الفترة يمكن أن تعد تباطؤ من جانب الرأسمالية فى تبنى أفكار تايلور ، بل وحتى لو سلمنا بأن الرأسمالية كانت طوال اثنى عشر عاما «ترفض» تلك الافكار فاننا ينبغى أن نفرق تفرقة حاسمة بين « رفض » نابع من تردد الرأسماليين فى المغامرة برأسمالهم فى مشروع جديد غير مضمون سواء كان « ادارة علمية » أو آلة جديدة ، ورفض العمال لمشروع يتعارض مع مصالحهم ويهدد بالاستغناء عن ٧٢ ٪ منهم . الرفض الاول سرعان ما يتلاشى الى لابد بمجرد التأكد من فائدة المشروع ، والرفض الثانى يستمر ابدا . وعلى أى حال فالعبرة بالموقف النهائى .

ترى هل ثمة مظاهر أخرى لتلك المعارضة ؟ فلنوفر على أنفسنا جهدا قد نبذله فى غير طائل فى البحث عبثا عن مزيد من مظاهر معارضة الرأسماليين للتايلورية . ولنتساءل مباشرة : من الذى قام بتمويل بحوث علم النفس الصناعى ؟ بل ومن الذى سمح لعلماء النفس الصناعى بدخول المصانع أصلا ؟ ومن الذى يدفع أجر الاخصائى النفسى الذى يعمل فى المصنع فى المجتمع الرأسمالى ؟ هل هم العمال ؟ لا يمكن لاحد ادعاء ذلك . انهم الرأسماليون اذن . وهم يدفعونه مختارين دون ضغوط من جانب العمال أو غيرهم كما هو الحال بالنسبة للخدمات الطبية أو ما الى ذلك مما حصل عليه العمال فى المجتمع الرأسمالى نتيجة تقتال شرس مع الرأسماليين . ترى لماذا يقدم الرأسماليون على ذلك ؟ السذاجة حلت بهم آنذاك ؟ أم لاشفاق بالعمال لم يستطيعوا له دفعا ؟ ترى هل يمكن للرأسمالية أن تمول وتدعم خصما لها ؟ أو على احسن الاحوال حكما بينها وبين خصومها ؟ ألا يحق لنا أن نسلم بأن لدى الرأسماليين من الذكاء والوعى فيما يتعلق بمصلحتهم المالية المباشرة على الاقل ما يمكنهم من تحديد ما ينفعهم وما لا ينفعهم ؟

ثانيا :

يبدأ بعض علماء النفس الصناعى نقاشهم للقضية المطروحة بتأكيد أن الهدف الذى يلتزم به علم النفس الصناعى هو السعى من أجل زيادة الانتاج . وهو هدف ــ فيما يرون ــ تشترك فى السعى اليه والاستفادة منه الامم جميعا ، والطبقات جميعا أيا كانت معالمها . وبالتالى فليس ثمة مبرر للقول بأن علم النفس الصناعى يخدم الرأسماليين دون سواهم . وقد تبدو هذه الحجة للوهلة الاولى متماسكة تماما . ولكن ذلك التماسك لا يلبث أن يهتز اذا ما تساءلنا : هل تسعى الرأسمالية دائما ــ وهى

التى يحكمها قانون العرض والطلب — الى زيادة الانتاج عامة ؟ الا تؤدى زيادة انتاج سلعة معينة عن حد معين الى انخفاض سعرها أو الى العجز عن توزيعها توزيعا مربحا للمنتج ؟ الا يسعى الرأسمالى فى ظروف معينة الى الحد من انتاجه لكى تحتفظ منتجاته بأسعارها المربحة ؟ ان الولايات المتحدة الامريكية مثلا تقوم بالقاء كميات هائلة من انتاجها فى المحيط لكى لا تنخفض أسعارها . الا يمكن والحال كذلك أن تؤدى زيادة انتاجية مصنع معين الى دفع صاحبه الى الاستغناء عن عدد من عماله لكى تنخفض انتاجيته وترتفع بالتالى أسعار المنتجات ؟ أليس ذلك هو ما يحدث بالفعل فى البلدان الرأسمالية ؟

ان مجرد طرح مثل تلك الاسئلة ، ومحاولة التماس اجابة مبسطة لها ، دون خوض فيما لا طاقة لنا به من تحليلات اقتصادية متعمقة كفيل بأن يؤكد لنا حقيقة أن زيادة الانتاج كهدف دائم وشامل لا يمكن أن يتوفر فى المجتمع الرأسمالى مهد علم النفس الصناعى . كما أن زيادة الانتاج عن حد معين قد تعنى دمارا للعامل . ان جوهر المغالطة فى تلك الحجة انما يكمن فى أنها تقوم على افتراض خاطىء مؤداه ان هدف الرأسمال هو زيادة الانتاج والحقيقة ان هدفه هو زيادة الربح وشتان بين الهدفين .

ثالثا :

اما الحجة الثالثة ، ولعلها أكثر الحجج جميعا خطرا وسذاجة فى الوقت نفسه ، فهى القول بأنه ليس ثمة تعارض حقيقى بين مصالح العمال ومصالح الرأسماليين . يقول جيزيللى وبراون وهما من كبار علماء النفس الصناعى الامريكيين « ان الصناعة لا توجد من أجل مصلحة العامل فحسب ولا صاحب العمل فحسب بل من اجل مصلحتهما معا » . كذلك فان هنرى مود وهو من أشهر علماء النفس الصناعى فى كندا يؤكد « أن الصناعة بالصورة التى هى عليها اليوم قد أزالت الحواجز بين العامل وصاحب العمل من خلال اللقاءات المشتركة التى تضع أهداف كل من العامل وصاحب العمل فى بوتقة واحدة » بل انه حين يحدد العوامل المسئولة عن خلق ما يسميه بالعامل المشكل يحصرها فى عوامل أو مصادر ثلاثة هى : المشرف ، والعامل نفسه ، والبيئة المحيطة به مستبعدا تماما حتى أن يكون « صاحب العمل » مجرد مصدر ضمن مصادر خلق ذلك العامل المشكل .

ووفقا لتلك الحجة فان كل ما يمكن أن يشوب العلاقة بين العامل والرأسمالى لا يعدو أن يكون نوعا من سوء الفهم المتبادل والوقت الذى لا يلبث أن يتلاشى خاصة اذا ما تدخل علم النفس . فاذا ما لم يتحقق ذلك التلاشى فلابد أن ثمة « مرض » قد لحق بنفر من العمال « اذ ليس كالشخصيات المعتلة شىء فى اثارة الصراع والابقاء عليه » ولعل تلك العبارة الواردة فى أحد كتب علم النفس الصناعى المتخصصة تؤكد ما يذهب اليه برنال حين يقول « ان تطبيق مصطلح علم النفس بما يحمله من نغمات سيكياترية وتحليلية كان يعنى ان غالبية العمال من الكسالى والمهملين والمتغيبين — والاسوأ من ذلك كله — المحرضين والمضربين ، أو باختصار أى عامل يثور ضد الاستغلال انما هم جميعا فى الحقيقة مرضى يحتاجون الى تشخيص وعلاج بهدف مواءمتهم مع ظروف عملهم : ينبغى النظر الى حياتهم المنزلية ، وتصحيح أفكارهم الخاطئة عن الملاك ، وتعديل اتجاهاتهم غير المتعاونة » أى أنه « ينبغى عمل كل شىء لهم فيما عدا الشىء الوحيد الذى يغيرهم حقا وهو انهاء الاستغلال » .

ميثاق توماس ريان وباتريشياسميث

توماس آرثر ريان هو استاذ ورئيس قسم علم النفس فى جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الامريكية . والسيدة باتريشيا سميث استاذ مساعد فى نفس القسم . وهما أصحاب أحد المراجع الشهيرة فى علم النفس الصناعى وهو كتاب « أسس علم النفس الصناعى » .

وفى الصفحات الاولى من ذلك المرجع وتحت عنوان « المكانة غير المتحيزة لعلم النفس الصناعى » يورد المؤلفان نصا بالغ الدلالة يستهلانه بقولهما « ان تمويل الكثير من بحوث علم النفس الصناعى تقوم به الادارة لأنها تعتقد أن ذلك يمكنها من تحسين أدائها لوظيفتها . ولهذا السبب فان بعض الاشخاص (حتى السيكلوجيون المتخصصون فى فروع مؤداه ان علماء النفس الصناعيون يتخذون مواقفا متحيزة بالنسبة لقضايا صراعاته . وهم يعتقدون أن الادارة توظف السيكلوجيين بغرض استباق منازعات العمال بنفس الطريقة التى قد يؤدى بها انشاء بناء جديد أو تقديم وجبات غذاء أرخص الى الحيلولة دون مطالبة العمال بزيادة أجورهم .. ولكن حتى اذا كان مثل ذلك الدافع متوافرا بالفعل لدى الادارة — وهو ما نشك فيه — فانه لا علاقة لذلك بعمل الاخصائى النفسى فى المصنع » .

ولكى يكفل المؤلفان للأخصائى النفسى قيامه بعمله فى المصنع على الوجه الذى يرضيانه له ، والذى يضمن له — فى رأيهما — النزاهة والتجرد ؛ فانهما يتطوعان لصياغة نوع من الميثاق ينبغى على الاخصائى النفسى ان يعتمد عليه ويلتزم به خلال عمله فى المصنع . ويضم ذلك الميثاق النقاط الثلاث التالية : —

(١) أن من يدفع تكاليف البحث - بصرف النظر عن هويته - انما يدفع ما يدفعه من أجل الحصول على حقائق وتوصيات مستقاه من تلك الحقائق. وشرط التعاقد هو أن تقيم النتائج كحقائق وليس تبعا لاتفاقها مع الأفكار المسبقة للبعض او لتدعيمها لموقف البعض فى النزاع .

(٢) ان نوع المعلومات التى يحصل عليها الأخصائى النفسى يفيد كلا من العمال والادارة . فعملية الاختيار المهنى مثلا التى تقوم على اختيار الاكفأ من بين المتقدمين لشغل وظيفة معينة تكفل للادارة انتاجا افضل كما انها تجنب العامل مخاطر الالتحاق بعمل لا تؤهله له قدراته .

٣ - ان المنازعات الصناعية هى فى جوهرها مشكلات تتعلق بالدوافع . العمال أو اتحادات العمال تريد شيئا لا تريد الادارة تقديمه على الاقل بالصورة التى يطلب بها . وبصرف النظر عما اذا كان يجب أن يحصل العمال على ما يطلبونه أو أن الادارة محقة فى رفضها ، فان ذلك لا يدخل فى نطاق تخصص الاخصائى النفسى .. ان ما يستطيع الاخصائى النفسى تقديمه فى هذه المشكلة هو صورة أكثر وضوحا وبعدا عن التحيز لطبيعة المشكلات الدافعية المتعلقة بالموضوع .

ويختتم ريان وسميث ميثاقهما بقولهما « لعل المفروض فى الوضع المثالى أن تقوم الحكومة أو مؤسسات مستقلة بتمويل البحوث السيكلوجية الصناعية والاشراف عليها خاصة فى مجال الدوافع .. غير أن رغبة الادارة فى تمويل مثل تلك البحوث انما يعنى ببساطة انها قد اصبحت واعية بان كافة الاطراف تستفيد من معرفة الحقائق ومن الإجراءات المرتكزة على الحقائق .. وتلك علامة طيبة من جانب الادارة الحديثة أكثر منها علامة سيئة من جانب علم النفس الصناعى » .

واذا كان ذلك الميثاق يتحاشى بذكاء ترديد حجة معارضة العمال والراسماليين لعلم النفس الصناعى ، فانه يبرز بوضوح حجة جديدة مؤداها ضرورة التزام الاخصائى النفسي الصناعى بعدم التحيز للراسماليين الذين يدفعون له مرتبه وتكاليف بحوثه ، وتحضرنا فى هذا المقام عبارة غنية عن اى تعليق قالها براون خلال تصديه لمناقشة اتهام جورج التون مايو صاحب بحوث هاوثورن الشهيرة بانه اظهر تحيزا لصالح الادارة . قال براون « ان الرد الواضح على ذلك هو انه ما من سيكلوجى صناعى اظهر شيئا آخر خلاف ذلك .. ففى ظل الظروف التى تجرى فيها جميع البحوث الصناعية يكون مثل ذلك التحيز حتميا » .

أما القول بان عملية كالاختيار المهنى مثلا انها تخدم العمال والراسمالية معا ، فهو قول ظاهره الرحمة وباطنه العذاب كما يقولون . ان عملية الاختيار المهنى بالاسلوب الذى تتم به فى المجتمع الرأسمالى تعنى أن يتقدم الآلاف لشغل عدد محدود من الوظائف فيتم اختيار « أكفاهم » ويلقى ببقيتهم فى الطريق نهبا لجوع الفقر وتعاسة البطالة وتوتر البحث عن « فرصة » جديدة . أيمكن لساذج مهما بلغت سذاجته أن يتصور أن معاناة العامل لكل ذلك الشقاء انما تعنى حمايته من ضيق قد ينتابه ، واصابة قد يتعرض لها لو التحق بعمل هناك من هو أكفأ منه للقيام به .

خاتمة

ترى ما الذى يجدر بنا أن نفعله بذلك الركام الهائل من النتائج والادوات التى أسفرت عنها بحوث علم النفس الصناعى ؟ أنعتبرها جزءا من أجهزة الرأسمالية فى استغلال العمال ومن ثم نلقى بها فى اليم فرحين ؟ أم ترى نحتفظ بهـا كما هى معتبرين ألا علاقة للعلم ونتائجه بالمجتمع وطبقاته ؟

لعل قارئنا المحافظ الذى بدأ فى مستهل المقال متوجسا من العنوان الذى اخترناه له قد توقع ان ينتهى بنا الامر الى أن نولى ظهورنا لذلك العلم وننفض أيدينا من نتائجه وأدواته . ولعله رأى فى ذلك الموقف المتوقع ما يبرر له توجسه . وليس من شك فى أن قارئنا قد تسرع وأخطأ التقدير فى توجسه الاول وفى توقعه الاخير أيضا .

ان الكثير من النتائج التى توصل اليها علم النفس الصناعى تعد جزءا ثمينا ولا شك من تراث المعرفة الانسانية . واذا ما سلمنا بان الاشتراكية هى الوريث الشرعى لكافة ايجابيات الرأسمالية فان علم النفس الصناعى - شأنه شأن بقية العلوم - يعد ولا شك جزءا هاما من تلك الايجابيات . بل أن الاستفادة الحقيقية والتطوير الخلاق لعلم النفس الصناعى لا يمكن أن تتحقق - فيما نرى - الا فى ظل المجتمع الاشتراكى . ففى المجتمع الاشتراكى حيث يختفى الاستغلال الرأسمالى يمكن حقا للاخصائى النفسى أن يمارس عمله فى المصنع الذى يملكه الشعب بتجرد ونزاهة كاملتين . وفى المجتمع الاشتراكى حيث تختفى البطالة ، وتتساوى « فرص » العمل مع عدد المستعدين للعمل ، وحيث تلتزم دولة الشعب بتشغيل ابناء الشعب ، فى ذلك المجتمع وحده يصبح للتوجيه المهنى ، أو لمبدأ « الرجل المناسب فى المكان المناسب » معنى ثوريا انسانيا حقيقيا .

وعلى أى حال فان العلاقة بين علم النفس الصناعى وقضية الاشتراكية وكذلك الموقع الذى يحتله علم النفس الصناعى فى الدول النامية والاشتراكية تعد جميعا جديرة بتناول مستقل يوفيها حقها .

اللغة ونظرية السياق

د. على عزت

تعد مشاكل اللغة من المشاكل الرئيسية الهامة فى الدراسات الانسانية ان لم تعد أهمها على الاطلاق .
والتعريف الشائع للغة هو انها مرآة تعكس الفكر أو وسيلة للتعبير عن الافكار وتوصيلها أو تبادلها ، اذ يعرف هنرى سويت اللغة فى كتاب (مدخل تاريخ اللغة) بانها « التعبير عن الفكر عن طريق الاصوات اللغوية » كما يعرفها العالم الامريكى سابير فى كتابه (اللغة Language) بانها « وسيلة لتوصيل الافكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام رموز يستخدمها الفرد باختياره » ، وأحدث من ذلك كله تعريف العلامة جسبرش فى كتاب (فلسفة النحو) : « تكمن روح اللغة فى نوع من النشاط الانسانى ، نشاط من جانب فرد يجد فى افهام نفسه لشخص آخر ، ونشاط من جانب هذا الشخص الآخر بغرض فهم ما كان يجرى فى ذهن الشخص الاول . »

ولكن العالم الأنثروبولوجى مالينوفسكى(١) يرى أن هذا التعريف الشائع لا يعكس الواقع اللغوى ، اذ أيقن أثناء اشتغاله بأبحاث خاصة بسكان جزر التروبرياند فى البحار الجنوبية أن اللغة ليست مجرد أداة لتوصيل الافكار ، بل هى فى المكان الأول جزء من نشاط اجتماعى متسق ، وفى اللحظة التى تفصل فيها الكلمة عن سياق هذا النشاط الذى يغلفها أو عن سياق الموقف الذى تستخدم فيه تصبح كلمة جوفاء غير ذات مغزى ، لأن الألفاظ لا يمكن أن توجد فى فراغ.
وهو يدلك على ذلك بأن اللغة حين نشأت بين الشعوب البدائية لم تستخدم قط كمجرد مرآة للفكر المنعكس ، بل كانت فى استخداماتها البدائية عبارة عن رابطة أو حلقة اتصال فى النشاط الانسانى ، أى بمثابة وسيلة للعمل وليست كأداة للفكر والتمعن . ثم يسوق نتائج دراسته فى جزر التروبرياند مصداقا لذلك ، اذ وجد أنه من الصعب العثور على مرادفات لفظية حرفية لعبارات وتعبيرات كثيرة يستخدمها هؤلاء السكان ، وبخاصة فيما يتعلق بعاداتهم ودياناتهم ومعتقداتهم ، ووجد نفسه فى غمار ايجاد حل للمشاكل اللغوية التى صادفها يخرج بنظرية

---

(١) برونسلا مالينوفسكى (١٨٨٤ - ١٩٤٢) الذى قضى حياته فى انجلترا وبرز فى مجال علم الانثروبولوجيا أو الاجناس البشرية ، ومن أهم مؤلفاته كتاب «الحدائق المرجانية وسحرها» الذى نشر فى لندن عام ١٩٣٥ .

تتعلق بالمعنى واللغة أطلق عليها نظرية سياق الموقف Context of situation (١) وأوردها فى مقاله «مشكلة المعنى فى اللغات البدائية»(١٩٢٣) الذى نشره كملحق لكتاب « أوجون وريتشاردز » المعروف«معنى المعنى The Meaning of Meaning والذى يؤيد فيها نظرية أوجدن وريتشاردز الخاصة بالاتصال Communication ويركز فيها على اللغة كوسيلة للعمل لا كمقابل أو معادل للفكر .

يرى مالينوفسكى أنه ينبغى علينا أن نربط ما بين دراستنا للغة ودراستنا لأنواع النشاط الاجتماعى والانسانى الاخرى ، وأن نفسر دلالة كل لفظ أو عبارة داخل اطار السياق الحقيقى الذى تنتسب اليه ؛ واللغة بهذا المفهوم تعد نمطا من أنماط السلوك البشرى لا يؤدى مجرد وظيفة ثانوية ، بل يؤدى دورا وظيفيا خاصا به ، دورا فريدا لا يمكن أن يحل محله شىء آخر . والكلمات المنفردة هى فى الواقع تصورات لغوية لا وجود لها فى الحقيقة اذ أنها نتاج تحليل لغوى متطور، أما الحقيقة اللغوية فهى العبارة المنطوقة فى سياق موقف معين . ولذا يعتقد مالينوفسكى أنه من العسير ترجمة ألفاظ لغة ما الى لغة أخرى ، وكلما اتسعت الشقة بين ثقافتين متباينتين زادت الصعوبة فى العثور على مرادفات عبر هاتين الثقافتين . واذا أردنا تعريف الترجمة فى شىء من الدقة فانها اعادة خلق اللغة الأصلية الى لغة أخرى مختلفة تمام الاختلاف . ومن ناحية أخرى ليست الترجمة استبدال كلمة بكلمة ، بل هى بلا ريب ترجمة سياقات برمتها ، ويدلل على هذا بأمثلة بسيطة منها كلمة Sport و Gentleman و Fair play فى اللغة الانجليزية ، وهى كلمات يصعب ترجمتها الى لغة أجنبية ، وتصبح محاولة ترجمتها عبارة عن اعادة تصوير لها ؛ ذلك أن كل ثقافة من الثقافات المختلفة تتميز بنواح معينة لاتتوفر فى ثقافة المجتمعات الاخرى، فالرياضة فى انجلترا ، والموسيقى والرسم فى ايطاليا ، والحب فى فرنسا ، والاتجاهات الميتافيزيقية فى ألمانيا ، كلها سمات مميزة لهذه المجتمعات . وحتى الألفاظ التى تعبر عن القيم الاخلاقية أو الشخصية تتغير دلالاتها من مجتمع الى آخر ، حتى لو تشابهت هذه الألفاظ من حيث الصيغة . وبالاختصار فان كل لغة تتضمن ألفاظا وعبارات لا يمكن ترجمتها لأنها تتلاءم وترتبط بثقافتها ، وبثقافتها فحسب ، أى ترتبط بخلفيتها المادية المحسوسة من أدوات وأجهزة ووسائل ، وبنظمها الاجتماعية وبأخلاق أناسها وعاداتهم وقيمهم الخاصة بهم .

هذا الافتقار الى الترادف عبر اللغات هو أوضح ما يكون فى العبارات الاصطلاحية idioms . فالعبارات الشائعة فى اللغة العامية المصرية مثل « لا لى فى الطور ولا فى الطحين » ، «دايرة على حل شعرها» ، «بيض وشنا» ، «ورينى عرض اكتافك» ، «لا احم ولا دستور» ، «مية تحت تبن» ، «زيتنا فى دقيقنا» .. الخ لا يمكن فهمها أو ترجمتها الى لغة أخرى الا اذا أشرنا الى الحقائق الثقافية التى تكمن خلف هذه العبارات ، أى دون أن نضع هذه العبارات ، فى اطار سياقها الثقافى سواء كان هذا الاطار بمعناه الواسع أى مجتمع معين بنظمه وأفكاره وتقاليده ومعتقداته وأخلاقياته أو بمعناه الضيق أى موقف معين بمكوناته المميزة من ظروف وأشخاص وأحداث وأدوات ... الخ. والثقافة هنا ، كما ترى ، تستخدم فى أشمل معانيها ، فهى تتسع لتشمل ، الى جانب الألفاظ والعبارات المنطوقة ، تعبيرات الوجه والايماءات والاشارات وأنواع النشاط الجثمانى، والاشخاص الذين يسهمون فى هذه النشاطات أثناء تبادل العبارات، والأجهزة والوسائل المادية، واهتمامات الناس وقيمهم الأخلاقية والجمالية ، والتراث ، وغيرها مما ترتبط بهذه الألفاظ والعبارات ارتباطا وثيقا .

هذه العبارات الاصطلاحية تؤدى وظائف اجتماعية معينة ، ومثلها العبارات الثابتة أو « الكليشيهات » أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم « عبارات الروتين اليومى » التى تصاحب مواقف اجتماعية محددة مثل تبادل التحية ، والمجاملة ، وتقديم الهدايا ، والولائم والحفلات ، والتهنئة فى الأفراح وأعياد الميلاد ، والعزاء فى حالات الوفاة والخسارة والمرض والحوادث ، والتملق ، والنداء بالالقاب أو أسماء التدليل .. الخ . هذه العبارات هى بمثابة «مراسم» لفظية يقرها المجتمع ويعلق عليها أهمية كبيرة فى الرباط الاجتماعى بين الأفراد ، كما يوقع نوعا من العقاب الادبى على كل من يخالفها أو يخرج عنها . وتتميز هذه العبارات عن غيرها بما يلى :

أولا : امكان توقعها أو التنبؤ بها بسهولة لارتباطها بموقف معين ، كما أن الاجابة التى تستثيرها هذه العبارات هى اجابات محدودة

---

(١) آثرت هذا التعبير على عبارة (سياق الحال) الشائعة والتى تستخدم دون تعريف علمى محدد .

متعارف عليها بين أفراد المجتمع الواحد ، وبالتالى يمكن التنبؤ بهـا ، فعبارة «ازاى الحال ؟» أو «ازاى الصحة ؟» التى تتبادل فى مواقف التحية يمكن توقع الاجابة عليها بواحدة من العبارات : «الله يسلمك» ، «كويس الحمـد لله» ، « الله يحفظك » ٠٠الخ٠ فالعبارة واجابتها هنا يعتبران من قبيل المصاحبات اللغوية collocations ٠

ثانيا : نتيجتها أو أثرها الملزم ، بمعنى أن التفوه بعبارة من هذه العبارات يضع المخاطب أمام التزام أخلاقى بالرد باجابة لفظية معينة أو بواحدة من اجابات بديلة ، فاذا كنت مدعوا لزيارة عند بعض الأصدقاء أو المعارف ولم تطل جلستك ثم أردت الاستئذان فى الانصراف ، فان المتوقع طبقا لأنماط التقاليد الاجتماعية السائدة فى مجتمعنا أن يلح عليك المضيف ، ذكرا كان أم أنثى ، فى أن تجلس لفترة أخرى بعبارة مثل «نسه بدرى» أو « مش لسه بدرى ؟ » والمتوقع هنـا أن يرد الضيف بعبارة مثل «بدرى من عمرك» أو «معلهش أنا قعدت كفـاية» أو «حابقى آجى مرة ثانية» ٠ وقد يتبع هذا جلوسك لفترة أخرى أو انصرافك، أما اذا لم يحاول المضيف أن يدعوك لاطالة الجلوس فقد تعتبرها نوعا من «عدم اللباقة» أو نوعا من «الضيق» من رؤيتك قد تكون نتيجة عدم ترددك عليه مرة أخرى ؛ على حين أن مثـل هذا السلوك قـد لا يفسر على هذا الوجه فى مجتمعات أخرى كالمجتمع الانجليزى مثـلا ٠ وكذلك الحال مع عبارات كثيرة نسـتخدمها جميعا وتكون جزءا لا ينفصل من مراسم الزيارات والولائم والأفراح والمآتم ٠٠الخ٠ فى كل بيت من البيـوت المصرية مثـل :

١ ــ الضيف (عند تقديم الشراب أو الطعام): وليه التعب ده ؟

المضيف : تعبك راحة ، كله من خيرك ، كله فضلة خيرك ، دى حاجة مش قد المقام ، دى حاجة بسيطة ٠٠الخ ٠

٢ ــ أحد المدعوين فى حفل قران أو زفاف : مبروك ، مبروك جواز فلان (أو فلانة)

الداعى (أحـد أفـراد أهل العريس أو العروسة) : عقبـال عندك (أو عندكو) ، عقبال ماتفرح بابنك (أو بنتك) ، عقبال حجك (لسيد أو سيدة كبيرة فى السن) ٠٠ الخ ٠

ثالثا : توضيح الدور الاجتماعى الذى تقوم به هذه العبـارات بين الاطراف المشتركة ، ففى المجاملة مثلا نجد أن عبارات مثل «هى العين تعلى ع الحاجب ؟» أو «هو احنا قد المقام ؟» أو « هو احنا فى ديك الساعه ؟» ترتبط بموقف قد يكون فيه أحد الطرفين فى مركز اجتـماعى مميز عن الطرف الآخر ، وهو يطلب منه شيئا أو يتقدم اليه بعرض ما ، وليكن مثلا موظفا حكوميا كبيرا يطلب من أحد الـكتبة أن يزوج ابنته لابنه ، فلسوف يعتبر الكاتب ، أن مثل هـذا العرض «شرفا» له ، ومن ثـم يعبر عن موافقته فى نفس الوقت الذى يعترف فيه بمركزه الادنى بقوله مثلا «هو احنا قد المقـام ؟» أو « هو احنا فى ديك الساعة ؟ »

رابعا : التعبير فى وضـوح عن التقـاليد والعـادات والقيم الاخـلاقية والمعتقدات وعقلية الأفراد ومواقفهم من الحياة بوجه عام ٠ فالأمثلة التى أوردناها فى الفقرة السابقة تعبر عن مخلفات أو رواسب مجتمع طبقى وعن الأهمية التى لازال مجتمعنا يعلقها على المركز الاجتـماعى ٠ ونظرة واحدة على العبارات التى نستخدمها فى معظم هذه المواقف الاجتـماعية تكشف ، الى جانب أشياء أخرى ، عن قدسـية الروابط العائلية ، طبيعة التواضع والمجاملة والكرم والتودد ، مجتمع كان اقتصاده قائما أساسا على الزراعة وكانت تسوده فـروق طبقية حادة ، ومعتقـدات خاصة بالايمان بالقدرية والحظ والتفاؤل والتشاؤم ٠

وتصـبح الوظيفة الاجتماعية للغـة أكثر وضوحا فى ذلك الاستخدام الذى لا يهـدف من ورائه الى توصيل «معنى» أو «مغزى» أو «دلالة» لغوية معينة ، بل هى وظيفة اجتماعية بحتة حيث تتبادل اللغة بين أناس معينين فى مواقف معينة من الفلاحين حول نار مشتعلة أمام بيت من بيوت القرية أو فى حقـل من حقولها ، أو حين يتجمع بعض العمال أو البوابين فى المدينة عقب انتهائهم من أعمـالهم اليومية أو حين يسـتريحون بعض الوقت من عناء العمل يتجاذبون أطراف الحديث، أو حين « تدردش » بعض النسوة وهن يقمن بعمل يدوى كشـغل الابرة أو تنظيف الخضروات أو غسل الملابس ، وهو عمل يدوى لا صلة له بما يتفوهن به ٠ واننـا هنا نواجه نمطا آخر من أنمـاط الوظائف اللغوية تسـتخدم فيه اللغة استخداما لا علاقة له بما يحدث فى تلك اللحظة، أى أن معنى اللفظ أو العبـارة لا يمكن ربطه بسلوك المتحدث أو المسـتمع أو بالغرض الذى يعمل من أجله ، والا فما هو الغرض من عبارات

مثل «ازاى الصحة ؟» ، «الله ! انت هنا» ، «جاى منين ؟» ، «رايح فين ؟» ، «على فين ؟» «الجو عال النهاردة» ؛ مثل هذه العبارات يتبادلها الناس لا بغرض الاخبار أو التقرير أو الاستفهام او التعبير عن أى فكرة من الافكار ، بل هو نوع من الحديث تخلق فيه أواصر الاتصال والمشاركة عن طريق مجرد تبادل الالفاظ التى لا تثير بالضرورة تفكيرا فى عقل المستمع • مثل هذا النوع من الاستخدام اللغوى يطلق عليه ما لينوفسكى اسم Phatic communion • واللغة هنا ، مرة أخرى ، لا تستخدم كوسيلة لنقل الفكر ، بل لمجرد خلق هذا الجو الاجتماعي والمشاركة الشخصية بين هؤلاء الناس ، والموقف هنا يخلقه تبادل العبارات والمشاعر التى تشكل نوعا من التجمع البهيج المستحب عن طريق الأخذ والعطاء فى العبارات التى تكون قوام أى «دردشة» • ويمكن القول بأن الموقف هنا يتكون فى الواقع مما يحدث لغويا فقط ، أى أنه موقف مشبع من الناحية اللغوية •

وعلى العكس من ذلك ، تجد اللغة ذروة أثرها العملى •

١ ـ اما بطريقة غير مباشرة فى الوظائف الروحية والدينية والخاصة بالمعتقدات السائدة فى مجتمع ما ، مثل العبارات التى تصاحب العمليات السحرية وطرد الشياطين وصب اللعنات واحلال البركات فى المجتمعات البدائية أو المتخلفة ، وكذا فى العبارات المقدسة التى تصاحب المناسبات الدينية والصلوات والأدعية ، وحتى فى العبارات الخاصة بالمعتقدات الروحية مثل التفاؤل والتشاؤم فى مجتمعنا ؛ ذلك أن هذه العبارات تحرك قوى روحية أو تصبح شبه قانونية حين ترتبط بمقدسات اجتماعية مثل الزواج والطلاق والبنوة ••الخ•

٢ ـ واما بطريقة غير مباشرة فى المعارك واصدار الأوامر والتعليمات وصيحات الاستغاثة، فمجرد لفظ أو عبارة أو نداء فى مثل هذه المواقف كفيل بتغيير مجرى الأحداث أو الأفعال •

ومجمل القول ، يرى مالينوفسكى أن فصل الناحية اللغوية لمثل تلك العبارات عن السياق الاجتماعى والثقافى هو تيبس لكل من علم اللغويات وعلم الاجتماع على حد سواء ، فاللفظ بالنسبة له هو عمل ذو قوة وفاعلية لا تقل عن أى عمل يدوى ، أو هو مؤثر يدفع للفعل ، مؤثر يرتبط ارتباطا قويا بالموقف الذى يحدث فيه ، أى بالناس والأشياء التى يتعاملون بها ؛ وهذا مما حدا بمالينوفسكى أن يقول عبارته المأثورة فى مقاله « مشكلة المعنى فى اللغات البدائية » الذى سبق الاشارة اليه :

« الكلام والموقف مرتبطان ببعضهما ارتباطا لا ينفصم ، وسياق الموقف لا غنى عنه لفهم الألفاظ • »

وقد نادى مالينوفسكى بتطبيق نظرية «سياق الموقف» هذه لا فى الدراسات الخاصة بعلم اللغويات فحسب ، بل من حيث الشروط العامة التى تستخدم فيها اللغة بوجه عام ، بمعنى أن دراسة أى لغة من اللغات التى ينطق بها شعب ما يعيش فى ظروف تختلف عن ظروفنا ويمتلك زمام ثقافة أو حضارة متباينة عن ثقافتنا أو حضارتنا ينبغى أن يصاحبها دراسة الحضارة والثقافة والبيئة التى يعيش فيها أفراد هذا الشعب ، ولذا فان دراسة معنى لفظ أو عبارة لا تتأتى من مجرد التأمل السلبى لهذا اللفظ أو العبارة ، بل نتيجة تحليل مجموع استخداماتها داخل اطار سياق ثقافى معين •

وتجد هذه النظرية الخاصة بمالينوفسكى صدى فى كتابات الفيلسوف ل• فتجنشتين (١) الذى يقول فى كتابه «أبحاث فلسفية Philos. Investigation» : « تكمن معانى الألفاظ فى استخدامها •• وليس فى مقدور المرء أن يحدس كيف تستخدم لفظة ما ، بل عليه أن ينظر الى استعمالها ، ويتعلم من ذلك•» ثم يشبه استخدام الأنماط المختلفة من اللغة فى السلوك الخاص بالكلام ، يشبهه بالألعاب المختلفة التى تتحكم فيها قواعد معينة فيقول « ان السؤال : « ما هى الكلمة فى الواقع ؟ » يشبه تماما سؤال « ما هى قطعة الشطرنج ؟ » » كما يقول «اللغة عبارة عن مجموعة من الالعاب ذات قواعد أو عادات معينة»•

وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلا لدى عبارة «سياق الموقف» التى استحدثها مالينوفسكى لنرى أثرها فى دراسة علم اللغويات ، ذلك أن هذه العبارة قد فتحت آفاقا فسيحة فى مدرسة علم اللغويات الحديث ، وبخاصة فى انجلترا ، اذ

---

(١) لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) الذى خلفت كتاباته اثرا كبيرا فى معظم الفلاسفة المعاصرين من ذوى الاتجاهات الوضعية او التحليلية او التجريبية المنطقية .

تناولها فيرث Firth (١) مؤسس هذه المدرسة فى الأربعينات من هذا القرن ووظفها لصالح هذا العلم ، ثم جعل دراسة اللغة فى اطارها الاجتماعى احدى العلامات المميزة لمدرسة اللغويات الانجليزية منفصلا بذلك عن مدرسة اللغويات الأمريكية التى سبقتها على يد ليونارد بلومفيلد وادوارد سابير فى أوائل الثلاثينات • وقد وجد فيرث فى هذه النظرية اطارا مناسبا تنتظم فيه العناصر الاجتماعية التى تضم الأشخاص والأدوات والأحداث ، الى جانب عنصر اللغة الذى تقوم بينه وبين هذه العناصر الاخرى علاقات وتفاعلات هامة لا يمكن اغفالها عند دراسة الاحداث اللغوية حيث أن اللغة ظاهرة اجتماعية فى المقام الأول •

ولكن الواقع أن كلا من مالينوفسكى وفيرث يستخدمان هذه النظرية بطريقه مختلفه ، ويرجع هذا بالضرورة الى ان مالينوفسكى كان عالما انثروبولوجيا أفضت به دراساته للاجناس البشرية الى اهتمامه العارض باللغة ، بينما كان فيرث عالما لغويا مهتما بالثقافة الانسانية بالدرجة التى تعينه على تكوين نظرية لغوية • فسياق الموقف الخاص بمالينوفسكى يتألف من الملامح الواقعية الفعلية التى ترتبط بالبيئة الثقافية والطبيعية التى حدث فيها الموقف ، مما أدى الى اتهامه « بالتخصصية » وافتقاره الى «التعميم» ، بمعنى أن كل عبارة ينبغى أن تتناول على حدة ، وبالتالى تستبعد النظريات العامة «للمعنى» • ولذا يأخذ عليه فيرث أن اتجاهه فى تطبيق فكرة « سياق الموقف » يعد اتجاها براجماتيا ، اذ أنه خلط بين ما يمكن أن يكون «اطارا نظريا» وبين الأحداث العملية نفسها التى يصح أن تؤخذ على أنها مجرد أمثلة نموذجية لهذا الاستخدام اللغوى أو ذاك •

أما « سياق الموقف » بالنسبة لفيرث فهو عبارة عن «اطار منهجى» يمكن تطبيقه بوجه عام على الأحداث اللغوية ، وهو مجموعة مترابطة من الأجزاء يمكن تناولها على مستوى يختلف عن مستوى الأبواب النحوية وان كانت لها نفس الطبيعة المجردة • ويقترح فيرث على اللغويين أن ينحوا فى دراستهم للظواهر اللغوية نحو تقصى العلاقات الداخلية لسياقات الموقف على هذا النحو :

(أ) دراسة السمات المميزة للأشخاص والشخصيات التى تساهم فى سياق ما ، وتقتصر الدراسة بالطبع على السمات التى لها علاقة بهذا الموقف ، مثل :

١ ــ الاحداث اللغوية أو الكلامية التى ينطق بها المشتركون فى الموقف •

٢ ــ الاحداث غير اللغوية التى تصدر عن المشتركين (مثل الاشارات والايماءات وتعبيرات الوجه والضحك والصمت ...الخ) •

(ب) دراسة الأشياء والأدوات ذات العلاقة بالموقف

(ج) أثر أو نتيجة الحدث اللغوى •

ولنضرب مثالا أو مثالين نوضح بهما هذه النظرية فى دراسة المعنى • فاذا تأملنا عبارة «الله يعوض عليك» نجدها تستخدم فى لبنان فى موقف يختلف عن الموقف الذى تستخدم فيه فى مصر على النحو التالى : (مستخدما بعض عناصر «السياق» السالف ذكرها) :

فى لبنان :

(أ) بائع ومشترى (س و ص)

١ ــ ص يطلب شراء سلعة ما من س ويدفع ثمنها •

٢ ــ س يناوله السلعة ويقبض الثمن قائلا « الله يعوض عليك » •

(ب) محل أو مكان للبيع •

(ج) ينصرف ص على أثر الكلام •

فى مصر :

(أ) شخصان متعارفان س و ص • نمى الى علم س أن ص فى غاية التأثر والحزن بسبب فقده لشىء عزيز •

١ ــ يحاول س أن يسرى عن ص ويشاركه وجدانيا بقوله « الله يعوض عليك » ، وقد يتبعها بعبارة أخرى مثل « ماتزعلش نفسك » أو « كلنا لها » •

٢ ــ ص يصمت أو يرد بعبارة مثل « الحمد لله » أو « كله كويس » •

(ب) خسارة كبيرة وقعت أو شخص قريب أو عزيز لدى ص قد توفى •

وقد لا تتوفر كل هذه العناصر فى «السياق» فقد يكون عنصرا واحدا أو أكثر هو الجدير

---

(١) ج.ر. فيرث الذى كان رئيسا لقسم اللغويات بمدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ، وقد توفى سنة ١٩٦٠ • وله أبحاث وكتابات هامة من اللغويات •

بالاهتمام . فمثلا اذا سألك أحد معارفك « رايح فين ؟ » وكانت الاجابة «رايح مصر» فان أهم عنصر هنا في السياق هو مكان الكلام ، فاذا كان في الاسكندرية مثلا أو في الزقازيق فان معنى ذلك أنك مسافر الى القاهرة ، أما اذا كان مكان الكلام دمشق أو بيروت فان معنى ذلك أنك مسافر الى الجمهورية العربية المتحدة ، وقد يتبع هذا أن يسألك السائل «رايح القاهرة ولا اسكندرية؟»(١)

ونستنتج من ذلك أنه ليس ثمة « معنى مطلق » لكثير من الألفاظ والعبارات ، انما يختلف معناها باختلاف الموقف الذى تستخدم فيه ؛ تأمل مثلا استخدام كلمة « أ ب » في مجتمعنا المصرى :

في بعض قرى الوجه البحرى :

« يابا » (مخاطبا والدك أو صهرك)

« يابا على » (مخاطبا عمك)

« يابا الحاج على » (مخاطبا اما قريبا لك يكبرك في السن أو صديقا من أصدقاء العائلة المقربين)

« يابا الحاج على يابو حسن » (شاب يافع يخاطب صديقا من أصدقاء العائلة المقربين الذين يكبرونه في السن)

في الوجه القبلى :

« محمد أبو حسن » (أى محمد ابن حسن)

في القاهرة وغيرها :

« محمد أبو حسن » (أى محمد والد حسن)

في الكنية وأسماء التدليل :

أبو على ، أبو حجاج ، أبو خليل ، أبو عفان، أبو حنفى ، أبو داوود ..الخ.

في بعض التسميات :

أبو دراع ، أبو راسين ، أبو رجل مسلوخة، أبو جلمبو ..الخ .

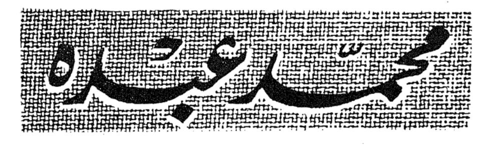
فأين اذن « المعنى المطلق » الذى تتميز به كلمة « أ ب » ، وكيف يفهم الاجنبى مثلا «معنى» هذه الكلمة ان لم نوضح العلاقة بين الاشخاص الذين يستخدمونها ، وكذا القيم الاجتماعية التى تنطوى عليها هذه العلاقة ؟

وهكذا اذا نحن لم نغفل دراسة السياق في علم اللغويات لأصبح علما يهتم بحق باللغة كسلوك انسانى ذى مغزى في مجتمع من المجتمعات ، وليس مجرد اشارات أو رموز صوتية أو مكتوبة متعارف عليها بين الناس . ولقد ساهم مالينوفسكى وفيرث بهذا في تشجيع الباحث اللغوى حين يقدم على دراسة اللغة من الناحية النحوية والصوتية واللفظية ألا يهمل « الموقف » بخصوصه ونظمه وعاداته ، وأصبحت نظرية الوظائف أو الاستعمالات اللغوية في سياقات المواقف من أهم النظريات التى ساهم بها هذان العالمان في دراسة المعنى في اللغة ، تلك الدراسة التى لا زالت تشكل عقبة كؤود في دراسة الظواهر اللغوية المختلفة دراسة علمية قائمة على شواهد وأسانيد ملموسة ، وفي ذلك يقول بلومفيلد في كتابه « اللغة » :

« ان تبيان المعانى هو .. نقطة الضعف في دراسة اللغة ، ولسوف يظل هكذا حتى تقطع المعرفة الانسانية شوطا طويلا في التقدم فيما وراء حالتها الراهنة » .

---

(١) اقتبست هذين المثلين بتصرف من كتاب «المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث» تأليف د. محمد أحمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ؛ ص ص ١٥ — ١٧ .



بين العقل والوجدان

سعد عبد العزيز

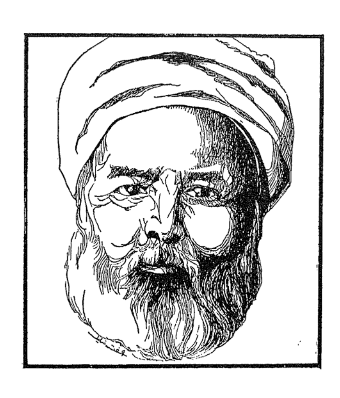
هنــــاك نوع من المفكرين يمكن أن نتعرف على حقيقة افكاره ، وتصوراته ، لو أننا أمعنا النظر فى طبيعة حياته ، وما تنطوى عليــه من خبرات وتجارب ، وأحداث ، فحياته انمــــا هى فكره ، وقيمه ، ومعتقداته وهى تلك الخيوط التى يتألف منها نسيج شخصيته .

ويعد «محمد عبده» نموذجا حيا لذلك الطراز من المفكرين .. فهو أصدق تعبير عن تلك المؤثرات التى امتصها من حياته الريفية ، والحضرية على حد سواء .

فمعروف أنه قد عاش تجربتين من الحياة .. تجربة الحياة فى القرية ، وتجربة الحياة فى المدينة .. ويمكن أن نؤكد أنه من خلال هاتين التجربتين استطاع أن يستلهم وعيه ، ورؤيته ، ومعاييره ، وبالتالى استطاع أن يخلق اتجاها فكريا جديدا فريدا فى نوعه .. انه ذلك الاتجاه الذى لا يعدو أن يكون مزيجا من الفكر والوجدان .. ففيــــه يتعانق العقل بالروح ، والادراك الظاهرى بالادراك الصوفى الباطنى .

ولا غرابة فى ذلك ، فهو هنا يعبر عن طبيعـة تكوينه النفسى ، والذهنى ، والاجتماعى ، فقـد كانت نشأته الاولى نشأة دينيـة صرفة .. ففى قرية « محلة نصر » ، وهى احدى قرى البحيرة ، ولد « محمد عبده » فكانت فرحة أبيه بمـولده بالغة ، وقد عبر عن فرحته حين أعلن على الملأ أنه قد نذر وليده لطلب العلم .. وتمنى أن يراه من كبار العلماء والفقهاء ، فذلك خير له ، لأن « من يرد الله به خيرا فليفقهه فى الدين » .

ويهمنا أن نذكر ان أغلب سكان قريته ، من أجداده الذين لا يعرفون فى حياتهم سوى العمل فى الزراعة ، وعبادة الله ، ولقد كانت مساكنهم ـ فيما مضى ـ من الخيام ، وما أن حل بهم شيخ يدعى « عبد الملك » حتى اتخذوه وليا لهم ، فقد راحوا ينسبون اليـــه الكرامات .. ولما توفى أقاموا له قبة ، وجعلوا مساكنهم من حولهـــا ، وتحلقت البيوت بكثرة حول قبـــة ذلك الشيخ حتى تألفت القرية من مجموعها .. وذلك يدل بوضوح على المظهر الدينى للقرية ، والذى كانت تتميز به أسرة محمد عبده على وجه الخصوص.. وكانت هذه الاسرة تغالى فى الاعراب عن تقاليدها الدينية ، وذلك باختيار اسماء أفرادها من الاسماء الدينية ، فمنهم من يسمى بمحمد ، وابراهيم ، وعلى ، وعثمان ، ودرويش ، وكان صاحب هذا الاسم الاخير من أهل التصوف ، وكانت له رحلات الى صحراء ليبيا ، ولقد تتلمذ محمد عبده على يديه ـ فيما بعد ـ فكان أول أستاذ يهديه طريق الرشد ، وطريق التصوف الصحيح .



م عبده

لقد لمس الوالد ذكاء ابنه المبكر ، حين أبدى تفوقا ملحوظا فى المرحلة الاولى من التعليم ، فقد أذهله أن يجيد القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن فى مدة لا تتجاوز سنتين ، الامر الذى جعله يقرر انتقاله الى طنطا ليتعلم فى « الجامع الاحمـدى » تجويد القرآن ، وقواعد اللغة العربية .. لكن سرعان ما يصدم الوالد حين يجد ابنه يتـوقف فجأة عن مواصلة تعليمه ، معلنا سـخطه على أساتذته الذين لا هدف لهم الا تلقين التلاميـذ تلك المصطلحات الفقهية الغير مفهـومة .. وحين أدركه اليأس من النجاح ، انقطـع عن الدرس ، ولاذ بالفرار ، متوجها الى بلدة « كنيسة أورين » حتى يتلافى لقاء والده الذى تميز بشدة بأسه ، وهناك التقى بأقارب والده ، وقضى معهم خمسة عشر يوما ، كان فيها يعانى أزمة نفسية حادة بسبب فشله الذريع فى التعليم ، الامر الذى جعله يفكر فى الاسـتقرار فى بلدته ويكتفى بالعمل كملاحظ للزراعة كبقية أقاربه . **لكن ما أن التقى بأحد أخوال أبيه وهو الشيخ درويش خضر ، حتى تغير كل شيء . فقد كان شيخا صوفيا ياخذ بالطريقة الشاذلية ، وكان على دراية واسـعة بنصوص القرآن ، وفهم معانيهـا ..** فليس غريبا أن يكون المعلم الحقيقى الذى انتشل محمد عبده من أزمته التى كادت تقضى عليه .. فقد جاءه ــ بادىء ذى بدء ــ وبيده كتاب يضم مجموعة من الرسائل كتبها الشيخ محمد المدنى الى بعض مريديه ، وقد سأله أن يقرأ له فيها شيئا لضعف بصره ، فما كان منه الا أن ألقى بالكتاب بعيدا ، وهو فى حال من الغضب ، وقد راح يلعن القراءة ومن يشتغل بها ، لكن الشيخ ظل يهـدىء من روعه ، ويعـامله برفق ومودة ، حتى أطاعه . وما أن تناول الكتاب وأخذ يقرأ بضعة أسطر حتى استوقفه ، واندفع يفسر له معانى ما يقرأ بأسلوب واضح بسيط لم يعرفه من قبل .. ومنذ تلك اللحظة بدأ الشاب يتعاطف معه ، وينجذب الى أحاديثه الشيقة المفيدة ، **فقد اكتشف أن هناك فهما متبادلا بينهما ، وأن شعورا بالاطمئنـان يربط كلا منهما بالآخر ..** وتكرر لقاؤهما أكثر من مرة حتى توطدت بينهما أواصر الصداقة . وهنـا أحس محمد عبده أنه قد ولد من جديد ، **فقد انزاح عنه ذلك الكابوس الذى كاد يخنقه ، وأحس أن هناك عالما جديدا من الوعى والصفاء قد انفتح أمامه ، فكان عليـه أن ينتمى الى ذلك العالم الذى أمكن أن يكتشف نفسه من خلاله ..** أنظراليه وهو يقول فى مقال بعنوان نشأتى وتربيتى «كانت هذه الرسائل التى قرأتها للاستاذ تحتوى على شىء من المعارف الصوفية ، وكثير من كلامهم فى آداب النفس وترويضـها على مكارم الاخلاق ، وتطهيرها من دنس الرذائل ، وتزهيدها

فى الباطل من مظاهر هذه الحياة ٠٠ ولم يأت على اليوم الخامس الا وقد صار أبغض شىء الى ما كنت أحبه من لهو ولعب ، وفخفخـــة ، وزهو ، وعاد أحب شىء الى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم ، وكرهت أولئك الشبان الذين كانوا يدعوننى الى ما كنت أحب ، ويزهدوننى فى عشرة الشـــيخ درويش ، فكنت لا أحتمل أن أرى واحدا منهم ، بل أفر من لقائهم جميعا كما يفر الســـليم من الاجرب ٠٠ وفى اليوم السابع سألت الشيخ : ما هى طريقتكم ؟ فقال طريقتنا الاسلام ، فقلت أو ليس كل هؤلاء الناس بمسلمين ؟

قال : لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الامر ، ولما سمعتهم بالله كاذبين بسبب أو بغير سبب ٠٠ **لقد كانت هذه الكلمات كأنهـا نار أحرقت جميع ما كان عندى من المتاع القديم ٠٠ متاع تلك الدعاوى الباطلة ، والمزاعم الفاسدة متاع الغرور** ٠٠ وسألته : ما وردكم الذى يتلى فى الخلوات أو عقب الصلوات ؟ فقال : لاورد لنا سوى القرآن ٠٠ تقرأ بعد كل صلاة أربعة أرباع مع الفهم والتدبر ٠ قلت أنى لى أن أفهم القرآن ولم أتعلم شيئا ؟ فقال : أقرأ معك ، ويكفيك أن تفهم الجملة وببركتها يفيض الله عليك التفصيل ٠٠ وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن ، فلم تمض على بضعة أيام الا وقد رأيتنى أطير بنفسى فى عالم آخر غير الذى كنت أعهـــد ، واتسع لى ما كان ضيقا ، وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيرا ٠٠ وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق لى الا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس ، ولم أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت نفسى اليـــه الا الشيخ « درويش خضر » الذى أخرجنى من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد ٠٠ هذا هو الاثر الذى وجدته فى نفسى من صحبة أحد أقاربى وهو الشيخ درويش الذى كان بحق مفتاح سعادتى » ٠

من ذلك يتبين لنا الى أى حد استطاع الشيخ « درويش خضر » أن يغير من حيـــاة « رائد الاصلاح » فقد فطن ، من أول لقاء ، ما يتميز به من ذكاء ، ونبوغ وشفافية ، وسرعان ما تنبأ بأن هذا الشخص يمكن أن يصبح ذا شأن كبير فى حياتنا الدينية والاجتماعيـــة ، الامر الذى جعله يصبر على غضبه ونزقه ، فلم يتألم حين أعرض عنه ، ولم يضجر حين تركه وانهمك فى اللعب واللهو ، وانما راح يروض دوافعه الجامحـــــه ، ويسوسه حتى أسلم له قياده فى النهـــاية ٠ **فليس غريبا أن يتحول على يديه تحولا غريبا مثيرا فقد صار واحدا من مريديه ، منتميا الى الطريقة الشـــاذلية التى يتبعهـــا ذلك الشـــيخ** ٠٠ والحق أنه كان فى ذلك يستجيب لطبيعة البيئة التى نشأ فيها ، فهى تمتاز ــ كما أشرنا سلفا ــ بطابعها الدينى الصوفى ٠٠ فحتى نظام البيوت الذى شيدت به قد أقيم بايحـــاء دينى ، حيث التفت حول ضريح الشيخ (عبد الملك) تبركا به٠ ولم تنقطع علاقة درويش خضر بمحمد عبده حين رحل عن القرية ليلتحق بالازهر ، ذلك لانهـــا كانت أشبه بعلاقة الشيخ بالمريد (1) ٠٠ فقـــد كان يفضى اليه ــ حين يلتقى به ــ بدقائق أحواله الشعورية ، وما يعتريه أحيانا من ضيق، ومخاوف وشكوك ٠ وكان الشيخ دائما يخفف عنه ويعمل على شفائه من أزماته ومتاعبه ، مســـتخدما فى ذلك طريقة الايحاء حينا ، والاقناع المنطقى حينا آخر ٠ وكان يوصيه بأن يقبل على العبادة بقلب يخفق بحب الله ويتشوق اليه ، ذلك لأن «الحب» هو الوسيلة التى يتوسل بها المتصوف للوصول الى الله ، والفناء ذاته ٠٠ ومن ثم فقد تطبع محمد عبده ــ فى تلك الفترة ــ بخصال المتصوفة فصار دائم التفكير والتأمل ، وأخذ ينهمك فى تجارب انفعالية ، وفى رياضيات ومجـــاهدات بدنية ، وروحية ، ولقد كان ينظر الى النفس على أنهـــا أمارة بالسوء ، **وهو هنا يتفق مع (الغزالى) فى تعريفه للنفس حيث يقول : « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانســـان » ، الامر الذى جعل محمد عبده ينادى بأنه لابد من مجاهدة النفس وكسرها ٠٠ أما الروح فقد كان ينظر اليهـــا على أنها نقيض النفس ، فهى محل الاخلاق الحميدة ، وهى مبدأ الحياة ، وهى لطيفة، نقية ، متحررة من سلطان النفس واغلال الحس وهى مصدر جميع مظاهر الانســـــان الحيوية ،** وفى رأيه أن العقول تعجز عن ادراك الروح ذلك لان الروح من أمر الله ٠٠ كذلك كان ينظر الى القلب على أنه منبع المعرفة ، فهو أساس الادراك، وهو منبع الحدس والشعور ٠

---

(1) المريد من له ارادة «والارادة عند الصوفية هى ترك ماعتاد عليه الناس من الركون الى الشهوة ، واتباع الهوى ، واخلاد الى الغفلة ٠ فصار ترك هذه الصـــفات الدميمة دالا على الارادة ، والتارك لها مريدا» ٠ راجع «الرسالة القشيرية» فى علم التصـــوف ، طبعـة مصطفى الحلبى ، ص ٩٢ ٠

تلك هى ملامح التجربة الصوفية التى عاشها محمد عبده ، ولتى تعلم فى ضوئها ، أن يغفل الجانب الظاهرى للوجود ، وأن ينظر اليه نظرة باطنية ، ومن هنا تحولت رؤيته من الخارج الى الداخل ، ومن ثم كان يرى أن المؤمن الحق انما هو الذى لا يكتفى بالاخذ بالشكل الظاهرى للدين الممثل فى العبادات ، والفروض ، والشعائر الخارجية من صوم وصلاة وحج ، وانما نجده هو الذى يستغل بصيرته فى الكشف عن حقيقة الدين ، وما تنطوى عليه من معان ، وخفايا واسرار .

واذا كان الشيخ درويش قد طبع محمد عبده بالطابع الصوفى ، واعاد اليه وعيه ، وطمأنينته، بعد أن ضل الطريق ، وأقعده اليأس عن مواصلة تعليمه ، فاستطاع أن يوقظ فيه طاقاته الوجدانية والشعورية ، واستطاع أن يوطنه على حياة مثالية تنأى عن شوائب الواقع ، وما يعج به من صراعات وأحداث ومشاكل - ، فقد أدرك محمد عبده - بالرغم من ذلك أنه لن يستطيع أن يحقق أهدافه ومثله الا اذا قذف بنفسه فى خضم الحياة : فهو الآن فى حاجة الى وعى جديد ، وعى تمتزج فيه اليقظة الذهنية بوقدة الانفعال . وسرعان ما عثر على ضالته حين التقى بأستاذه النابغة جمال الدين الافغانى الذى كان أول من أخرجه من عزلته ، وعزوفه عن الناس، فراح يستنهض همته، وينبهه الى خطورة الانطواء ، والاسراف فى الزهد وعدم الاكتراث بمشاكل الحياة ، فذلك لا يتوافق وطبيعة الاسلام الذى ينهىعن الرهبنة، ويستهجن الضعف والاستكانة والخمول ، ولقد أخذ يبصره بأمور فى الحياة كانت غائبة عنه ، ويفتح له آفاقا جديدة فى عالم الادراك ، ويوضح له أهمية العقل ودوره الفعال فى مساندة العقيدة وتدعيمها ، ودرء الشبهات والشكوك عنها ، ولقد لفت نظره الى قيمة العمل ، وكيف أنه مكمل للعبادة ، فيجب أن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبدا ، وفى هذا الصدد يقول : « أنا لا أفهم معنى لقولهم الفناء فى الله .. ان الفناء يكون فى خلق الله : تعليمهم وتوعيتهم ، وتنبيههم الى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » .

وجدير بالذكر ان « الافغاني » كان يعى تماما طبيعة تلميذه ، وكيف أنه ينزع الى التفرد والاستقلال فلم يشأ أن يطبعه بطابعه ، أو يجعله على شاكلته حتى لا يصبح تابعا مقلدا جامدا يثبت على نمط واحد ، ومن هنا ، أخذ يعزز فيه الثقة بالنفس ، والاعتداد بشخصيته ، والاهتداء بعقله فى توليد الافكار دون الاعتماد على الافكار السابقة المتوارثة .

لقد حضر محمد عبده على استاذه دروسا نافعة فى كتب المنطق ، والحكمة ، وأصول الدين ولم تمض على صحبته للأفغانى الاسنتان حتى صار مفكرا نابها ، ومؤلفا جريئا ، يكتب عن المتكلمين ، والفلاسفة ، والمتصوفة ، ولم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين حين أحاط بتلك الموضوعات احاطة واسعة ، وفوق ذلك ، فقد أخذ ينشر مقالاته فى جريدة الاهرام منذ بداية نشأتها عام ١٨٧٦ ، **حيث كان يجهر بآرائه الجريئة فى مجال الاصلاح ، ومحاربة الجمود ، والاخذ بالعلوم الحديثة ، والاستناد الى أحكام العقل فى قضايا الدين والحياة** ، ولقد أحدث نشر تلك المقالات ردود فعل سيئة لدى الجامدين من شيوخ الازهر ، فأرادوا أن يضطهدوه فى امتحان الشهادة العالمية ، لولا أن انقذه شيخ الازهر محمد المهدى العباسى، الذى كان رئيسا للجنة الامتحان، فنال درجة العالمية فى عام ١٨٧٧ ، وقد زاده هذا الموقف الذى انتصر فيه على خصومه ثقة وقوة وحماسا فى العمل من أجل تحقيق دعوته الاصلاحية . **فرأيناه ينادى بتحرير الفكر من قيد التقليد، ذلك لأنالتقليد يجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فيحجب عنا الرؤية الحقيقية للاشياء ، ورأيناه يدعو الى فهم الدين فى ضوء الموازين العقلية وعدم تقبل آراء الآخرين دون أن تستند على دليل منطقى . يقول فى صفحة ١٦٣ من كتاب: «الاسلام دين العلم والمدنية»** : « ان المقلد يكون دائما أحط حالا وأخس منزلة من المقلد فالمقلد انما ينظر من عمل المقلد الى ظاهره ، ولا يدرى سره ، ولا ما بنى عليه .. فهو يعمل على غير نظام ، ويأخذ الامر لا على قاعدة ، ولذلك سقط المسلمون فى شر مما كان عليه مقلدوهم ، لاسيما أنهم قد خلطوا فى التقليد ، وأضافوا الى دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه .. » لقد كان التقليد فى نظره سببا من أسباب تخلفنا وجمود حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية .. فلا غرابة أن نجد « مفكرنا العظيم » يصف المقلد أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال .. وفى مقابل ذلك نراه يشيد بالاجتهاد الذى ينبغى أن تفتح أبوابه لجميع المشاكل التى تثيرها ظروفالحياة المتجددة ،المتغيرة باستمرار . ومن هنا كان ينظر الى الوجود على أنه تغير وتحول ، وصيرورة ، وبالتالى فهو حركة دائبة ، وتطور متصل ، واذا كان ذلك كذلك ، فعلى المفكر أن يلاحق تلك الحركة ، وأن يواكب

ذلك التطور دائما وأبدا .. وينظر محمد عبده الى الاسلام على أنه دين متطور ، يلائم روح كل عصر ، ويتوافق مع كل تقدم وتمدين ، فهو لايقف حجرة عثرة في سبيل التمدن والتحضر ، وانما يعمل على تهذيبه وتنقيته من الشوائب ، أنظر اليه وهو يتصدى بالهجوم على أعداء العقيدة من الجامدين الخامدين في صفحة ١٤٨ من كتاب « الاسلام دين العلم والمدنية » : « يقول أولئك الجامدون : ان الزمان قد أقبل على آخره ، وأن الساعة أوشكت أن تقوم ، وأن ما وقع فيه الناس من الفساد ، وما منى به الدين من الكساد ، وما عرض عليه من العلل ، وما نراه فيه من الخلل انما هو أعراض الشيخوخة ، والهدم ، فلا فائدة في السعي ، ولا ثمرة للعمل ، فلا حركة الا الى العدم ، ولا يصح أن يمتد بصرنا الا الى العدم ، ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العدم .

هؤلاء حقدة الجهل ، وأعوان اليأس .. ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ » .

لقد ظل محمد عبده ، يناضل من أجل تخليص المسلمين من الخرافات والخزعبلات والبدع ، تلك الآفات التي جعلتهم في حال من التخلف والتقاعس والضعف .. ورغم أنه ظل متصوفا حتى النهاية الا أنه كان يؤسيه أن يجد المتصوفة يحيدون عن طريقهم الصحيح ، فقد لاحظ أنهم يسرفون في احتقار الدنيا ، وينصرفون عن شواغل المعيشة، ظنا منهم أن التصوف انما هو ضرب من الدروشة وذلك ما يتنافى وروح الاسلام وأصوله الراسخة .. يقول في كتاب « الاسلام والنصرانية » صفحة ٧٩ : « ان المؤمن عليه ألا يغلو في طلب الآخرة ، فبذلك يهلك دنياه ، وينسى نفسه منها .. فالآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا في الدنيا ، قال تعالى : واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسى نصيبك من الدنيا » .

كان « مصلحنا العظيم » يؤمن بأن للاسلام أصول ينبغي أن نلتزم بها ، وهو يرى أن النظر العقلي انما يعد الاصل الاول للاسلام .. وليس العقل في نظره هو أداة الادراك التي يمكن عن طريقها تجريد الاشياء في أشكال جامدة ،ومفاهيم ثابتة فحسب ، وانما هو أيضا القوة العارفة التي نستجلي بها الحق من الباطل والتي نكشف بها عن كل ما هو حقيقي في العالم كما نتمكن في ضوئها، أن نولد البراهين ، والادلة التي تؤيد وجهة نظرنا في قضايا الدين والحياة .. وبهذا المعنى يصبح العقل بمثابة المقياس الصحيح الذى نحكم به على الأشياء .

وتعتبر أحكام العقل مسلمات يقينية ينحاز اليها محمد عبده أكثر مما ينحاز الى « النقل » ، فعنده انه اذا تعارض العقل والنقل يجب الاخذ بما دل عليه العقل ، ذلك لان العقل انما هو وسيلتنا التي نتوسل بها لبلوغ اليقين ، وثبوت الوجود لله ، وصفاته الكمالية .. واذا كان العقل مصدر التفكير واذا كان التفكير يميز الانسان عن بقية الكائنات ، فمن المحتم على الانسان أن يستغل تفكيره في الله وفي خلقه ، فالتفكير بالنسبة للانسان ضرورة لاغنى عنها ، ولامفر منها ، كذلك في مقدور الموجود العاقل أن يستنبط من خلال تفكيره نوعين من الغايات التي يسعى الى تحقيقها.. غايات رئيسية دائمة ، وأخرى ثانوية زائلة ، غايات يعرضها العقل، وأخرى تدفع اليها الشهوة ومن ثم ، ففي امكانه أن يحكم على تلك الغايات ويختار منها الافضل والابقى ، ويعد هذا الحكم — في نظر محمد عبده — حكما أخلاقيا عقليا تركيبيا ، حيث يمكن أن يتحقق في ضوئه ،معنى واجبات الانسان نحو الله ، ونحو نفسه ، ونحو العالم . فكلما رأى الانسان غاية واجبة التحقيق — وذلك لمطابقتها لقوانين العقل — رآها في نفس الوقت واجبة الطلب بالارادة ، وهكذا يتصور محمد عبده علم الأخلاق على أساس عقلي يقيني ، فهو لم يقم الاخلاق على الدين ، وانما جعل اليقين الاخلاقي سندا لليقين الديني ، ولما كان اليقين هو الحالة الفعلية للعقل ، كان من الطبيعي أن يكون العقل هنا بمثابة الحد الاوسط بين الاخلاق والدين ، وعلى هذا ، استطاع مفكرنا أن ينشيء : علم الاخلاق العقلي .

ومن ناحية أخرى ، يرى محمد عبده انه اذا كان العقل مصدر اليقين ، فهذا اليقين — في مجال الايمان لا يتحقق الا في ضوء حالتين مختلفتين : الحالة الفعلية للعقل ، والحالة الانفعالية للوجدان، ولهذا يرى محمد عبده أن المؤمن الحقيقي انما هو الذى يقوم ايمانه على العقل والوجدان معا ، فهو يؤمن لانه تعقل العقيدة ، واستشعرها أيضا في نفسه ، ومن هنا استطاع محمد عبده أن يحقق ذلك التلاقي بين العقل والوجدان ، أي بين الفكر والشعور ، فالعقل يلتقي مع القلب ، فاذا كانت وظيفة العقل هنا النظر في الغايات والاسباب والمسببات ، والتميز بين البسائط والمركبات ،فان

الحدس الوجدانى يطلعنا على حقيقـــة التجربة الدينية ، وما تتميز به من شكل شعورى باطنى، وذلك ما جعل محمد عبده ينظر الى الدين على أنه علم وذوق ، وبرهان وشعور •

وفى ضوء هذا التصور الفلسفى للاسـلام ، **رأيناه يرفض أن يحصر الدين فى منطقة الوجدان وحدها ، فهذا عنده زعم غير اســـلامى ، أخذه المسلمون المحدثون من المفكرين غير المسلمين الذين لم يعرفوا الاساس الاول للاسلام** ، فهو يرى أن اله القرآن هو الاله الذى زود الانسان بالعقـل والوجدان لكى يتعرف بهما على القضايا الالهية ، وقضايا الدنيا والآخرة ، فهناك معرفة موجهة الى الخارج وهى المعرفة العلمية الموضوعية ، وهناك معرفة موجهة الى البـــاطن وهى معرفة حدسية شعورية •• والمعرفتان مترابطتان يكمل بعضهما البعض ، ويتمم كل منهما الآخر •

فى ضوء ما سبق يتبين لنا أن (محمد عبده) كان فيلســوفا ذا نظر،وليس ممن أرادوا أن يشيدوا بناء فكريا محبوكا ، مغلقا ، فهو لم يرد أن يؤلف فلسفة صـورية ، ولا مدرسة كلامية تزدرى التجربة ، ولا أن ينشىء ميتافيزيقا منطوية على نفسها ، ذلك لأنه يرى أن التفكير الفلسفى لا يمكن أن يظل تفكيرا تأمليا فحسب «**لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجدانا مليئا الا اذا استطاع أن يقحمنا فى الدنيا ، بدلا من أن يخرجنا منها ، وأن يلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بازاء كل ما يحدث فيها (١)** •

فلم يكن محمد عبده من أصـحاب البنايات المغلقـة ، وانمـا كان ذا اتجاه فـكرى منفتح فقـد أبى الا أن يفتـح وعيـه على جميـع التيارات الفلسفية المعروفة حيث راح ينهل منها ما يتوافق وطبعيته الذهنية والمزاجية ، وهو يفعل ذلك دون أن يلتزم باتجاه فلسفى محدد •• فقد رأيناه يتفق مع المعتزلة فى تحكيم العقـل فى فيما يخص مشكلة الصفات وما تفرع عليها من قضايا الدين ، ومع هذا ، فهو لا يؤيد وجهة نظرهم فى الكلام عن خلق القرآن • كذلك يخالفهم فى الاعتقاد بأن العقل هو أداة الادراك الوحيدة التى تكشـف لنا عن كل الحقـائق •• فهو يرى أن هناك بعض الحقائق التى قد تستعصى على للادراك الذهنى ، ومع هذا يمكن أن نفطن اليها عن طريق الحدس الوجدانى •• كذلك نراه يتعاطف مع المتكلمين فيما فى استخدامهم الحجاج المنطقى ، لكنه يأخذ عليهم مقالاتهم فى ذلك • وبعد ، فقد استطاع محمد عبده فى ضوء ذلك الاتجاه الفكرى المفتوح أن يكشف عن حقائق الحياة والعقيدة وان يربط كلا منهما برباط وجدانى ذهنى لاينفصم •

---

(١) انظر : رائد الفكر المصرى ، الامام محمد عبده، تأليف د. عثمان أمين ؛ ص ٧٦ •

يصدر قريبا :

العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل فى القرن العشرين »

وجهات نظر حول مؤتمر علم النفس

المؤتمر الأول لعلم النفس بالقاهرة

لطفى فطيم

انعقد فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فيما بين ١٠ ، ١٢ مايو ١٩٧١ أول مؤتمر لعلماء النفس فى مصر .

قد يبدو هذا الخبر عاديا تزخر بمثله الصحف كل يوم . ولكن الحقيقة أن وراء هذا الخبر تاريخا يمتد الى ما يقرب من خمسين عاما . فمنذ سنين طويلة يحاول علماء النفس فى مصر أن يلموا شتاتهم ويوحدوا جهودهم فى هيئة علمية واحدة تسمح بالاستفادة الكاملة من خبراتهم وبحوثهم ولكن لم تتحقق الخطوة الاولى فى هذا السبيل الا بانعقاد هذا المؤتمر .

ان تجمع علماء النفس المصريين على اختلاف مدارسهم لاول مرة فى روح متآخية متآلفة لهو بشير بقفزة جديدة فى مجال العلوم الانسانية بعامة وعلم النفس بخاصة . فكافة الحركات العلمية والاجتماعية التقدمية انما بدأت بهذا النوع من التحالف بين الباحثين الراغبين فى استكشاف آفاق جديدة . ولا أكون مبالغا اذا قلت ان علماء النفس فى مصر يتمتعون بمكان الصدارة بين علماء العلوم الانسانية كلها .

ان المؤتمر الاول لعلم النفس يفتح صفحة جديدة فى العلاقات بين علماء النفس وبين بعضهم بعضا وكذلك فى علاقات هؤلاء العلماء بمجتمعهم وحركة التطور فيه .

ومصر ـ ولله الحمد ـ غنية بعلماء النفس ذوى المكانة الدولية ، والذين تنشر لهم الدوريات العلمية فى أوروبا وأمريكا مقالاتهم وبحوثهم ، وتدعوهم المحافل الدولية للاستئناس برايهم ، ويتمتعون بعضوية الجمعيات الدولية لعلم النفس .. ولنبدأ القصة من البداية .

التاريخ القديم :

يمكن تتبع تطور الدراسات النفسية فى مصر مع قيام أول جامعة فى الشرق الاوسط ، وهى الجامعة المصرية بالقاهرة عام ١٩٢٥ . وقد قامت هذه الجامعة على نمط الجامعات الاوروبية فكانت تضم عند نشأتها أربع كليات هى الآداب والعلوم والطب والحقوق . وكانت الاقسام الرئيسية فى كلية الآداب هى اقسام اللغات والتاريخ والجغرافيا والفلسفة . وكان برنامج قسم الفلسفة يتضمن دروسا فى المنطق وتاريخ الفلسفة والفلسفة الاسلامية والحديثة وعلم

النفس وكان لكل فرع من هذه الفروع منهاجه الخاص وكرسيه الاكاديمى .

ولقد بين انشاء الجامعة المصرية بجلاء مدى الحاجة الى ايجاد مؤسسة تختص باعداد المدرسين وبالتالى فقد انشىء عام ١٩٢٨ المعهد العالى للتربية الذى سمى بكلية التربية فيما بعد . وكان معهد التربية يقبل الطلبة الحاصلين على ليسانس الآداب أو بكالوريوس العلوم ، كما كان يقبل مدرسي وزارة التربية والتعليم لتدريبهم فى مختلف المجالات . وهكذا كان معهد التربية متخصصاً فى علم النفس والتربية وفروعهما .

بذلك وجد فى مصر منذ ثلاثينات القرن العشرين المنبعان الاساسيان لتدريس علم النفس وتخريج المتخصصين فيه وهما كلية الآداب ومعهد التربية .

وكان اتجاه كلية الآداب يغلب عليه الطابع الفرنسى الذى كان يركز أساسا على تاريخ علم النفس ومناهج البحث فيه ، وكان يميل الى النواحى النظرية متناولا قضايا علم النفس العام متجنبا بقدر ما الجوانب التجريبية والاحصائية . الشىء الذى استكمله يوسف مراد فيما بعد .

اما معهد التربية فكان المنهج فيه متأثرا بسيكولوجية ماكدوجال فى الغرائز ، كما كان يشترك مع المنهج العام فى كلية الآداب فى تناوله لقضايا التعلم والذاكرة .. الخ .

والملاحظتان الاساسيتان على هذه الفترة هما : اولا ، ارتباط علم النفس بالتربية فى معهد التربية بحيث لا يمكن التمييز بين ما هو تربية وما هو علم نفس . ثانيا ، وجود علم النفس كتابع للفلسفة فى كلية الآداب . وكانت محاضرات علم النفس يلقيها أساتذة اجانب لا يمكثون اكثر من عامين فى القاهرة مما عاق تطور علم النفس فى الجامعة .

المرحلة الحديثة :

وكان التطور الذى لابد من حدوثه هو تخلص علم النفس من الفلسفة واتجاهه الى التجريب فى الجامعة ، وانفصال علم النفس عن التربية فى معهد التربية . وقد قام بالمهمة الاولى يوسف مراد ومصطفى زيور وتلامذتهما وقام بالمهمة الثانية القبانى والقوصى وتلامذتهما .

ويعتبر العقد الرابع من القرن العشرين هو نقطة التحول فى تاريخ دراسة علم النفس فى مصر وكان معهد التربية هو البادىء بالتغير . ففى عام ١٩٢٨/١٩٢٩ دعت وزارة التربية والتعليم أستاذ علم النفس الشهير كلاباريد لوضع تقرير لاصلاح التعليم فى مصر . ووضع الاستاذ كلاباريد خطة لمسح مستوى التلاميذ فى مختلف المراحل التعليمية ، كما اقترح تطبيق بعض اختبارات الذكاء .

واختير الاستاذ القبانى للتعاون مع كلاباريد فترجم اختبار بالارد العقلى وطبقه على تلاميذ المدارس المصرية . ونشأ منذ ذلك الوقت الاهتمام بالاختبارات العقلية لدى اسماعيل القبانى ووضع بعد ذلك اختباره للذكاء وجذبه بعد ذلك اختبار ستانفورد بينيه الشهير للذكاء فقدم ترجمة ومحاولة لتقنينه . وأنشأ بعد ذلك مدرسة الاورمان النموذجية لتطبيق الاتجاهات الحديثة فى التربية .

***

وتتلمذ على القبانى الدكتور عبد العزيز القوصى الذى كان له دور كبير فى ارساء دعائم علم النفس التجريبى فى مصر. وقد حصل القوصى على درجة الدكتوراه من جامعة لندن تحت اشراف الاستاذ الشهير سبيرمان . وكان القوصى هو الذى اكتشف عامل ك الذى ما زال يعرف باسمه فى مراجع علم النفس ، كما كان له فضل انشاء أول معمل لعلم النفس فى معهد التربية بالاضافة الى نشاطاته المتنوعة فى وضع اختبارات الذكاء وعيادات توجيه الاطفال .

اما فى معهد التربية العالى للمعلمات ، الذى أصبح كلية البنات بجامعة عين شمس فيما بعد فقد برزت الدكتورة سمية فهمى وهى أول من حصل من السيدات على درجة علمية فى علم النفس فى مصر وأول أستاذ كرسى لعلم النفس من النساء . وهى الروح النشطة الرائدة لجمعية الدراسات النفسية المصرية .

وقد حصلت سمية فهمى على درجة البكالوريوس فى علم النفس من جامعة لندن عام ١٩٢٧ ثم تدربت فى علم النفس الاكلينيكى لمدة عام فى جنيف عام ١٩٤٦ ثم حصلت على الدكتوراه من جامعة انديانا الامريكية فى علم النفس الاكلينيكى عام ١٩٥٣ . وهى الآن أستاذ غير متفرغ بكلية البنات بجامعة عين شمس .

ولم تنشط الدراسات النفسية فى جامعة القاهرة الا بعودة يوسف مراد ومصطفى زيور من باريس فى الاربعينات وكان لكل منهما اتجاه ومدرسة فى علم النفس .

فقد حصل يوسف مراد على دكتوراه الدولة من السوربون فى « بزوغ الذكاء » . اما مصطفى زيور فقد اتجه الى التحليل النفسى وعلم النفس المرضى وحصل على دكتوراه فى الطب الى جانب دكتوراه فى علم النفس وعلى دبلوم الجمعية الدولية للتحليل النفسى وعمل فترة الحرب رئيسا للعيادة النفسية بكلية الطب بجامعة باريس .

وعاد الاثنان الى جامعة القاهرة ، وظل يوسف مراد بها حتى صار اول استاذ لكرسى علم النفس بكلية الآداب ، اما مصطفى زيور فقد انتقل الى جامعة الاسكندرية عند تاسيسها ١٩٤٢ وتتلمذ عليه فيها مصطفى صفوان المحلل النفسي الشهير بباريس واستراسبورج الآن .

وانتقل الدكتور زيور بعد ذلك الى جامعة عين شمس عند انشائها استاذا لكرسى علم النفس ورئيسا لقسم الدراسات النفسية والاجتماعية ، وكان فرع الدراسات النفسية اول قسم قائم بذاته لعلم النفس ومستقلا عن الفلسفة في الجامعات المصرية .

وقد اسس مراد وزيور اول مجلة لعلم النفس فى مصر صدرت فى يونيو ١٩٤٥ واحتجبت فى فبراير ١٩٥٣ . وكانت خلال فترة وجودها مركزا للاشعاع ومهدا للبحوث النظرية والتجريبية فى علم النفس فى مصر والبلاد العربية مازلنا نفتقده حتى الآن .

ولقد ظل علم النفس بجامعة القاهرة جزءا من قسم الفلسفة حتى بعد ان أصبح مراد استاذا لكرسى علم النفس . وكان ليوسف مراد فضل تدعيم علم النفس على اسس موضوعية ، كما قدم نظريته التكاملية وكتابه الشهير فى علم النفس العام وانشأ جماعة علم النفس التكاملى التى ضمت أبرز علماء النفس الشبان فى ذلك الوقت .

وتتلمذ على يوسف مراد وزيور الدكتور مصطفى سويف استاذ كرسى علم النفس الآن بجامعة القاهرة وصاحب البحوث المبتكرة فى الشخصية والابداع والذى استطاع ان يجعل لعلم النفس فى جامعة القاهرة مكانة مستقلة عن الفلسفة .

واستطاع مصطفى زيور - رائد التحليل النفسى فى مصر - أن يجعل من قسم علم النفس بكلية الآداب بجامعة عين شمس منذ انشائه وحدة كاملة مستقلة عن قسم الفلسفة تجمع الدراسة فيه بين علم النفس الاكاديمى والتجريبى والقياس الى جانب التحليل النفسى وساعده فى ذلك استاذان جليلان هما الدكتور السيد محمد خيرى استاذ كرسى علم النفس بجامعة عين شمس الآن والدكتور لويس كامل مليكة الخبير بالامم المتحدة الآن وأول من أرسى دعائم حركة تقنين الاختبارات العقلية .

***

وهكذا نكون قد عرضنا باختصار شديد لكيفية تكوين المنبعين الاساسيين لتخريج المتخصصين فى علم النفس وهما معاهد التربية . وكليات الآداب . واليوم فان عدد كراسى علم النفس فى الجامعات والمعاهد يزيد على العشرين فى مختلف تخصصات وفروع علم النفس . كذلك يقدر عدد الاخصائيين النفسيين بالمئات ، ويتركزون اساسا فى وزارة الشئون الاجتماعية وفى مراقبة الاختبارات النفسية بوزارة الصناعة وفى الصحة المدرسية بوزارة التربية والتعليم .

تاريخ علم النفس فى بلادنا تاريخ طويل وحافل .. الا انه كان ينقصه دائما شيء واحد هو رابطة تجمع المشتغلين به فى صعيد واحد . فعلى نطاق العالم اجمع نجد لعلماء النفس جمعيات واتحادات شهيرة . كالجمعية الدولية للتحليل النفسى التى تنتظم فروعا فى كافة ارجاء العالم ، وفى امريكا يوجد اتحاد علماء النفس الامريكيين الذى يضم مايزيد على ٦٠٠٠ عضو ويصدر مايزيد على ١٣ مجلة ودورية . كما تضم جمعية علم النفس البريطانية مالايقل عن ٤٠٠٠ عضو وتصدر كذلك عددا من الدوريات . وكلها جمعيات واتحادات ذات وزن علمى واجتماعى ومهنى ضخم .

اما فى مصر فتجد الجمعية المصرية للدراسات النفسية ولها ايضا تاريخ وقصة ... فمع كل هذا العدد من المشتغلين بعلم النفس ومع كل هذا التاريخ الحافل والضخم لا تضم الجمعية سوى تسعة واربعين عضوا مسجلين ، ويعتبر هذا المؤتمر الاول لعلم النفس أبرز نشاط قامت به منذ تاسيسها فى عام ١٩٤٧ .

وقد بدات الجمعية بداية طيبة فكان تاسيسها على يد القوصي ومراد وسمية فهمى والدكتور عسكر طبيب الامراض العقلية المعروف . ولما كانت كلية التربية والمعهد العالى للمعلمات هما الجهة ذات الوزن حينئذ فى مجال علم النفس فقد اتخذت الجمعية مقرا لها بكلية التربية ، مما جعلها بعيدة عن متناول خريجى الجامعة وخلق حساسية زائفة ومصطنعة بين اساتذة التربية واساتذة الجامعة وزاد الطين بلة نشوء مشكلة تحديد من لهم حق العلاج النفسى الذى انتهى بصدور قانون تنظيم مهنة المعالجين النفسيين . ولكن هذه المشكلة تركت آثارا سيئة على الجمعية فكاد يتوقف نشاطها فيما بين اعوام ١٩٥١ ، ١٩٥٣ . وأمكن خلال ثمانى سنوات الاخيرة ابتداء من عام ١٩٦٠ تقريبا بفضل الجهود الدائبة والمستميتة للدكتورة سمية فهمى وللدكتور احمد زكى صالح بعث الحياة فى الجمعية .

وعاد المشتغلون بعلم النفس واساتذته الى الاعتراف بان القطيعة السابقة بين روافد علم النفس فى مصر امر لا يمكن أن يستمر وان الخلافات « المزعومة » بينهم هى شيء وهمى اذ ان مصلحة علم النفس والمشتغلين به أعلى بكثير من اى شيء آخر . وجمعت سمية فهمى بين أساطين علم النفس مرة أخرى فدعم زيور وسويف وزكى صالح وسيد خيرى وغيرهم الجمعية من جديد واعترف الكل بافضال الكل وكان المؤتمر الاول لعلم النفس بالقاهرة .

وكانت رئاسة مجلس ادارة الجمعية فى أيدى سمية فهمى وزكى صالح ثم سويف من بعدهما ويرأسها اليوم الدكتور صمويل مفاريوس استاذ كرسي الصحة النفسية بكلية التربية .

على ان هذا المؤتمر الاول ما كان لينعقد لولا الجهود الجبارة التى بذلها الاستاذ الدكتور احمد زكى صالح والمساعدات القيمة التى قدمها الدكتور احمد خليفة رئيس مجلس ادارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

فكرة المؤتمر :

فى احد الاجتماعات بالمركز القومى التى ضمت الدكتور احمد زكى صالح والتى دارت حول قضايا علم النفس ابدى الدكتور خليفة استعداده لوضع امكانات المركز تحت تصرف علماء النفس لو استطاع احد جمعهم لمناقشة مشاكل مجتمعهم .

وكان نوعا من التحدى قبله احمد زكى صالح – وهو شخصية ديناميكية لا تكل – وتوجه بسرعة الى الجمعية المصرية للدراسات النفسية وطرح الامر على اعضائها فى جمعيتهم العمومية التىانتخب فيها عضوا بمجلسالادارة . وأعطاه الاعضاء ثقتهم ووضعوا كافة جهودهم فى خدمة انجاح المؤتمر . وتكونت لجنة تحضيرية من الدكتور خليفة والدكتور زكى صالح والدكتور السيد خيرى والدكتور صمويل مفاريوس والدكتورة رمزية الغريب أستاذ كرسى علم النفس بكلية البنات والدكتور عماد سلطان رئيس وحدة البحوث النفسية بالمركز القومى .

مشكلة التنمية الاجتماعية .

وكانت القضية التى اتخذت موضوعا لبحث المؤتمر – وهى مشكلة التنمية الاجتماعية – من اقتراح الدكتور أحمد زكى . ففى رأيه أن مفهوم التنمية الاجتماعية من وجهة النظر السلوكية يرتبط بمفهوم التغير الاجتماعى ويعنى الارتفاع بمستوى اداء الفرد فى جميع نواحى حياته ، فى عمله وحياته الشخصية والاستمتاع بوقت فراغه واتصاله بالآخرين وعلاقاته بوطنه .. الخ . التنمية الاجتماعية هى مفهوم سلوكى من وجهة نظر علم النفس فما فائدة اى تقدم اقتصادى لا ينعكس فى حياة الفرد وسلوكه . ولا يوافق بعض رجال التخطيط على ذلك المفهوم اذ أنهم يهتمون فقط بالانتاج والعائد وتوزيع الدخل والمنصرف . ولكن الحقيقة انه لا يمكن اغفال الجانب الآخر . فمن المعروف ان ما يسمى بالبناء التحتى للمجتمع أى تكوينه الاقتصادى وعلاقات الملكية فيه يؤدى الى بناء فوقى مطابق ، اى الى افكار وقيم وايديولوجيات وسياسة وفلسفة وفن وسلوك .. الخ والاثنان يكونان معا وحدة متفاعلة ولذلك فان التغير الاقتصادى يعاق ولا يصل الى اهدافه ما لم يسانده تغير مماثل فى السلوك والقيم . ولا ريب ان هذه العقبة هى التى واجهت ستالين فى الاتحاد السوفييتى عندما اضطر الى اتخاذ اجراءات قاسية ضد الفلاحين الذين لم يقتنعوا بالملكية الجماعية للارض ، كما انها هى السبب أيضا فى المشاكل التى واجهتها وتواجهها بعض المجتمعات الاشتراكية ، وهى التناقض بين متطلبات التنمية الاقتصادية وبين ما تستدعيه من تغير فى القيم والاتجاهات والسلوك .

وفى مصر ، لا ريب ان هذه مشكلة ملحة وفى اعتقادنا انها تشكل عائقا كبيرا امام ثورة ٢٣ يوليو التى أتت بتغيرات اقتصادية واجتماعية ولكنها فشلت فى تغيير الانسان .

وهكذا كان هذا الموضوع هو المسألة التى دعى علماء النفس لبحثها . واختير الدكتور خليفة رئيس شرف للمؤتمر والدكتور زكى صالح مقررا عاما والدكتور عماد سلطان سكرتيرا فنيا . واختير عدد من كبار الاساتذة نوابا لرئيس المؤتمر من بينهم الدكتور مصطفى زيور والدكتورة سمية فهمى والاستاذ محمد كامل النحاس .

وتكون المؤتمر من ثلاث لجان هى ، لجنة علم النفس والانتاج ومقررها د . السيد خيرى وكان موضوع بحثها مشكلات التدريب المهنى والادارى ومشكلات العلاقة بين الادارة والعاملين والاسس النفسية للعملية الادارية وكذلك مشكلة التعرض للحوادث .

اما اللجنة الثانية فهى لجنة دور علم النفس فى التربية ومقررتها د . رمزية الغريب واطار دراستها مشكلات التحصيل المدرسى وما يتصل به من اكتساب طرق التفكير والاتجاهات وغيرها من مشكلات التعليم الكبرى بالاضافة الى مشكلة الاختبارات والمقاييس النفسية والتوجيه التعليمى .

واللجنة الثالثة هى لجنة التغير الاجتماعى ومقررها د . صمويل مفاريوس ومجال بحثها هو الدلائل السلوكية للتغير الاجتماعى وذلك عن طريق دراسة مظاهر التغير السلوكى فى مجال القيم والاتجاهات ومجال العلاقات الاسرية والشباب .

وتحددت اهداف المؤتمر فى القيام بدراسة مسحية للدراسات السيكولوجية فى كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة . وتقديم الانجازات العلمية لعلم النفس فى هذه الميادين على ضوء اهداف التنمية الاجتماعية . واقتراح الخطوط العريضة لتنظيم الدراسات والبحوث النفسية فى السنوات القادمة .

التغير الاجتماعى :

تميزت المناقشات التى دارت فى لجنتى الانتاج والتعلم بأنها كانت فى معظمها مناقشة لبحوث الماجستير والدكتوراه

التى اجريت فى مجال كل منهما . ولقد وجهت المناقشات النظر الى أهمية النتائج التى خرجت بها تلك البحوث وضرورة الاستفادة منها فى التطبيق .

اما اخصب المناقشات فكانت تلك التى دارت فى لجنة التغير الاجتماعى . اذ تميز التقرير العام لتلك اللجنة والذى أعده الدكتور صموئيل مغاريوس باطار نظرى وفكرى واضح كم القيت بها دراسات اعدت خصيصا للمؤتمر هى ((التطور الاجتماعى وآثاره النفسية فى مصر)) للدكتور فرج أحمد فرج ، ((دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعى فى ج.ع.م)) للدكتور صلاح مخيمر ، كما القى الدكتور مصطفى سويف دراسة عن اسلوب اعداد الباحث النفسى وعلقت الدكتورة حكمت ابو زيد تعليقا عاما على موضوعات اللجنة .

وكان الموضوع الذى القاه الدكتور فرج دراسة نظرية دسمة عن المدلول السيكولوجى للتغير الاجتماعى واتخذ أساسا له ثلاثة مواقف فكرية معاصرة تؤكد كلها الطابع الكيفى للانسان وهى الماركسية والكائنية الجديدة والفنومنولوجيا . واعتبر ان أهم هذه الابعاد ومحورها جميعا هو بعد العلاقة الاجتماعية بالعالم المادى الذى أبرزته الماركسية . وتعرض بعد ذلك التطور الاجتماعى فى مصر وأبعاده النفسية وعدم مواكبة التطور النفسى للتطور الاجتماعى . وخرج بعدة توجيهات تتضمن ضرورة العمل على فهم الظواهر النفسية فى ضوء التطور وعلى اهمية توجيه أجهزة الاعلام لخدمة أهداف بناء الانسان نفسيا بحيث يدفع عجلة التطور ويسرع بعملية التغير .

ولعل هذه أول مرة فى تاريخ مصر يخضع فيها التطور الاقتصادى والاجتماعى لمنظور الرؤية النفسية لبناء البشر فى ظل مجتمع متغير . ولا أغالى اذا قلت ان هذه القضية هى أيضا قضية حديثة تماما تقف فيها مصر على قدم المساواة مع الفكر العالمى المعاصر .

توجيهات المؤتمر :

١ – مع تقدير المؤتمر للمجهودات الفردية والجمعية التى تمت فى ميدان الدراسات والبحوث النفسية فى الجمهورية العربية المتحدة مما يسر ذخيرة طيبة لهذا المؤتمر فان تنظيم البحوث العميقة فى مختلف ميادين النشاط الانسانى امر ضرورى فى عصرنا الحالى . وهذا لا يتأتى الا عن طريق هيئة على مستوى قومى كالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حيث يمكن أن تنظم لهذه البحوث وتخطط لها وترتب لها الاولويات ، ويقوم باجراء هذه البحوث فريق متكامل من العلماء من مختلف التخصصات حتى تضمن الدراسة المتكاملة للظاهرة السلوكية فى اطارها الاجتماعى .

٢ – يوصى المؤتمر بتكوين لجنة من اقسام علم النفس بالجامعات والمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والجمعية المصرية للدراسات النفسية تضع قانونا أخلاقيا لمهنة الاخصائى النفسي وعرض هذا الاقتراح على الجهات المعنية لتنظيم العمل فى ميادين الخدمات النفسية .

٣ – يوصى المؤتمر بضرورة الاسراع فى تحديد المهن والوظائف التى يتولاها الاخصائى النفسى فى مختلف مناشط الحياة الاجتماعية والعملية .

٤ – يوصى المؤتمر بتكوين لجان علمية لمراجعة موسوعة الاختبارات النفسية التى ظهرت أخيرا ووضع النظام الاخلاقى الذى يتبع فى طبع هذه الاختبارات وتوزيعها وبيعها لجهة النشر وخلافه .

٥ – يوصى المؤتمر باجراء تخطيط دقيق للبحوث النفسية فى المجالات التربوية والمجالات الصناعية عن طريق هيئات مسئولة لها صفة الاستمرار ويوصى المؤتمر ان تكون هذه الهيئات ذات استقلال ذاتى حتى تتحرر من اطار الروتين الحكومى الذى يعيق الابحاث والنمو العلمى .

٦ – يوصى المؤتمر ان توجه الجامعات ومراكز البحوث اهتمامها الى دراسات الطفولة وتنشئتها الصحيحة وخاصة فى فترة ما قبل المدرسة .

٧ – يوصى المؤتمر بتوجيه العناية فى الدراسات والابحاث الى مشكلات تعليم الكبار من حيث طرق التعلم والوسائل المعينة فى العمليات التعليمية وأن يتم هذا بالاتفاق بين جهات البحث – الجامعات أو مركز البحوث – والمركز الدولى بسرس الليان .

٨ – رغم ما تناله مشكلات الشباب من اهتمام من بعض الجهات فانه يلاحظ على هذه الدراسات انها دراسات مسحية وتعالج جوانب محددة من سلوك الشباب والمؤتمر يوصى بشدة بضرورة دراسة مشكلات الشباب فى تكوين شخصيته والمؤثرات التى يتعرض لها وتقويم سلبيتها وايجابيتها ودراسة طرق تدعيم المؤثرات الايجابية فى تكوين الشباب بحيث لا يقتصر على التكيف مع مجتمعه الحالى بل يسهم فى تقدمه العلمى والفكرى والحضارى والفنى والسياسى .

٩ – يوصى المؤتمر بتكوين لجنة مشتركة من الجامعات ووزارتى التربية والتعليم والتعليم العالى والمركز القومى لدراسة البحوث التى تم اجراؤها فى مجالات التربية وتوجيه تطبيق نتائج هذه البحوث فى مجالات التربية والتدريب المهنى والتنشئة الاجتماعية .

١٠ – يوصى المؤتمر بضرورة تعميم نظام المرشد النفسى والاخصائى النفسى التربوى فى مختلف مراحل

التعليم وتزويد مكاتب الارشاد النفسي بمجموعة الاختبارات والمقاييس التي تساعد هؤلاء الاخصائيين في انجاز واجباتهم على الوجه الاكمل .

١١ - يوصى المؤتمر بأن يدرس المركز القومي للبحوث الاجتماعية مشروع تبنيه للجمعيات العلمية التي تتخصص في العلوم الانسانية كالجمعية المصرية للدراسات النفسية وجمعية العلوم الاجتماعية .. الخ .

١٢ - يوصى المؤتمر بتكوين لجنة دائمة لمتابعة توصيات هذا المؤتمر حتى يمكن دراسة عوائق تنفيذ هذه التوصيات .

١٣ - يوصى المؤتمر هيئات الباحثين في الوحدات المعنية بالبحوث النفسية مثل الوحدة النفسية والتربوية بالمركز واقسام علم النفس المختلفة بالجامعات بأن تعمل على تنظيم برنامج معين للبعثات الداخلية والخارجية حتى نضمن صحة الاتصال بين وحدات البحوث المختلفة في الجمهورية وبينها وبين مراكز البحث في الخارج .

١٤ - يوصى المؤتمر بالاسراع في انشاء أكاديمية العلوم التربوية التي أوصى بها مؤتمر التعليم في الدولة المصرية المنعقد في فبراير الماضي .

١٥ - يوصى المؤتمر بتنظيم دورات تدريبية للاخصائيين النفسيين في مختلف المجالات على أن تشترك الجمعية المصرية للدراسات النفسية واقسام علم النفس بالجامعات مع المركز القومي في تنظيم هذه الدورات واعداد برامجها وما يترتب عليها .

١٦ - يوصي المؤتمر بأن تتولى الجمعية المصرية للدراسات النفسية تنظيم ندوات لاعضائها لمناقشة مشكلات عدم الاتصال وممارسة النقد الذاتي عن طريق مناقشة الموضوعات مناقشة علمية بالطريقة التي يحددها مجلس ادارة الجمعية .

١٧ - يوصى المؤتمر بأن تهتم الجامعات ومراكز البحوث بدراسة مجموعة من المشكلات العاجلة مثل مشاكل التحول من الحياة الريفية الزراعية الى الحياة الحضرية الصناعية كذلك مشكلات التحول الاشتراكي وطرق تدعيم السلوك الاشتراكي بين الجماهير العاملة في الشعب المصري .

١٨ - يقترح المؤتمر أن تهتم الجهات العلمية بدراسة المجتمع الاسرائيلي ودراسة الطرق العلمية لمكافحة الحرب النفسية وفضح نقائص هذا المجتمع العدواني .

المؤتمر القادم لعلم النفس :

أوصى المؤتمر الاول بعقد مؤتمر دوري لعلم النفس في كل عام . وفي رأيي انها توصية متسرعة . فالحق انه من أحب الامور الى نفوسنا ان يصبح لعلم النفس دور كبير في بناء المجتمع وأن يكون تطوره سريعا يواكب كل عام ما يجد من تغير في مجتمعنا . ولكن نظرة واحدة الى ما تكلفه هذا المؤتمر من جهد ومال ستبين لنا ضرورة اعادة النظر في هذه التوصية .

فاولا مع الجهد البشري والتنظيمي الهائل الذي بذلته وحدة البحوث النفسية بالمركز القومي كانت هناك بعض الثغرات التي ترجع طبعا الى السرعة والتي كان يمكن تلافيها . وذلك من مثل عدم توافر المطبوعات قبل المناقشة وعدم القيام بدعوة الهيئات المختلفة غير المشتغلة بعلم النفس ولكن المستفيدة من نتائجه . وغير ذلك من أمور بسيطة لا تنتقص اطلاقا من الجهد الكبير .

ثانيا : من الواضح ان الدراسات والبحوث المبتكرة التي أعدت خصيصا للمؤتمر لم تخرج عما القي في لجنة التغير الاجتماعي وكان الباقي كله تلخيصا للرسائل او البحوث التي سبق اجراؤها من زمن . وان عقد المؤتمر الجديد يستدعي جهودا علمية لا نعتقد في توافر الوقت الكافي لها .

ثالثا : تمويل المؤتمر، من المعروف ان المركز القومي هو الذي انفق على اقامة هذا المؤتمر وهو فضل لا يمكن انكاره (بلغت التكاليف حوالي ١٥٠٠ جنيه) ولكن ما العمل في المؤتمرات القادمة . يجب القيام بحملة واسعة بين كافة الهيئات المعنية لتدخل تكاليف المؤتمر ضمن مصروفاتها وحتى يقام المؤتمر القادم بطريقة أوسع وادق . مما يستدعي وقتا وجهوداً .

رابعا : والاهم من كل ذلك هو تدعيم الجمعية المصرية للدراسات النفسية . فلما كانت الجمعية هي الهيئة النشطة وراء قيام هذا المؤتمر وكان اعضاؤها هم الذين غذوه بالبحوث المبتكرة ، فلاشك ان العمل الواسع النشط لضم أكبر عدد من المشتغلين بعلم النفس الى صفوفها يصبح الواجب الاول الملح على كل من يرغب في استمرار انعقاد مؤتمرات علم النفس .

ومن المعروف ان الجمعية لا تملك مقرا ثابتا وانها تعتمد على تبرعات الاعضاء (تبرعت سمية فهمي بمبلغ مائة جنيه وكل من زكي صالح ومصطفى سويف بمبلغ خمسة وعشرين جنيها) كما ان تدعيم علاقاتها بكافة الاجهزة والهيئات العلمية يستدعي جهدا ووقتا لابد من القيام به .

وفي النهاية ، فان المجتمع المصري وقد تخلص من عائق ضخم كان يقف في وجه تطوره الديموقراطي وأزاح عن كاهله عبء استبداد اجهزة السلطة وبدا ان القدرات الخلاقة والابتكارية لعلمائه ستجد جو صحيا تتنفس فيه .. المجتمع المصري يحتاج في هذه الايام الى جهود علماء النفس .. ولذلك فنحن ننتظر الكثير من مؤتمرات علم النفس المقبلة .

النظرية العلمية ومؤتمرات علم النفس

عبد الستار ابراهيم

لعلنا لانختلف فى الحكم بان المؤتمرات العلمية من ركائز تطور العلم الى الامام . ودورها فى هذا قد يتجاوز دور او أدوار العلماء كأفراد عاملين بهذا الحقل من التخصص أو ذاك . فمن خلال هذه المؤتمرات تتاح للمشتغلين بالعلم فرصة — نادرا ماتتحقق — للالتقاء وتبادل الافكار ، والالتحام بزملائهم العاملين بنفس الميدان . ومن خلال هذه المؤتمرات نستطيع أن نلم ، ايضا بكثير من الموضوعات والافكار ، فيتحدد لكل منا موقعه من سلم الارتقاء والنضوج ، فنحسن من انفسنا ، اذا كنا نحتل موقعا متخلفا ، او نحس بالرضا عن النفس اذا كان هذا الوضع يتقدم بنا فى سلم الارتقاء درجات . وفى كل الاحوال تكون قوة الدفع الى الامام احد المحاور التى ينتظم من خلالها عدد كبير من الاهداف الفرعية للمؤتمرات العلمية .

فضلا عن هذا ، فمن المؤتمرات العلمية يتم التقدم لا على المستوى الفردي ، بل على مستوى العلم ككل . وفى كثير من الاحيان تكون المؤتمرات نقطة تحول ضخمة فى تاريخ العلم . يكفى أن نذكر كمثال على هذا مؤتمرى جامعة هارفارد سنة ١٩٤٥ بالولايات المتحدة الامريكية ، ومؤتمر بافلوف سنة ١٩٥٠ بالاتحاد السوفيتى .

قس على هذا اى مؤتمر علمى من أى ميدان ، وأى موضوع ، فحصيلته النهائية : دعوة الى مزيد من التفكير العلمى ، والابقاء على التقاليد العلمية مع التقدم بها فى نفس الخط ، بحيث تكون منجزاتنا اكثر ضخامة وثراء . لابد منذ البداية من مسلمات رئيسية .. توحد جهود المشتركين ، وتنسق جهودهم . من أهم هذه المسلمات ، الاتفاق على تبنى وجهة نظر علمية فى تحليل الظواهر ، والاتفاق على مفهوم ناضج للنظرة العلمية .

وفى شهر مايو الماضى مابين العاشر والثانى عشر منه عقد بمقر المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أول مؤتمر لعلم النفس فى مصر . وكان موضوعه الرئيسى دور علم النفس فى التنمية الاجتماعية .

ونجد لزاما علينا أن نسجل له منذ البداية قدرته على جمع المتخصصين فى علم النفس فى مكان واحد ، يستمعون ويتناقشون ، فى صورة أثرت — دون شك — فى افكار المتخصصين .

غير ان هذه الميزة يجب أن لاتجعلنا نغفل منذ البداية عن ان هذا الاثراء ظل محدوداً سواء على مستوى الاهداف النهائية للمؤتمر او بالنسبة لقدرته على تنظيم الطاقات فى تناغم بناء .

ودون الدخول فى تفصيلات المؤتمر ، والبحوث التى اذيعت فيه ، أو ماانتهى اليه من توصيات عامة تتمشى مع المناقشات التى تمت فيه أو لا تتمشي ، ودون الدخول فى تفاصيل التقارير الرئيسية التى القيت . فقد لفت نظر الكاتب عدد من النقاط يختص بعضها بالاطار العام فى تنظيم المؤتمر ، ويتعلق البعض الاخر بما يمكن أن نسميه باخطاء التفكير — كما ظهرت فى عدد من المناقشات الفرعية والبحوث ، وكما برزت على وجه الخصوص فى لجنة علم النفس والتغيير الاجتماعى .

ولعل أهم النقاط التى تختص بالاطار العام فى تنظيم المؤتمر افتقاره منذ البداية الى تصور نظرى عام ، يعمل

ويزيد من التجانس المرغوب فيه من اجل نمو فعال لدور علم النفس فى التنمية الاجتماعية . ولعل هــذا الافتقار النظرى هو مايمكن أن يفسر بعض المناقشات الغريبة التى ترجع بتاريخ علم النفس الى أول العشرينات . لازالت قدرة عدد كبير من المتخصصين فى علم النفس على الاعتراف بعلمية هذا العلم محدودة ، ولا زالت الاتهامات التى توجه الى المناهج العلمية وتطبيقها فى علم النفس تقف عندمستوى الاتهامات التى كان يوجهها ــ منذ خمسين عاما أو يزيد ــ الفلاسفة والكتاب للمناهج العلمية .. والتى تجاوزها فى الحقيقة العلم فى تطوره .. ووعاها فى دروس ساهمت دون شك فى تقدمه . لقد أدى عدم وجود مسلمات أساسية الى ظهور بعض الاصوات التى أخذت تهاجم بقـوة التقنيـة والقياس فى علم النفس ، واسـتخدام الاحصـاء ، وان (معاملات الارتباط بلهاء) ؟! والتوصية بدراسة مشكلات التغير الاجتماعى بالوقوف عند الخبرة الاكلينيكية بالواقع وبما تستند اليه ــ فى أحسن الاحـوال ــ من اختبارات اسقاطية . صحيح برزت بعض الاصوات التى كانت ترد قليلا هذا التيار غير انها كانت من خفوت الصوت ، ما جعل تأثيرها لايتجاوز عقول أصحابها .

وقد بدأ الهجوم على التيار العلمى المحكم بوجهات نظر يعيها تماما علماء النفس التجريبى مثل الادعاء بأن العلماء «مجرد مسجلين للوقائع» . غـير أن من البديهيات التى يعيها علماء النفس أن العلم ليس أكواما من الحقائق المتراكمة بفعل النشاط فى اسـتخدام المنهج التجـريبى فحسب ، ولكنه يحاول ايضا أن يصوغ لغة نظرية تعطى هذه الحقائق المتناثرة معناها ، كما توحى الى الاذهان بما يجب أن يتقدم اليه العلم من خطوات تالية ، وبما ينتهى اليه ذلك فى المدى البعيد من تحقيق السيطرة على السلوك الانسانى .

ولقد كان أيضا لعدم الانطلاق من تصور نظرى متسق ان بدت جهود المشتركين كالنغمات الناشزة التى لاينتظمها أى معنى متجانس ، بالشكل الذى حد من ثراء المناقشات والانتهاء الى توصيات فعالة ، واجراءات تزيد من فاعلية علم النفس فى دراسة مشاكل التغير الاجتماعى . بل لم يكن هناك اتفـاق على الحــد الادنى من شروط البحث العلمى .

وبسبب هذه الثغرة ، بدت أيضـا بعض البحوث التى ألقيت ــ فيما عدا القليل منها ــ أشـبه بالمقـالات الصـحفية منهـا بالبحوث العلمية الجـادة التى نقرأها فى الدوريات العلمية أو المؤتمرات ، لقـد أخذت هـذه البحوث ــ بدلا من التركيز على مزيد من العلمية ــ شكل التفكير النظرى الفضفاض الذى ساد تفكير علمائنا فى بداية هذا القرن . وعندما نقول الشكل النظرى لانعنى فى الحقيقة مستوى النظريات العلمية التى تربط بين الوقائع المتناثرة ، وتوحى بمزيد من الخيال والفعل ، ولانعنى كذلك التطبيق الجاد للنظريات العلمية واعطاء تصورات ذهنية للمشكلات الاجتماعية ، تعمق احساسنا بمشكلات العصر ، أو توحى لنا باحترام تفكيرنا العلمى .. وانما نعنى هـذا التعسف الشديد فى تحليل الواقع بمفاهيم «التلفيقية» Eclectic والتى لا تؤدى فى تصورنا الا الى اساءة عرض النظريات العلمية ، والاضرار بكيانها المتكامل .

ان هناك فارقا كبيرا بين تطويع نظرياتنا فى اتجـاه تحليـل واقعنـا الاجتماعى ، وبين ان نتنـاول الواقع وننتقى منه مايؤيد هذه المفاهيم .. ان التطويع فى الحالة الاولى أمر مقبول ، وهو يدل على سعة الخيال والحيلة .. لان النظرية العلمية بناء غير مكتمل تماما . وان من وظيفتها أن تكشف لنا عن معنى كثير من الوقائع المتناثرة ، كما تكشف فى داخلها عن امكانية التعديل والتطوير اذا ماكان صرت الواقع يعتدل أو يتغير .. أما تناول الواقع ، وتضييقه بحيث ننتقى منه مايؤيد مفاهيم النظرية فهـو لايؤدى فى العادة الا الى تشويه الواقع والنظرية معا . وهو شبيه فى كثير من الحالات بتلك المحاولات التى كان يقوم بها المحللون النفسيون فى العشرينات بتعميم بعض الظواهر التى تسود بين المرضى العصـابيين على الافراد الاسـوياء ، ثم الانتقال بجراة غريبة من هـذين المجالين الى مجـال تحليل الظواهر الاجتماعية .. واذا كنا نقبل هذا الامر كجزء من التاريخ فاننا لا نقبله فى الفترة الراهنة من نمو علم النفس ، تلك الفترة التى يتسابق فيها العلماء فى الدول المتقـدمة على التحليـل العلمى ، والضبط الدقيق ، والكشف عن معميات الظواهر من خـلال الجهـد العلمى البناء .

وقد ادت هذه الثغرات الى ظهور تبريرات غريبة هى مايمكن أن نسميه باخطاء التفكير .

من هذا مثلا الوقوف بالمناقشات الجادة عند حدود لاتسمح بمزيد من البلورة العميقة للمشكلاتالتى طرحت . وانهاء هذه المناقشات بعبارات تنميطية شكلية بحجة أن (اختلاف العلماء رحمة) .. (وعلامة على الصحة) ..وهى حجة اذا شئنا ان نترجمها من خلال النسق العام الذى ظهرت فيه توضح بعبارة أكثر صراحة ان انتقاد بحث غير علمى يدل على اختلاف لوجهات النظر ، وان هذا الاختلاف فعال وضرورى . وينطوى هذا الامر فى تصورنا على عدم ادراك حقيقى لما يجب أن يكون عليه الاختلاف بينالعلماء . قد نقبل أن يختلف العلماء فى تفسير بعض المعطياتالتجريبية عن بعض الظواهر، نقبل هذا لانه نوع منالاختلاف المحمود الذى يعود فى النهاية بحصيلة لابأس بها من التقدم والاثراء للعلم . اما أن يختلف العلماء على مواصفات المنهج العلمى أو البحث العلمى، فهو مستوى من الاختلاف لايكون رحمة ولا علامة على الصحة الا من باب التعميم الشكلى لاحكامنا على الاشياء .

ومن مظاهر أخطاء التفكير أيضا التبسيط الشديد فى المناقشات التى دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع . لقد كان علماء النفس فى اثارتهم لهذا الموضوع أشبه بأهل « أرجوس » فى مسرحية الذباب لسارتر .. التغنى بالادانة والنقد .. اننا (مخطئون) ، (كسالى) ، وان العلماء (انعزلوا فى معاملهم) وانهم (انعزلوا عنالمشكلات الاجتماعية التى تحيط بهم) . قد يكون هذا صحيحا .. وقد ننعى بالفعل قصورنا فى تحليل واقعنا تحليلا علميا نشطا .. وقد يكون العلماء مسئولين عن هذا فضلا عنظروف عامة أخرى . ولكن اثارة المشكلة بهذا الشكل المبسط لا يفيد . وفضلا عن تبسيطه لقضية العلاقة بين البحث والتطبيق ، تجاهل لمحاولات فردية مخلصة .. ليس هذا مجال الكشف عنها .

لقد كنا نتوقع أن تتجه المناقشات الى البحثالعميق لقضية العلاقة بين البحث الاكاديمى والتطبيق فى مجال علم النفس والتغير الاجتماعى .. وهى حقيقة تستحق بالفعل جهد المؤتمرين لانها من النقاط الجوهرية فى موضوع المؤتمر. وصحيح ان من بينالبحوث التى قدمت هناك بحث انتهى الى توصيات جادة ومحددة عن قضية التطبيق .. غير أن بحثا واحدا دون شك لايكفى .. وهو فى كل الاحوال لايعتبر دفاعا عما نسميه بأخطاء التبسيط الشديد لاتجاهات المناقشين التى سادت قبل هذا البحث .

ان علاقة عالم النفس بالمشكلات المباشرة للواقع ذات حدين خطيرين خاصة اذا أخذت كطرف مقابل لعلاقته بمعمله وبالبحوث الرئيسية الاكاديمية . فنحن نجد أن الفصل المتعسف بين التكوين العلمى للعالم كما يحصل من خلال البحث الاكاديمى ، وبين دوره كمساهم فى حل مشكلات واقعة المباشرة لايخدم بأية حال لاتكوين العلماء ولا دراسة مشكلات الواقع . سيظل التكوين العلمى كما رأيناه فى مؤتمرنا ، وستظل مشكلات الواقع تصاغ فى عدد من الاحصائيات ، والنسب المئوية ، مجرد وقائع مجموعة، وتقارير مصيرها الحفظ فى الارشيفات للعجز عن استعمالها فيما يفيد .

ان العلاقة بين البحث والتطبيق ليست علاقة تقابل بأى حال ، ويجب أن لاتكون هكذا انها علاقة تفاعل .. وحوار بناء .. وتبلورها فى هذا الشكل لايتطلب استخدام الالفاظ العامة من الادانة والهجوم بقدر مايتطلب الدعوة الى مزيد من الاعتكاف على البحث الاكاديمى ، ومزيد من الالمام بالاصول المهنية ، ومزيد من توصية الدولة بالاهتمام ببناء المعامل وتجهيزها .. قبل الانتقال بعد هـذا الى الارتباط بمشكلات الواقع المباشرة .

كان من الممكن مناقشة هذه المشكلة بتقديم صياغة ملائمة تنتهى بخدمة الهدف العام للمؤتمر .. كمؤتمر تعقده الدولة وتريد سماع أصواتنا من خلاله ، وكمؤتمر كان يجب أن يحتل بحكم هذا مركزا للضغط فى تحويل نظرتنا الى الاشياء والامور وفق مقتضيات البحث العلمى الجاد . ولقد كان يمكن مثلا مناقشة علاقة مراكز البحوث كهيئةتقوم بتنفيذ البحوث واجرائها ، بالجامعات ، وان تتوصل لصياغة مناسبة لهذه العلاقة بحيث تهدف الى ربطالجامعة بمشكلات الواقع المباشرة ، والى التكوين المنهجى والاكاديمى لمراكز التطبيق . ان الانغماس فى مشكلات الواقع المباشرة أمر يقوم به بالفعل أو يجب أن يقوم به المركز القومىللبحوث الاجتماعية والجنائية ولكن هذا الانغماس محدود من حيث الكم والكيف .. من حيث الكم ربما بسبب الموارد المادية المحدودة ، وغياب النظرة الشاملة .. ومن حيث الكيف ربما لامور تتعلق بالتكوين العلمى .. وهو الامر الذىيمتد

بجذوره الى نظام التدريس بالجامعات . وربما لان المركز هيئة غير متخصصة اساسا فى تطبيق العلوم السلوكية .

غير ان صلة مركز البحوث بالجامعات ، وهى تتم بالفعل بصورة او باخرى كان يجب ان تناقش بالمؤتمر .. لان المركز فى النهاية هو المعادلة التى تلتقى عندها جهود علماء لنفس فى دراسة مشكلات التنمية الاجتماعية .ويجب آن نشير الى ان هذه الجهود ستظل محدودة المدى مالم يؤثر المركز القومى على سياسات اقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات . ان الاتصال بمشكلات الواقع المباشرة يتطلب بادىء ذى بدء تدريبا على اجراء البحوث ، وهو امر يجب أن تقدمه الجامعات بتلقين الطالب أصول البحث العلمى ، فضلا عن البرامج الرئيسية الاساسية .

وفى هذه المرحلة بالذات نجد من الضرورى ان يبدأ الحوار الفعال بين مركز البحوث واقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات بحيث تخصص بدبلومات الجامعات برامج تدريب علمى فى بعض الموضوعات التى تهمنا كاشخاص نحيا فى واقع يتطلب التطوير .

ومن الخير أن تتم صلة مركز البحوث بالجامعات فى جو قادر على خلق احترام متبادل ، وسلام ، وبخلق مفاهيم تساعد على المساواة بين أساتذة الجامعات وباحثى المركز ، بحيث يقضي على الفكرة الشائعة بان العاملين بالجامعة فى موقع افضل ، أو أكثر امتيازا من باحثى المركز .فكلاهما فى النهاية يريد المساهمة فى حل مشكلات الواقع باسس علمية مختلفة . وخلق مثل هذا الجو سيساعد دون شك على القضاء على تلك الهجرة المقنعة للباحثين بالمركز القومى بعد اكتمال نضجهم فى مجال البحث التطبيقى بانتقالهم الى الجامعة .. بما يمثل خطرا لايقل عن خطر الهجرة الى الخارج .. ففى جميع الاحوال تتبدد الطاقة البشرية فى مسارب لا تستطيع ضبطها .

ومن ظواهر التبسيط الشديد التى شاعت سواء فى كتابة بعض التقارير ، او البحوث التى القيت ، أو المناقشات التى تمت ، هذا الربط بين العلم والسياسة بطريقة لا تكسب منها النظرة العلمية فى ارتقائها ونضجها شيئا ، وبطريقة لا تكسب منها السياسة غير أصدقاء جاهلين ، وهم اسوا لها من اعداء حكماء .

ويعتقد الكاتب ان هذا التبسيط لعلاقة علم النفس بمفاهيم السياسة هو امتداد لتصور مشوه عن علاقة العلوم الانسانية بالايديولوجية . وهو تصور تجاوزته البلدان الاشتراكية المتقدمة ذاتها . فلم تعد العلاقة بالايديولوجية ، علاقة تكبيل للحرية العلمية بالقيود ، والحد من انطلاقها . وقد اختفى هذا الحذر من التقدم العلمى ، أو من الكشوف التى يمكن أن يسفر عنها العلم .

اختفت هذه العلاقة .. بعد اعادة تصور للأيديولوجية كفلسفة لقيم قصوى تستهدف الخير العام للجماعة ، وليست ذلك الاطار الفلسفى الذى يستند على مسلمات مغلقة أشبه بالمسلمات اللاهوتية .

ان الايديولوجية جزء من الواقع الاجتماعى ، وتتبادل فى هذا الواقع مع غيرها من المعرفة الانسانية التاثير والتاثر .. وعلى هذا فان المعرفة العلمية بناء على هذا التصور لا تكون هدفا للقيود بمقدار ما تكون هدفا لاطلاق اشعة الوضوح ، واشعة التغيير بما فى ذلك الابنية الايديولوجية ذاتها .

وقد لعبت الايديولوجية الماركسية فى البداية دور صراع مع العلم ، ومكتشفات العلم الطبيعى والبحث الاجتماعى .. غير ان هذا الصراع قد انتهى وبدات بدلا منه حقبة من الالتحام والاعتماد المتبادل بين العلم والايديولوجية . فلم تعد اذهان الماركسيين المحدثين رافضة للبحث النقدى التحليلى والاستقرائى بالالمام بالحقيقة .

لكن الخطر الحقيقى فى تطور علم النفس فى مصر يمكن ان يتبلور فى مظهر من مظاهره عند الوقوف على مسلمات مغلقة ، مبسطة ، متصلبة باسم أن تكون على وعى أيديولوجى ، أو على ارتباط بمشكلات واقعنا المباشر . وأن تكون النتيجة هبوط فى مستوى البحث العلمى يؤدى به الى الاختناق بفعل ارادى .

ويشعر الكاتب انه من الخير لو ان يسبق عقد المؤتمر بسلسلة من المناقشات ، والتخطيط النظرى العميق ، لانه كان يجب ان يكون نقطة تحول ضخمة فى التفكير العلمى فى العلوم الانسانية عموما ، وعلم النفس على وجه الخصوص . غير ان الفرصة لا تزال سانحة دون شك لاثارة هذا الجدل ، وربما تكون سلبيات المؤتمر دفعا ايجابيا لجيل العلماء الراهنين لان يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة ادبية قد تحقق الكثير لنمو علمهم .

دور التربية



تنمية التفكير الابتكاري

د. فؤاد أبو حطب

اذا كان لنا ان نستعير لغة المؤرخ لقلنا ان النصف الثانى من القرن العشرين بالنسبة لعلم النفس هو عصر الدراسة العلمية لتفكير الانسان ، كما كان النصف الاول منه هو عصر الاهتمام بالدوافع والتعلم ، وكما كان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ـ مرحلة المهد فى نمو علم النفس ـ هو عصر السيكوفيزيقا .

وهذا الاهتمام بالتفكير الانسانى الذى شهدته السنوات العشرون الاخيرة شمل مختلف انواع العمليات العقلية العليا ، وكان الابتكار على راس القائمة ، ربما كان تعويضا عن التجاهل الشديد الذى تعرضت له هذه العملية العقلية الرفيعة طوال تاريخ علم النفس اذا قارناها بغيرها كالاستدلال والتذكر . وعموما نستطيع القول أن هذا التاكيد المعاصر على دراسة العمليات العقلية انما هو لون من الثورة على ما ظل سائدا طوال نصف قرن ـ فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية والجديدة جميعا ـ حين تركزت جهود علم النفس على مظاهر السلوك البسيط .

وبالطبع بذلت جهود هامة فى الماضى فى ميدان دراسة التفكير ربما كان أهمها ماقامت به مدرسة فيورذبرج ومدرسة الجشطالت فى المانيا ، وماأسهم به معمل بياجيه فى سويسرا ، وماكتبه بافلوف عن الجهاز الاشارى الثانى (S.S.S.) (١) وعلاقته باللغة والتفكير ، واخيرا جهود علماء التحليل العاملى وبخاصة فى انجلترا وامريكا فى ميدان اكتشاف القدرات العقلية .

اما فى ميدان الابتكار فمنذ عام ١٨٩٠ ظهرت دراسات متفرقة فى انجلترا وفرنسا وامريكا وايطاليا ، الا انها لم تستمر ولم ينتظمها نسق نظرى يربطها بعلم النفس ربطا وثيقا ، حتى اذا جئنا الى أواخر الاربعينات من هذا القرن شهدنا بداية انطلاقة ليس لها نظير فى الماضى فى دراسة التفكير والتفكير الابتكارى أسهمت بحظ وفير فى زيادة فهمنا لهذه العملية العقلية العليا .

ولقد كان لهذا الاهتمام الشديد صداه فى ميادين الحياة التطبيقية وبخاصة فى ميدان التربية ، فظهر هدف «التربية للابتكار» مسايرة للتقدم العلمى وفهما صحيحا لروح العصر ولمطالب المجتمع العصرى .

ان التغير السريع فى مجالات العلم والتكنولوجيا كما يتمثل فى وفرة النظريات والمفاهيم وفى غزارة المعلومات والمواد ، وفى كثرة المخترعات والادوات ادى الى تغير فى وأساليبه ، وماصاحب ذلك من ميكنة Mechanization وأتمتة Automation وقضاء على كثير من المهارات وطرق التدريب . فمثلا كان يمكن فى الماضى القريب ـ منذ ربع قرن فقط ـ تدريب المهندس أو الميكانيكى مفترضين أن مهاراته ستظل دون تغيير نسبى معظم حياته المهنية . أما الآن فان مثل هذه النظرة الى التعليم الهندسى او الفنى ليست واقعية لان من المتوقع ان أى تدريب لن يكسب المرء مهارات تحافظ على كفاءته لاكثر من عشر سنوات على أفضل تقدير . ونتيجة لذلك ظهرت الدعوة الى التربية المستمرة والتدريب الذى يتميز بالمرونة (جوهر الابتكار) اعدادا لحياة متغيرة .

واذا علمنا ان الصراع الدولى فى الوقت الحاضر ـ ومنه صراعنا الحضارى ضد العدو الاسرائيلى ـ لايحسمه الا التفوق العلمى والتكنولوجى ، تصبح مسألة المحافظة على الثروة العقلية القومية ، وتنمية هذه الثروة ، مسئولية عظمى لابد ان تتحملها التربية ، ولابديل لذلك الا التخلف .

هذه الحقائق أملت على الفكر التربوى المعاصر ان يراجع نفسه ، وسعى المربون الى الاستفادة من نتائج

البحوث التى اجريت فى هذا الميدان فى تشكيل نمط من التربية يساعد كل طفل على اظهار طاقاته وتنميتها قدر الامكان . وكان من الميسور ادراك العلاقة بين تنمية ابتكارية الانسان وبين الاهداف الاخرى المشروعة مثل تحقيق النمو الكامل والشامل لشخصية الطفل ، وتوفير الصحة النفسية والعقلية له ، واكسابه المهارة فى التعامل مع الظروف المتغيرة ، والوصول الى قدر مناسب من التحصيل التربوى والنجاح المهنى .

الابتكار هدف التربية العصرية :

التربية عملية عقلانية Rational تعتمد على وضوح الغايات . فالمعلم لا يستطيع أن يدرس مقرراً فى اللغة العربية أو الرياضيات دون أن يعرف مقدما أى تغيرات فى السلوك يهدف الى تحقيقها فى الاطفال والناشئة والشباب . فاذا كان مقرر اللغة العربية يهدف الى تنمية المهارة فى التعبير اللغوى فان تدريسه يختلف عن مقرر آخر يهدف الى تنمية التذوق الادبى او تنمية المهارة فى القراءة . ويتطلب ذلك دون شك تحديدا سلوكيا للاهداف حتى يتحقق قدر من «الاتفاق» حولها .

وفى التربية لابد ان يتوفر لدينا ايضا مجموعة من البيانات عن الوضع الراهن لسلوك التلاميذ فى وقت ما أو ما يسميه جليزر المدخلات السلوكية entering behaviour وهذه البيانات لابد أن تكون شاملة لخبرات التلاميذ السابقة فى التعلم ومستوياتهم فيه وقدراتهم العقلية ومستوياتهم النمائية ومهاراتهم واتجاهاتهم وميولهم ودوافعهم للتعلم والمحددات الاجتماعية والثقافية والحضارية التى تؤثر فى تعليمهم . وهذه المدخلات السلوكية ليست منفصلة عن عملية صياغة الاهداف التربوية وانما هى متكاملة معها متفاعلة بها . فلابد من ناحية ان نراعى هذه الخصائص فى وضع الاهداف ، ثم ان الاهداف ـ بعد تحديدها ـ تسعى من خلال عملية التدريس الى تعديل الكثير من هذه المدخلات .

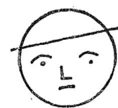
وتشتمل عملية التربية على جانب ثالث هو ما نسميه أساليب التعليم او التدريس Instructional procedures التى لو تمت على النحو المنشود تؤدى الى احداث التغيرات فى أداء التلاميذ والتى نسميها التعلم او التحصيل ، وبالطبع تتأثر عملية التدريس هذه بطبيعة الاهداف التربوية من ناحية ، وتتفاعل مع المدخلات السلوكية من ناحية أخرى بحيث لا تنشأ هوة عميقة بين ما ندرسه وبين مستويات التلاميذ . وبالقدر الذى تتأثر به عملية التدريس بالاهداف والمدخلات ، فقد تجعلنا مثلا نعيد النظر فى تفاصيل بعض الاهداف لتصبح أكثر واقعية ، كما انها تؤثر ـ ولابد أن تفعل ـ فى الوضع الراهن لسلوك التلميذ ، ولو لم تفعل لحكمنا على ماتعلمه بالفشل .

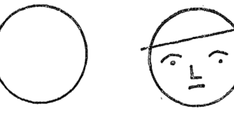
وأخيرا تتضمن عملية التربية تقويما او حكما لها او عليها . وسواء استخدمنا فى التقويم Evaluation ملاحظات السلوك او الاختبارات فان الغرض هو تحديد مدى تحقيق الاهداف التربوية ودراسة الآثار التى تحدثها بعض العوامل او الظروف فى تيسير الوصول الى تلك الاهداف او تعطيله . فاذا حدث قصور عن تحقيق الاهداف بشكل او آخر فان الجوانب السابقة جميعا او بعضها او واحدا منها يتطلب اعادة النظر فيه او تعديله . اى ان المعلومات التى تحصل عليها من عملية التقويم تقوم بتغذية راجعة feed back للاهداف والمدخلات السلوكية وأساليب التدريس جميعا بشرط أن تكون وسائلنا فى التقويم مرتبطة بهذه الجوانب الثلاثة او بعبارة فنية تكون « صادقة » .

والواقع أنه اذا كانت الاستجابات التى يتعلمها التلاميذ بسيطة والاهداف التى ننشدها محدودة مثل تهجى الكلمات وحل مسائل نموذجية فى الحساب وحفظ الاسماء والتواريخ والنظريات والقوانين ، فان هذا التعلم يكون قليل القيمة ضعيف الاثر ضيقا فى مدى الاحتفاظ به . وتكون وسائل التقويم فى هذه الحالة اسئلة تدور حول : اذكر ، وصف ، وعرف ، ومن ؟ وماذا ؟ ومتى ؟ واين . وهو ما تدور حوله الامتحانات الراهنة التى يقاس بها التحصيل . ولا يستخدم التلاميذ فى الاجابة عليها الا الذاكرة الصماء Rote memory وهى أدنى العمليات العقلية . وتكون آثار التعليم فى هذه الحالة مؤقتة . فاذا أعطينا التلاميذ «اختبارات تذكر» على فترات تتراوح بين ثلاثة اشهر وثلاث سنوات بعد انتهاء مقرر دراسي معين نجد ان ما ينساه الواحد منهم يتراوح بين ٤٠٪ و ٨٠٪ ويسمى باكنجهام ذلك « أعظم فاقد تربوى» . ومنحنيات النسيان لمعظم المواد الدراسية فى هذه الحالة تقترب كثيرا من منحنيات نسيان المواد عديمة المعنى ، وهذا يدل على ان معظم ما نتعلمه لاغراض الامتحانات التقليدية الراهنة لا تحكمه قاعدة المعنى أو الفهم او النظام ، كما انه لا فائدة منه فى أغلب الاحوال مثل المواد عديمة المعنى (٢) .

وعلى العكس من ذلك أكدت بحوث رالف تايلر ان التعلم الذى يهدف الى اكساب التلميذ القدرة على حل المشكلات او تنمية هذه القدرة لديه تكون آثاره اكثر دواما . وحين ظهر الاهتمام بالعمليات العقلية العليا كأهداف للتربية اقتصر على صور التفكير الذى يسميه جيلفورد التفكير التقاربى أو التقريرى Convergant وهو نوع التفكير الذى تكون فيه المشكلات محددة تحديدا دقيقا وتكون لهذه المشكلات حلول محددة مسبقا ، وعلى التلاميذ ان يعطوا هذه الاجابات او الحلول «الصحيحة» .







ومثل هذه العملية تفترض وجود اجابة واحدة صحيحة تكون فى العادة فى الكتاب المدرسى أو فى مقرر الدراسة . وقد ترتب على ذلك ان معظم اساليب التدريس الراهنة تهتم بهذا التفكير الذى يصل فى صورته المتطرفة الى شكل من أشكال « الامعية » الفكرية ، وحتى حين استخدمت طريقة حل المشكلات فى التدريس تحولت بمرور الوقت الى مجموعة من التمارين النموذجية التى يتقنها التلاميذ لاغراض الامتحانات . اما عن وسائل التقويم التى ترتبط باهداف تنمية التفكير التقاربى فقد أخذت أشكالا كثيرة ربما كانت أحدثها الاختبارات الموضوعية من نوع «الاختيار من متعدد او الصواب والخطأ او التكملة المحددة او المزاوجة» . وفى هذه الاختبارات عادة مانجد الشعار التقليدى « لا تخمن » اى لا يجب البحث عن حل للمشكلة طالما اننا لا نعرف معرفة يقينية .

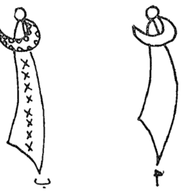
وحينما ظهر فى ميدان التربية هدف « التربية من أجل التفكير الناقد » سرعان ما ضاع فى الزحام ، وبصرف النظر عن بعض الجهود المحدودة تحول هذا الهدف الى لون من التدريب على دروس المنطق ومناهج البحث لا يختلف فى جوهره عن الصورة التقليدية للتدريب على التفكير التقاربى . وبدلا من أن تنمو لدى التلاميذ عقلية التساؤل والاستفهام والنقد والحكم ، أضفنا الى ذخيرة معلوماتهم معلومات جديدة يحفظونها ثم ينسونها . وكان السبب الجوهرى فى هذا الفشل ان هذا الهدف لم يرتبط به تغيير فى وسائل التدريس وفى أدوات التقويم . وكل ما فعلناه اننا قلنا ها هى وسائلنا وطرقنا ومقرراتنا وادواتنا ، فماذا نفعل بها لتنمية التفكير الناقد ؟

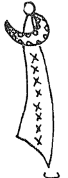
ولما تحولت التربية العصرية - تربية النصف الثانى من القرن العشرين - الى هدف الابتكار فان اشد ما يخشاه المرء ان يكون لهذا الهدف النبيل والمشروع نفس المصير . لقد أحدث الانفجار الهائل فى معلوماتنا عن التفكير الابتكارى الذى شهده العقدان الماضيان أثره فى الفكر التربوى ، ولم يكن معقولا ان يظل هذا الفكر بمنأى عن النتائج التى توصل اليها العلماء حول طبيعة الابتكار وقياسه وارتقائه وتنميته . ولكن المهم ألا نسأل - كتربويين وعلماء نفس - نفس السؤال القديم : أى هاهى وسائط التعليم ومحتواه وادوات تقويمه فماذا يمكن لنا ان نفعله فى حدود ما هو موجود لتنمية الابتكار فى مدارسنا ومعاهدنا والا وقعنا فى خطأ التدريس للابتكار بوسائل غير ابتكارية ، وكنا بمثابة من يضع العربة أمام الحصان .

وقد ينشأ عن تأكيد الابتكار كهدف للتربية العصرية بعض الغموض أو سوء الفهم ، وخاصة اذا لجأنا على سبيل الاختصار الى تبسيط نتائج البحث العلمى فى هذا الميدان تبسيطا مخلا . ومن ذلك التقليل من شأن اكتساب المعلومات والحقائق والمهارات البسيطة ، أو الاستهانة بالتدريب على التفكير التقاربى كما تستدل عليه باختبارات التحصيل الموضوعية او باختبارات الذكاء التقليدية او بالتعلم الذى يؤكد ضرورة الوصول الى حلول صحيحة للمشكلات ومطالب الدقة فى الاداء المدرسى ، أو رفض سلوك الامتثال Conformity للمعايير الاجتماعية والاخلاقية . والواقع ان هذه الدعاوى جميعا لا مبرر لها فى ضوء نتائج البحوث الحديثة حول طبيعة الابتكار .

ومعنى ذلك ان هدف «التربية للابتكار» قد يكون خاليا من المعنى اذا لم نسع سعيا حثيثا نحو فهم الظواهر العقلية التى يوحى بها هذا المفهوم . وتتوفر لدينا فى الوقت الحاضر بيانات عن أنواع الوظائف النفسية التى يقوم بها الافراد الذين نصفهم بالابتكارية . وبعض هذه الصفات او الوظائف عبارة عن مهارات عقلية او استراتيجيات للتفكير ، نتوصل الى تحديدها بمنهج التحليل العاملى(٣) وقد يكون أكثر برامج التحليل العاملى طموحا ذلك البرنامج الذى اشرف عليه العالم الامريكى المعاصر جيلفورد والذى من خلاله ظهرت بوادر نظريته فى تكوين العقل فى عام ١٩٥٦ والتى تعدلت اكثر من مرة ، ربما تكون آخرها الصورة التى ظهرت بها فى كتابه الاخير عن طبيعة الذكاء ، وفى هذه النظرية يتوقع جيلفورد وجود أكثر من ١٢٠ قدرة عقلية اولية ، وبلغ عدد العوامل التى تم اكتشافها حتى عام ١٩٦٧ حوالى ٨٥ قدرة يرتبط بعضها ارتباطا واضحا بطبيعة التفكير الابتكارى .

والابتكار - كأى سلوك تفكيرى آخر - ليس عملية عقلية خالصة ، وانما له جوانبه المزاجية والانفعالية ، وله دوافعه التى ترتبط بالحاجات والمطالب والميول والاتجاهات والقيم . وحتى نصل الى نوع من «الاتفاق» حول طبيعة الابتكار نتناول بايجاز معالمه الاساسية .





طبيعة التفكير الابتكارى :

يتميز سلوك الانسان ـ وغيره من الكائنات العضوية ـ بالدافعية والغرضية . ويصدق هذا القول على السلوك الابتكارى كما يصدق على غيره من ألوان السلوك العليا والدنيا . فاذا اردنا ان نحدد الدوافع التى تؤدى الى السلوك الابتكارى نجدها فى صورة رغبة الانسان فى الاستفادة من امكانياته الادراكية والمعرفية والتعبيرية ، فالتفكير عند بعض علماء النفس المعاصرين ـ ومنهم هنت J.M. Hunt فيه دافعيته الداخلية التى تتزايد كلما زاد التناقض بين مايؤثر فينا ـ او المدخلات input ـ وبين مانختزنه فى الذاكرة من معلومات . وهذا القول تؤكده دراسة روسمان Rossman للمخترعين ودراسة رو Roe للعلماء . وقد يشتق المبتكر الوانا من الاشباع حين يوافق الآخرون على آرائه او حين يعلم ان مايبتكره له فوائده الاجتماعية باستثناء بعض حالات المبتكرين الذين يشتقون بعض الاشباع السادى حين تستخدم مبتكراتهم فى التعذيب أو التدمير .

ومن صور الدافعية الاخرى فى السلوك الابتكارى تفضيل الاستجابات الجديدة والميل الى اصدارها ، وتفضيل التعقد على البساطة ، والميل الى الاستقلال ، والبعد عن الامتثال ونقصان المسايرة الاجتماعية ، والميل الى المخاطرة والتسامح مع الغموض .

ويلعب رصيد المعلومات لدى الفرد دورا هاما فى تفكيره الابتكارى . وشرط المعلومات هذا شرط ضرورى الا أنه ليس كافيا . فالعبقرى عموما يتفوق على الشخص العادى فى ثروته من المعلومات المختزنة . ويصدق هذا على الفنون صدقه على العلوم . فقد برهن آجنيو Meier فى عام ١٩٢٢ على أن الذاكرة السمعية لعب دورا فى غاية الاهمية فى الابتكار الموسيقى ، وبالمثل برهن ماير Agnew سنة ١٩٣٩ على أهمية الذاكرة البصرية فى الفن التشكيلى .

ومن أهم انواع المعلومات التى تلعب دورا فى الانتاج الابتكارى مايسميه جيلفورد الانساق Systems (٤) فالابتكار فى الرياضيات يبدا بخطة Schema وفى الموسيقى بفكرة اساسية Theme وفى الشعر بهيكل عام للقصيدة (فى الشعر الحديث على وجه الخصوص) (٥) وفى الرسم بموضوع Motif وهى جميعا تصميمات مبدئية تضاف اليها التفاصيل فيما بعد .

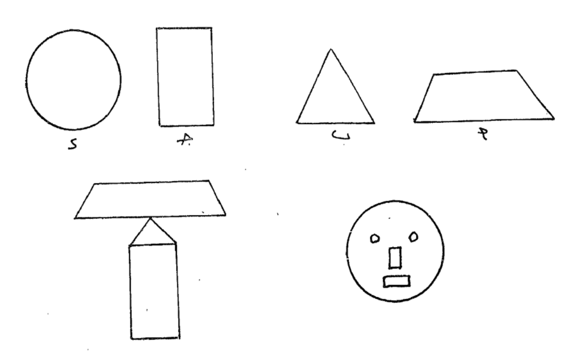
ويتميز التفكير الابتكارى بحدوث مايسمى التخمر أو الكمون Incubation وهى مرحلة من النشاط غير الظاهر توصف احيانا ـ على حد تعبير ترستون ـ بأنها لحظة مايحدث قبيل الاستبصار . وتتميز هذه الفترة بحالة من تشتت الانتباه وتوزعه وعدم تركيزه على موضوع بالذات ، وعادة مايحدث اثناءها او فى نهايتها تقدم نحو الحل . ويفضل كاتب هذا المقال ان يطلق على هذه الظاهرة «التفكير الحدسى» Intuitive thinking (٦)

والتفكير الابتكارى فى صميمه تفكير تباعدى او تغييرى divergent وهذه التسمية من ابتكار جيلفورد فى مقابل التفكير التقاربى الذى اشرنا اليه آنفا . وهذا النوع من التفكير لايلتزم باجابة واحدة صحيحة وانما يستدعى فى حل المشكلات عددا من الحلول المختلفة . واذا وضعنا تصور جيلفورد للعقل موضع الاعتبار نتوقع ان مصفوفة قدرات التفكير التباعدى تحتوى على ٢٤ قدرة على الاقل كل منها يعبر من ناحيته عن محتوى معين من المحتويات الاربعة التى يقترحها وهى الاشكال او المدركات الحسيية والرموز والمعانى والمواقف السلوكية (الاجتماعية) ، ومن ناحية أخرى عن ناتج من النواتج الستة وهى الوحدات Units والفئات classes والعلاقات Relations والانساق Systems والتحولات Transformations واللوازم Implications (*) . وقد امكن اكتشاف ١٦ قدرة من قدرات التفكير التباعدى حتى عام ١٩٦٧ هى :

أولا : قدرات التفكير التباعدى فى محتوى الاشكال أو المدركات الحسية :

(١) الانتاج التباعدى لوحدات الاشكال (طلاقة اشكال) : ومن اختبارات هذه القدرة ان يعطى للمفحوص

(*) اللازمة «فى الرياضة والهندسة» نتيجة تلى بالضرورة نظرية قد برهن عليها (المعجم الوسيط) . وتستخدم فى سياق نظرية جيلفورد لتعنى ماهو متوقع او يمكن التنبؤ به من المعلومات المعطاة .

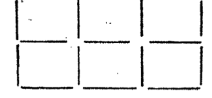


شكل بسيط مالوف (دائرة مثلا) ثم يطلب منه ان ينشىء منها اكبر قدر من الاشياء باقل قدر من الاضافات .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات الاشكال : ومن اختباراته اختبار تشـــابه الاشكال Figural similarities وفيه يعطى للمفحوص ستة اشكال لكل منها خصائصه ، وعليه ان يجد بين هذه الاشكال اكبر عدد من الفئات بحيث تتكون كل فئة من ثلاثة اشكال . ففى مجموعة الاشــكال الآتية مثلا يمكن أن تكون فئات مثل ب جـ هـ (سود) ، ابـ د (ثلاثة اجزاء) ، آبو (خطوط مستقيمة) ... الخ

(٣) الانتاج التباعدى لانســاق الاشــكال : ومن اختباراته اختبار صنع الاشكال وفيه تعرض على المفحوص اربعة اشكال بسيطة ثم يطلب منه ان يكون عن طــريق الربط بين بعضها او بينها كلها رسوما لاشياء مالوفة .

(٤) الانتاج التباعدى لتحولات الاشــكال (المرونة التكيفية) . ومن اشهر اختباراته اختبار مشكلات عيدان الثقاب وفيه يعطى للمفحوص مجموعة من المربعات المتجاورة بحيث يدل كل ضلع من اضلاع هذه المربعات على عــود ثقاب يمكن نزعه او ازالته . وفى المثــال الآتى يطالب من المفحوص ان يحرك ثلاثة عيدان بشرط ان تمثل العيــدان الباقية اربعة مربعات كاملة دون وجود أى عود زائد اى لايمثل ضلعا فى مربع .



(٥) الانتــاج التباعدى للوازم الشــكلية : ومن اختباراته التجريبية اختبار الزخرفة وفيه يعطى للمفحوص رسم كفــاف او محيطى من غير تظليــل لشىء معين وعلى المفحوص ان يزخرف الرسم بخطوط بسيطة .

ثانيا : قــدرات التفكير التباعدى فى محتــوى الرموز : Symbolic

(١) الانتاج التباعدى لوحدات الرموز (طــلاقة الكلمات World fluency) وتتطلب اختبارات هذه القدرة من المفحوص ان يعطى اقدر عدد من الكلمات تخطر على الذهن مع توفر أدنى الشروط كأن تنتهى بحرف معين او تبدأ به .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات الرموز : ومن اختباراته اختبار الرموز المتنوعة وفيه يطلب من المفحوص أن يقرر الخصائص المختلفة التى تسمع بين مجموعات من الحروف الابجدية . ومثال ذلك :

لداغر   زافــغ   قاغم

ثم يطلب منه بعــد ذلك أن يعطى امثلة اخــرى لمجموعات تتوفر فيها نفس الخصائص .

(٣) الانتاج التباعدى للعلاقات بين الرموز : ويمثله اختبار الجمع بطرق مختلفة وفيه يعطى للمرء مثلا الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ؛ ٤ ؛ ٥ ثم يطالب منه ان يربط بينها بطــرق مختلفة للوصول الى ناتج مقداره ٧ بشرط استخدام كل رقم مرة واحدة فقط فى كل اجابة يعطيها . ومن الاجابات المحتملة على سؤال كهذا ٢+٥ = ٧ ، ٣+٤ = ٧ ، ١+٢+٤ = ٧ ، ٣+٥ - ١ = ٧ وهكذا .

(٤) الانتاج التباعدى لانساق الرموز : ومن اختبارات هذا العامل اختبار عمل الشفرة وفيه يطلب من المفحوص ان يستخدم الحروف الابجدية ونظام الاعداد العشرية فى عمل اكبر عدد ممكن من مبادىء الشفرة بتعويض الحروف بالارقام .

(٥) الانتاج التباعدى للوازم الرمزية : ومن اختباراته اختبار لازمات الرموز وفيه تعطى للشخص معادلتان بسيطتان للغاية وعليه ان يستنبط معادلات اخرى منهما قدر المستطاع فمثلا اذا اعطيناه المعادلتين ب ـ جـ = د ، هـ = أ + د . فيمكن المفحوص أن يتنج د = هـ ـ أ ، ب ـ حـ = هـ ـ أ ، أ = هـ ـ د .. الخ .

ثالثا : قدرات التفكير التباعدى فى محتوى المعانى :

(١) الانتاج التباعدى لوحدات المعانى (طلاقة الافكار) وتقيسه الاختبارات التى تتطلب من المفحوص اعطاء افكار مختلفة تدور حول موضوع محورى . وتتحدد تحديدا كميا أى بمقدار الافكار التى يعطيها أو بسرعته فى اعطائها دون اعتبار كبير لنوع هذه الافكار .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات المعانى (المرونة التلقائية) وهذا العامل يقيسه اختبار الاستعمالات المختلفة وفيه يطلب من المفحوص ان يذكر استعمالات اخرى غير الاستعمال الشائع او المعروف لشىء محدد كالصحيفة اليومية او الحذاء . وتؤكد تعليمات مثل هذا الاختبار على ضرورة ان تكون الاستعمالات غير عادية وبالتالى تستبعد عند التصحيح الاستجابات المتكررة ويعطى درجة على فئات الاستعمالات بعد ان يقوم المصحح بتصنيفها .

(٣) الانتاج التباعدى للعلاقات بين المعانى (طلاقة التداعى) وتقيسه اختبارات التداعى المقيد controlled association

(٤) الانتاج التباعدى لانساق المعانى : وتقيسه اختبارات بناء الجمل مع اعطاء الحروف الاولى لكل كلمة فيها ، او تفسير الافكار واعادة التعبير عنها .

(٥) الانتاج التباعدى لتحولات المعانى (الاصالة) وتتطلب اختبارات هذه القدرة اعطاء استجابات نادرة أو بعيدة أو حاذقة ، وتتحدد معايير الندرة أو البعد أو الحذق احصائيا .

(٦) الانتاج التباعدى للوازم المعانى ومن اختباراته التجريبية اختبار الاعمال الممكنة Possible jobs وفيه يعطى المفحوص رمز معين وليكن مصباحا كهربائيا وعليه ان يذكر جماعات الاشخاص او المهن التى يمكن ان تعتبر هذا الشىء رمزا لها . وبعض الاستجابات التى يعطيها الاطفال لهذا الرمز هى : كهربائى ، عمال مصنع انتاج الادوات الكهربائية ، معلم ، طالب مجتهد .. الخ (٧) .

والواقع ان جوهر التفكير التباعدى هما عمليتا الطلاقة والمرونة Flexibility ، واذا كانت الطلاقة تتحدد كميا كما أشرنا فان المرونة تعتمد على كيف الافكار ويمكن القول أن العوامل الثلاثة الخاصة بالانتاج التباعدى لوحدات الاشكال او الرموز او المعانى هى عوامل طلاقة محضة ، أما العوامل الاخرى فتتدخل فيها المرونة بدرجات متفاوتة تصل الى قمتها فى عوامل الانتاج التباعدى التحولات .

ولكن هل حقا لاتوجد علاقة بين التفكير التباعدى والتفكير التقاربى ؟ هذا السؤال تناوله الباحثون المعاصرون لاغراض متعددة وأهمها معرفة العلاقة بين الابتكار والذكاء . ومن النتائج التى تواترت فى معظم هذه البحوث ان العلاقة بين الابتكار (كما يقاس باختبارات التفكير التباعدى فقط) وبين الذكاء (كما يقاس باختبارات التفكير التقاربى) علاقة توجيه ولكنها منخفضة نسبيا . وهذه النتيجة بالذات نحب أن ننظر اليها نظرة جديدة تختلف عن النظرة التقليدية اليها وبخاصة عند جاكسون وجتزل فى بحثهما المشهور . فعندما نفحص جداول الانتشار لهذه العلاقة نجدها مثلثة الشكل ، ومعنى ذلك أن الافراد الذين يحصلون على درجات عالية فى اختبارات التفكير التقاربى تتشتت درجاتهم فى اختبارات التفكير التباعدى فى مدى واسع يتراوح بين الانخفاض الشديد والارتفاع الشديد ، اما الذين يحصلون على درجات منخفضة فى اختبارات التفكير التقاربى يندر أن يحصلوا على درجات عالية فى اختبارات التفكير التباعدى . وهذه الحقيقة تؤكد لنا أن الحصول على درجات عالية فى اختبارات التفكير التقاربى (الذكاء مثلا) هو شرط ضرورى وليس شرطا كافيا الحصول على درجات عالية فى اختبارات التفكير التباعدى .

وصف المدخلات السلوكية :

كان العرض السابق لطبيعة الابتكار ضروريا حتى يتضح هدف التربية العصرية ولايضيع منا وسط ضباب الافكار وغموض التعريفات . فاذا انتقلنا الى الحديث عن عملية التربية من أجل الابتكار نجدنا مضطرين الى الحديث عن المكونات الثلاثة الاخرى التى اشرنا اليها آنفا وهى المدخلات السلوكية واساليب التدريس والتقويم .

وتتطلب عملية التربية المستنيرة وصفا للمدخلات السلوكية حتى يمكننا ان نخطط لتنفيذ التدريس والتعليم وتصف المدخلات السلوكية الوضع الراهن لمعارف التلميذ ومعلوماته ومهاراته وطرق تفكيره وقدراته واستعداداته وميوله ودوافعه قبل أن نسعى الى اكسابه النماذج السلوكية

الجديدة من خلال التعلم والتدريس . وهذه البيانات يجب استخدامها لاغراض الوصف وليس لاغراض التفسير . فهذه المفاهيم تصف فى الواقع المستوى السلوكى للفرد فى لحظة معينة . ولاتستطيع الاختبارات والمقاييس التى نستخدمها لقياس هذه الظواهر ان تفسر لنا اداء الفرد فيها . وفى هذا الصدد تقول انستازى انها لا نستطيع ان نعزو ضعف الاداء فى اختبار للذكاء او فى نشاط الحياة اليومية الى «ضعف الذكاء» لان ذلك يصبح نوعا من تحصيل الحاصل ولايزيد فهمنا لسلوك الشخص . وانما مايؤدى الى التفسير هو فهم عميق لتاثير العوامل البيئية والتكوينية فى السلوك .

واستخدام المدخلات السلوكية فى اغراض التفسير يحمل فى طياته أنها ثابتة ولاتتغير ولاتقبل التعديل بتأثير العوامل البيئية . والواقع ان الدراسات التتبعية للنمو والدراسات التى اجريت على تاثير التربية والتعليم والتدريب تؤكد أن أغلب الوظائف النفسية قابلة للتنمية ، ولو أن بعض هذه الصفات أكثر قابلية للتدريب من غيرها . وللاسف لاتوجد لدينا معلومات حاسمة حول أى الصفات اسرع فى التدريب من غيرها ، وكل مالدينا هو مجموعة من التخمينات ، منها مثلا أن الصفات المزاجية والانفعالية تتصل أكثر من غيرها بعوامل الوراثة وبالخبرات المبكرة جدا وبالتالى فهى اقل قابلية للتدريب ، والدوافع والميول والاتجاهات أشد تأثرا بالتدريب ، أما القدرات العقلية (ومنها الذكاء) وانواع التفكير المختلفة فلديها قابلية كبيرة التغير نتيجة لخبرات التعليم المقصود أو غير المقصود (٨) والواقع ان مالدى الفرد من ذكاء او قدرة — او حتى ميل او سمة من سمات الشخصية — فى وقت ما ماهو الا المحصلة النهائية لتفاعل طويل المدى ومعقد بين العوامل الوراثية والبيئية ، وفى أية مرحلة توجد فرصة للتفاعل مع عوامل جديدة ، ولذلك فان شبكة النتائج المحتملة متسعة ومركبة وخاصة أن كل تفاعل يحدد بدوره اتجاه التفاعلات التالية .

والواقع أن وصف المدخلات السلوكية ضرورى لاى برنامج تربوى . فعملية التعليم يجب ان تبدأ مما لدى التلاميذ ويجب ان تستمر الى حيث يستطيعون من أداء نهائى Terminal performance تحت شروط معينة ولمستوى معين . فما ان نحدد اهدافنا يمكن ان نقرر ماسوف نعلمه ومانفترض انه لدى التلاميذ بالفعل . وكما اشرنا فان جدلية العلاقة بين الاهداف والمدخلات السلوكية قد تؤدى الى تغيير الاهداف اذا ثبت انها غير واقعية . كما ان المدخلات السلوكية تتفاعل مع وسائل التدريس ، فنحن لانبدأ فى تدريسنا لتحقيق هدف تربوى معين بمواد تعليمية جديدة تماما ، وانما قد نستدعى الاستجابات التى سبق تعلمها وخاصة تلك التى تتناسب مع موقف التعلم الجديد . ثم ان لكل نوع من التعلم مدخلاته السلوكية ، فتنمية الابتكار مثلا تتطلب معرفة بمدخلات التلاميذ السلوكية عن الوظائف والعمليات العقلية والنفسية التى أشرنا اليها عند حديثنا عن طبيعة التفكير الابتكارى .

وبعد أن نحدد أنواع المدخلات السلوكية الضرورية لاهداف التدريس لابد ان نحدد ما اذا كان السلوك المطلوب يتوفر لدى التلاميذ وبأى مقدار . وهذه المعرفة نحصل عليها بالاختبارات ، بشرط أن تتوفر فى هذه الاختبارات الشروط المعروفة من ثبات وصدق وغيرهما ، وربما تكون مشكلة الصدق اكثر حدة فى الاختبارات التى تستخدمها فى تحديد مدخلات السلوك الابتكارى . فقد نقيس الابتكار فى ميدان ما بوسائل لاتصلح له . وربما يكون تصنيف جيلفورد للقدرات على اساس المحتوى — كواحد من أسس ثلاثة هى العمليات العقلية والنواتج والمحتويات * — مفيدا لهذا الفرض . فمحتوى الاشكال أو المدركات الحسية البصرية يرتبط بميدان الفنون الجميلة ، والمدركات الحسية السمعية تتعلق بالموسيقى ، والاشكال المرتبطة بالاحساس اللمسى والحركى تتعلق بالابتكار فى ميدان الهندسة والتكنولوجيا . اما المحتوى الرمزى فيتصل من قريب بميدان اللغويات والرياضيات . ومحتوى المعانى يرتبط بالميادين التى تهتم باستخدام المفاهيم اللغوية وبالتالى له اهمية فى كل المقررات التى تتطلب تعلم الحقائق وابتكار الافكار كالآداب والعلوم الطبيعية والاجتماعية . ويتصل المحتوى السلوكى او الاجتماعى اتصالا وثيقا بالابتكار فى الميادين الاجتماعية ، وبالتالى له اهمية فى سلوك المعلم ورجل القضاء والاخصائى الاجتماعى والمعالج النفسى والطبيب ورجل السياسة والباعة والقادة فى مختلف المجالات .

اما ان نلجأ الى قياس المدخلات السلوكية بالاختبارات اللغوية فقط حتى ولو كان ذلك يتعلق بمجال غير لغوى فان ذلك يتطلب تدعيما علميا يؤكد أن هذه الاختبارات صادقة فعلا ، وقد تواترت نتائج البحوث فى ميدان القياس العقلى لتؤكد ان معاملات الارتباط بين الاختبارات ذات المحتوى غير اللغوى والاختبارات ذات المحتوى اللغوى منخفضة جدا ومعنى ذلك وجود احتمال ان الاشخاص الذين يحصلون على درجات منخفضة فى الاختبارات اللغوية سواء كانت تستخدم لقياس التفكير التقاربى او التباعدى

---

* يقترح جيلفورد وجود خمس عمليات عقلية هى المعرفة والتذكر والانتاج التباعدى والانتاج التقاربى والتقويم تتفاعل مع ستة انواع من النواتج هى الوحدات والفئات والعلاقات والانساق والتحولات واللازمات ومع اربعة انواع من المحتويات هى الاشكال (المدركات الحسية) والرموز والمعانى والمواقف السلوكية (الاجتماعية) لينتج فى النهاية حوالى ١٢٠ قدرة .

قد يظهرون مواهب ابتكارية رفيعة فى الميادين غير اللغوية كالرسم والنحت والموسيقى والرياضيات .

وحالما نحدد اهدافنا التربوية والمدخلات السلوكية ونقيسها يمكننا ان نتخذ الكثير من القرارات مثل انتقاء الافراد وتصنيفهم او تحديد مستوى المادة التعليمية تبعا لمستويات التلاميذ . ونظرا لخطورة هذه القرارات لابد من أن تنهض حركة القياس التربوى ، وحبذا لو انشئت لهذا الغرض مؤسسة علمية متخصصة باسم «المركز القومى للقياس النفسى والتربوى» حتى لاتستمر حركة القياس على النحو الذى هى عليه الآن مجرد جهود فردية متناثرة ، او جهود رسمية محدودة .

جو التدريب على التفكير الابتكارى :

مهارات التفكير ماهى الا مهارات عقلية قابلة للتدريب . وان نتعرض فى هذا المقال البراهين التى أتت بها التجارب العملية من نوع تجارب ملتزمان وغيره (٩) وانما سنؤكد أساليب تنمية الابتكار كما تمارس فى مواقف تربوية او تدريبية طبيعية . وقد اجريت فى ميدان التعلم المدرسى بحوث على تاثير الاهتمام الخاص بالابتكار على تنمية القدرات والاتجاهات الابتكارية فى المقررات الدراسية العادية . وقد برهنت بحوث تورنس Torrance على ان اعداد المعلم ليستخدم طريقة تشجع ابتكارية التلاميذ قد يؤدى بالفعل الى ارتفاع درجات التلاميذ فى اختبارات التفكير التباعدى .

والمعلم متغير اساسى فى تنمية ابتكارية التلاميذ ، واعداده للتدريس الابتكارى وتحقيق هدف التربية العصرية يتطلب ان تعيد دور المعلمين والمعلمات ومعاهد المعلمين وكليات التربية النظر فى برامجها بحيث تخلق لدى المعلم نظرة جديدة الى طبيعة التربية وخصائص التلاميذ . وتتضح اهمية هذا القول اذا علمنا ان كثيرا من الدراسات ومنها دراسة جتزل وجاكسون قد أكدت أن المعلمين يفضلون شخصيا التلاميذ ذوى الدرجات العالية فى التفكير التقاربى على أولئك الذين يحصلون على درجات عالية فى اختبارات التفكير التباعدى . ويشير هولاند الى بعض أسباب هذا التفضيل ، فكثير من السمات الشخصية التى تميز التلميذ المبتكر كعدم الامتثال وعدم الاجتماعية والاندفاعية والانطواء والحساسية ليست من الصفات التى تتفق مع المعايير السلوكية للطبقة المتوسطة ، وهى الطبقة التى ينتمى اليها السواد الاعظم من المعلمين .

ويرى تورنس ان المبادىء الخمس التى يمكن ان يستخدمها المعلم فى تدريب تلاميذه على الابتكار هى :

(١) احترم أسئلة التلاميذ اليك

(٢) احترم خيالات التلميذ

(٣) اظهر للتلاميذ ان لافكارهم قيمة

(٤) اسمح للتلاميذ بأداء بعض الاستجابات «الفرض الممارسة» دون ان يشعروا بتهديد التقويم .

(٥) اربط التقويم ربطا محكما بالاسباب والنتائج.

كما انه يلخص المشكلات التى يواجهها المعلم الذى يرغب فى تشجيع التفكير الابتكارى عند التلاميذ فيماياتى :

(١) قد يقترح التلاميذ حلولا غير متوقعة للمسائل أو المشكلات مما يؤثر على تخطيط المعلم لدرسه .

(٢) قد يدرك التلاميذ علاقات لم يفطن اليها المعلمون انفسهم او غيرهم من خبراء المادة الدراسية .

(٣) قد يسال التلاميذ أسئلة يعجز المعلمين عن الاجابة عليها .

(٤) قد يميل المعلم الى اخبار التلاميذ بالحل الجاهز «اختصارا للوقت» .

(٥) قد يشعر المعلم بالذنب لتشجيعه التلاميذ على التخمين .

(٦) ضغط الوقت ومشكلات الجدول المدرسى مما يعطل مناقشة جميع مايطرحه التلاميذ من اسئلة .

(٧) فى كثير من الاحيان يكون على المعلم آن يساعد تلاميذه على اكتساب سلوك الامتثال حتى يمكنهم النجاح فى حياتهم العملية .

كل هذه المشكلات تنشا عن محاولة التدريب على الابتكار دون تهيئة جو اجتماعى يتواءم مع هذه الدعوة ، ولذلك فحتى يمكن تحقيق هذا الهدف لابد من احداث تغيير فى نظم اعداد المعلمين ، وفى مستويات المعلم ، وفى علاقاته بالسلطات التربوية والادارة التعليمية وفى نظم تقويم المعلم ثم احداث تغيير أكثر عمقا فى المناهج والمقررات وطرق التدريس وأساليب تدريب المعلمين اثناء الخدمة والوسائل التعليمية والكتاب المدرسي وأساليب تقويم التلاميذ .

طرق تنمية التفكير الابتكارى :

وقد ظهرت فى السنوات الاخيرة عدة طرق تستخدم فى أغراض تنمية التفكير الابتكارى . ومن اقدم هذه الطرق مايسمى «ذكر الخواص Attribute listing » وهي طريقة ابتكرها كروفورد سنة ١٩٥٤ . وأول خطوة فى هذه الطريقة هى عملية تعداد وحصر الخصائص الاساسية لشىء او موضوع أو موقف أو فكرة . وبعد هذا يبدا المرء فى تغيير كل خاصية على حدة . ولايبدل

المعلم ـ او المدرب ـ اى جهد فى تحديد التغيرات المقترحة باى وسيلة من الوسائل . وهذه الطريقة كغيرها من الطرق التى سنشير اليها تركز على انتاج الافكار وبالتالى فكل فكرة مقبولة مهما كانت غير واقعية ، ولايمارس اى لون من التقويم او النقد او الحكم الا بعد ذكر جميع الافكار التى يستطيع الشخص ان يذكرها ـ وحينئذ يمكن تقويمها فى ضوء المواصفات ونواحى النقص والحاجات او المطالب وما الى ذلك . وبهذا الفصل بين انتاج الافكار وبين تقويمها يمكن تهيئة الفرصة لظهور هذه الافكار . أى ان موقف التدريب هذا نموذج كامل لموقف الطلاقة فى التفكير .ونضرب مثالا « بجهاز التليفون » فخصائصه الشائعة هى : اللون الاسود ، وصنعه من مادة البلاستيك ، والقرص ، والسماعة .

وحين نريد ان نحسن هذا الجهاز واضعين قائمة الخواص هذه فى اعتبارنا فاننا نفكر فى تغيير كل صفة او خاصية على حدة ، فمثلا قد نغير لون التليفون الى أى لون آخر او نصمم له تصميما يتفق مع اى اتجاه فى الفن التشكيلى ، ومن حيث المادة التى يصنع منها قد تكون حديدا او زجاجا او خشبا او مطاطا ، وبالنسبة للقرص قد نعدل فيه ليحتوى على عشرة أزرار او تحويله الى شكل عداد ، اما عن السماعة فيمكن التفكير فى تغييرها بحيث تتواءم مع اليد ، او استخدام الميكروفونات بدلا من سماعات التليفون .. الخ .

وبالطبع فان كثيرا من هذه الافكار يكون غير عملى وبعضها ليست أصيلة او مبتكرة كالتغيير فى الالوان .وفى هذه الطريقة يجب التمييز بين الخواص المشتركة بين الشىء وغيره وبين الخواص التى تميزه على غيره ، فاللون والحجم والشكل والوزن خواص مشتركة وبالتالى فاى تغيير فيها لن يكون أصيلا بشكل غير عادى ، اما التعديلات الاشد خطرا فهى التى يمكن ادخالها على الخواص التى يتفرد بها الشىء (القرص فى مثالنا) .

(٢) طريقة العلاقة القسرية Forced relationship
وتعتمد على انتاج الافكار الجديدة عن طريق افتعال علاقة بين شيئين او موقفين او فكرتين او اكثر لا توجد بينهما فى الاصل علاقة . وفى معظم الاحوال تتحدد العلاقات بطريقة جزافية . وقد استخدمت هذه الطريقة فى ميدان الفنون بغرض التدريب على الابتكار فيها وبخاصة فن الكاريكاتير .

(٣) طريقة القوائم Checklists ومن اشهر دعاتها أوزبورن Osborn وهى طريقة تعتمد على طرح مجموعة من الاسئلة التى تؤكد اشتمالها على مجال واسع من المعلومات . وكل سؤال يطلب تعديلا او تغييرا من نوع معين فى موضوع او شىء او فكرة . وتشتمل قائمة اوزبورن على اسئلة حول الاستخدامات الجديدة والتعديل والتكييف والتعظيم (الاضافة او التكبير) والاختزال او الانقاص والاحلال او الابدال واعادة التنظيم والعكس والربط .

(٤) طريقةالتحليل المورفولوجى Morphological analysis ومبتكرها هو زويكى Zwicky سنة ١٩٥٧ . وهى طريقة شاملة تحتوى على طريقتى ذكر الخواص والقوائم آنفتى الذكر . وفى هذه الطريقة يتم أولا تحليل المشكلة الى أبعادها الاساسية . فاذا كنا مثلا نفكر فى طريقة جديدة لمواصلات الانسان فاننا نحللها الى أنواع الاشياء التى تنقل او تحمل الانسان ، ووسائل نقل ادوات حمل الانسان ، ومصادر الطاقة . وبعد تحديد هذه الابعاد الاساسية والفئات المختلفة التى تنتمى اليها يمكن للمرء ان يربط بين هذه الفئات بالطرق المحتملة ، ونحصل بذلك على طرق عديدة محتملة للنقل . وبالطبع فان بعضها ممكن ومفيد وبعضها ليس كذلك .

(٥) طريقة القصف الذهنى Brainstorming
وهى الطريقة التى ابتكرها اوزبورن فى كتابه آنف الذكر وشاعت من بعد ذلك شيوعا عظيما . ورغم انها طريقة للتدريب الجماعى الا أنها تصلح للتدريب الفردى ايضا . وتتكون جلسة القصف الذهنى العادية من جماعة عددها يتراوح بين ٦ و ١٢ يجلسون حول مائدة مستديرة وينتجوا تلقائيا الافكار التى تعد خصيصا لحل مشكلة معينة . ويجب أن يتوفر فى الجلسة الشروط الاربعة الآتية :

(أ) استبعاد اى نوع من الحكم او التقويم

(ب) تشجيع التداعى الحر الطليق وتقبل جميع الاستجابات

(جـ) تأكيد كم الاستجابات لا كيفها

(ء) مشكلات المناقشة تدور حول تحسين ظاهرة معينة او الربط بين أطراف متعددة .

والهدف من الطريقة هو تحرير المرء من عوامل الكف التى تعوق نشاطه الابتكارى ، ويتمثل ذلك على وجه الخصوص فى تحريره من آثار الحكم الناقد سواء كان يعمل بمفرده او فى جماعة . وقد اثبت البحث الذى قام به بارنز Parens سنة ١٩٥٩ وجود آثار ايجابية للقصف الذهنى . ورغم وجود بعض الدراسات التى تضع موضع الشك الزعم القائل بأن هذه الطريقة تؤدى الى انتاج كمية من الافكار فى وحدة من الزمن أكثر من الاسلوب الفردى فى حل المشكلة ، الا ان معظم البحوث التجريبية التحكمية اكدت وجود زيادة بالفعل كما وكيفا .

(٦) طريقة ربط العناصر المختلفة Synectics وهى من ابتكار جوردون Gordon وتشبه طريقة القصف الذهنى فى انها موقف جماعى للتداعى الحر الطليق ، وتصلح أيضا للاستخدام الفردى ، والفرق بينهما ان فى طريقة السينكتيكا لا يعلم احد من أعضاء الجماعة ـ فيما عدا القائد ـ بطبيعة المشكلة موضوع المناقشة لتجنب « الحلول السريعة » . كما تسعى الطريقة الى تجنب « الاندماج المتمركز حول الذات Egocentric involvement كما يتمثل فى اعتقاد بعض الاعضاء فى ان بعض افكارهم هى أفضل الحلول ، مما يدفعه الى التوقف عن انتاج الافكار . ويحلل جوردون الميكانيزمات النفسية التى يستخدمها العباقرة ويلخصها فى : أولا التذبذب بين الاندماج فى الانفصال عن تفاصيل المشكلة ، وثانيا التأمل وهى عملية ضرورية عند السعى للوصول الى حلول محتملة للمشكلة ، وثالثا التأجيل وهى عادة ما تتلو احساس المرء بأن الحلول المقترحة ليست افضل الحلول ، ورابعا الاستقلال فبعدما يدرك المرء الفكرة فى صورة عامة تستقل بذاتها وتوجه المصير الذى تنمو فيه . وتهدف طريقة جوردون الى تنشيط هذه الميكانيزمات لاغراض الابتكار فى الفن والعلم والتكنولوجيا ، معتمدة على مبدأين اساسيين هما : جعل غير المألوف مألوفا ، وجعل المألوف غير مألوف . والمبدأ الاول يشتمل على عملية فهم المشكلة وهى عملية تحليلية فى صميمها ، اما المبدأ الثانى فيعنى الابتعاد الشديد والذى تلعب فيه الميكانيزمات من النوع التمثيلى analogical دور كبيرا . ومن ذلك التمثيل الشخصى اى تخيل الذات فى موقف غير عادى ، والتمثيل المباشر مثل تشبيه آلة الارغن الموسيقية بالآلة الكاتبة ، وتشبيه الآلات بالاعضاء والوظائف البيولوجية ـ وهذا النوع البيولوجى كما يقول جوردون أكثر مصادر التمثيل المباشر خصوبة . والتمثيل الرمزى هو النوع الذى تستخدم فيه الكلمات . وبالطبع يجب تشجيع التمثيل أو قدرة العقل على اللعب . وبالرغم من عدم شيوع طريقة جوردون كما شاعت طريقة اوزبورن الا أنها فيما يبدو تشتمل على امكانيات اكثر فى التدريب على الابتكارية وقد استخدمها بارون Barron فى تدريب المعلمين والنظار على تنمية ابتكاريتهم .

هذه هم أهم الطرق والاساليب التى تستخدم فى الوقت الحاضر فى برامج تنمية الابتكارية ، وقد ظهرت جميعا فى ميادين تطبيقية أخرى غير التربية كالادارة والعلاقات الانسانية والاعلان ، وتتطلب من خبراء التربية وطرق التدريس تطويرها وتطويعها وتكييفها لمواقف التعليم فى الفصل المدرسى سواء كان ذلك بالنسبة لمحتوى المواد الدراسية أو اساليب التعليم او ادوات التقويم ثم ربطها بطبيعة التفكير الابتكارى ذاته بحيث لا تقتصر على التفكير التباعدى فحسب .

---

(١) النظام الاشارى الثانى Second Signal System (S.S.S.) الظواهر السلوكية المقابلة للظاهرة اللغوية ، وقد حظيت مشكلة اللغة وعلاقتها بالفكر باهتمام عدد من علماء النفس السوفيت على رأسهم فايجوتسكى .

(٢) فؤاد أبو حطب وسيد احمد عثمان : مشكلات التقويم النفسى ، الانجلو ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٣) التحليل العاملى Factor analysis اسلوب احصائى لتحديد الصفات النفسية ، وهو فى اساسه عبارة عن تحليل للعلاقات بين البيانات كما تتمثل فى صورة معاملات الارتباط بين كل اختبار ومجموعة اخرى من الاختبارات . وعندما نفحص الجدول الذى يتضمن هذه المعاملات (والذى يسمى فنيا مصفوفة الارتباط) قد نلاحظ وجود تجمعات معينة بين الاختبارات مما يوحى بوجود سمات مشتركة بينها .

(٤) النسق هو مجموعة منظمة متكاملة مرتبطة من الاجزاء او الوحدات .

(٥) راجع كتاب الدكتور مصطفى سويف ، الاسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة ـ الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(٦) منذ أربع سنوات تقدم كاتب هذا المقال برسالة للدكتوراه الى جامعة لندن ميز فيها بين انماط التفكير الاساسية ومنها التفكير الحدسى .

(٧) العوامل التى لم يتم اكتشافها بعد فى مصفوفة قدرات التفكير التباعدى هى الانتاج التباعدى للعلاقات بين الاشكال والانتاج التباعدى لتحولات الرموز والعوامل الستة للانتاج التباعدى فى محتوى المواقف السلوكية او الاجتماعية .

(٨) راجع فى هذا الصدد كتابنا : تنمية الذكاء (تحت الطبع) .

(٩) انظر مقال الدكتور مصطفى سويف : تنمية الفكر الخلاق . المجلة . يناير ١٩٦٧ ، ص ٤٦ ـ ٥٣ . وكتابه الاسس النفسية للابداع الفنى : الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

كتاب جديد

وجهة نظر في بناء البشر

تأليف : د. حامد عمار
عرض وتحليل : سيد صبحي

الفكر قوة هائلة من قوى التغير الاجتماعي والتقدم البشرى ، اذ يستطيع فى حالات كثيرة أن يكون أداة محركة للواقع تشده الى آفاق جديدة.

ومجتمعنا اليوم فى ظروفه الراهنة تجرى فيه تحولات كبرى وتحولات صغرى « ان صح هذا التعبير » وقد يتطلب التقدم الذى ننشده توفر هذين النوعين من التحولات واحكام الترابط بينهما فى حلقات متصلة ، بل ان ضرورة التقدم قد تستلزم توفرهما معا فى كثير من الحالات : تفتح التحولات الكبرى الطريق لقيام التحولات الصغرى وتتدافع التحولات الصغرى ليكون من آثارها المتجمعة تحقيق لاهداف التحولات الكبرى ... وبذلك تكتمل حلقات التطوير الاجتماعى فى أوضاعه المادية والبشرية والتنظيمية ، ولهذا فان عناية المشتغلين بتنمية المجتمع فى حاجة الى البصر بأنواع الافكار المتصلة بالتحولات القومية الكبرى حاجتهم الى البصر بأنواع الافكار المتصلة بالتحولات الصغرى .

وفى هذا الاطار العام من الفهم لمجال تنمية المجتمع يقدم الاستاذ الدكتور «حامد عمار» كتابه «فى بناء البشر» (*) والكتاب يمثل مجموعة من الافكار حول التغير الاجتماعى والثقافى والتربوى فى الجمهورية العربية المتحدة من زاوية مواطن يتأثر بأحداث مجتمعه كما يؤثر فيها ، وبهذا

* حامد عمار : فى بناء البشر ، مطبوعات مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى .

يمثل الكتاب نوعا من التفكير القائم فى هذا المجتمع ، خاصة وأنه يلتقى لقاء مباشرا مع كثير من المسائل الفكرية فى مجال تنمية المجتمع ويتجلى هذا اللقاء فى دراساته عن « ثقافتنا المتحركة بين الايجابيات والسلبيات » ، وفى « التربية والنمط الاجتماعى للشخصية » و « فى مشكلة الامية وابعادها » .

وفى عرضنا لهذا الكتاب نرجو ان يجد فيه كل من يعنى بعمليات التقدم والنمو فى مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية استثارة فكرية تخصب مجال العمل ، وتوسع دائرة الامل لصناعة حاضر أكرم ومستقبل أرحب .

أولا : ثقافتنا المتحركة بين الايجابيات والسلبيات

ان مجتمعنا الجديد يتحول تحولات هائلة لا سبيل الى المبالغة أو التزيد فيها . فلقد برزت ظواهر ايجابية رائعة تحققت بفعل الارادة الثورية التى نريد أن ندعمها ونؤكدها لتستمر فى تفتيح طاقات الانسان الخلاقة ، وصناعة الحياة على أرضه كما تسهم فى تحريك التراث الانسانى كله .

والذى يعنينا هنا أن نبين ضرورة تحليل ثقافتنا لنرى الظواهر الايجابية والظواهر التى قد تتداخل معها ، والتى تعتبر ظواهر سلبية قد تعوق سرعة النمو ، أو قد توهن من أثر النتائج المنشودة . « **ينبغى أن نتبين مصادر النمو فى الزهور المتفتحة لتزداد نموا وان ندرك مواطن الطفيليات والاعشاب وأنواعها لنقتلعها اقتلاعا** » .

وظروف مجتمعنا الجديدة تدفعه الى نوع جديد من الحياة يحتاج فى سبيل تحقيقها الى معاناة فكرية وعملية وتنظيمية واجتماعية ۰ وفى وسط هذه المعاناة لابد من تبين العناصر الصاعدة والعناصر الهابطة وتحليل صور كل منها ، والتعرف على مكامنها ۰ ومن هنا كان لابد للتعليم من أن يكون على وعى تام بالمتناقضات التى ينبغى حلها فى مجتمعنا،وأن يتخذ من صور المقارنة بين الاتجاهات الصاعدة والهابطة قاعدة لنظمه ومحتوياته وأساليبه ۰ « **اننا اليوم لا نستطيع أن نقبل التعليم – أى تعليم – على أنه خير مطلق** » ۰ فالامر لم يعد مجرد توسع فى التعليم لمجرد أن التعليم مفيد فى حد ذاته ۰۰ بل اننا نريد تعليما له مقومات معينة ، وينبغى أن نحدد هذه المقومات جملة وتفصيلا، وأن تتحدد هذه التفاصيل جميعها فى ضوء واقعنا ، وفى ضوء تصورنا لمستقبل الوطن والمواطن۰ومن أجل ذلك يقدم مؤلف الكتاب ملاحظاته التى ينبغى أن نضعها فى اعتبارنا إذا أردنا تعليما يحقق وظائف جديدة تبنى حياتنا الجديدة ، وتشد واقعنا الى مستوى آمالنا ۰۰ نوجزها فيما يأتى :

*** النظرة الرشيدة الى تراثنا القديم :**

يرى مؤلف الكتاب أن الوعى اللازم عند المسئولين عن التربية والتعليم فى المدرسة وفى خارجها يقتضى مواجهة واقعنا الحضارى والثقافى مواجهة صريحة ،تبدأ من هذا الواقع لتدفعه وتحركه فى اتجاهات الثقافة الاشتراكية ، دون أن يصدهم عن هذه المواجهة تعصب أو عقد (ص٣٦)

فالتعصب جمود لا حركة والقول مثلا بأن كل ما ورد فى تراثنا الماضى يستحق التمجيد ، كما يستحق التمسك به لانه تراثنا الذى سبق أوروبا فى تقدمه ، نوع من التعصب ان كان القصد منه الاستمساك بهذا التراث كما ظهر فى صورته ، دون أن نحدد الاسباب التى أدت الى ركود هذا التراث وعدم تطوره أو تغلغله فى حياتنا الاجتماعية ۰ ص ٣٧ ۰

والمؤلف يرى أن بهذه الطريقة فقط يمكن ان يرتبط هذا التراث بوجداننا وفكرنا كما يمكن أن يكون زادا لحاضرنا وهداية فى طريقنا الى المستقبل ويخرج من مجرد المباهاة والتفاخر والعاطفية نحو الماضى ، ويكون عدة لنا حين نتناوله بالدرس والتأمل بطريقة علمية موضوعية ۰

*** تراثنا الشعبى :**

ونلحظ نفس الظاهرة فى دراستنا للآداب الشعبية « الفولكلورية » ۰ لقد كان احساسنا الجديد بأبعاد واقعنا الاجتماعى دافعا لدراسة هذ النوع من التراث ، كما كان احساسنا القومى العربى دافعا لاكتشاف ثقافتنا العربية ۰ **وهنا لا ينبغى أن ننظر الى هذا التراث نظرة رومانتيكية كل ما فيه جميل وعذب ، وصادق فى تعبيره ، وأصيل فى قيمه** ۰۰ وبطبيعة الحال لا نريد مطلقا أن ننظر اليه على أنه مجرد غثاء لا نفع فيه ، ولا قيمة له ۰۰ ولكن الوضع المنشود فى دراسته أن نكتشفه لنحلله وندرسه دراسة موضوعية علمية بحيث نستطيع أن نتعرف منها على الوان التعبير والخلق فى حياتنا وصوره ومادته مما ينير لنا واقعنا وظروفنا النفسية والاجتماعية ،ويرينا ما يتخلف من الظروف فى صور حياتنا الصاعدة وبذلك تكون الدراسة العلمية لادبنا الشعبى أداة تدفع بواقعنا الى مستوى آمالنا ۰ نريد أن نعرف كيف صور أدبنا الشعبى مجالات الحب والكراهية مجالات التسلط الخنوع ، مجالات المصارحة والمجاملة ، مجالات التشجيع والتثبيط ، مجالات الاقدام والانتكاس ، مجالات العمل ومجالات الفكاهة ، مجالات التأييد ومجالات النقد ، الى غير ذلك من خيوط نسيجنا الحضارى النفسى ص ٣٩ ۰

*** عقدة السلطة :**

وبعد أن أكد المؤلف أنه من مستلزمات ثقافتنا الاشتراكية الجديدة مواجهة الحياة مواجهة دون عقد من تجارب الماضى أو من الظروف القائمة فى واقعنا الاجتماعى يتناول مواطن العقد فى ثقافتنا من الناحية الموضوعية فيذكر عقد السلطة على اعتبار انها مرتبطة فى تاريخنا بنظام الحكم فى عصوره المختلفة ، ويحدد مفهوم السلطة على اساس أنه تجميع لخيوط القوة ومصادرها بحيث تفرض على الغير وبحيث يحاول كل فرد أن يتحاشاها أو يسعى الى تفادى آثارها أو تهدئتها واستعطافها أو حتى استجدائها والتذلل لها ۰۰ ص ٤٢ ۰

ان السلطة على هذا النحو لا تقوم على منطق موضوعى ، وانما لها منطقها المستمد من مصادر القوة التى تستخدمها ، ولهذا كانت ممارستها أشبه بنزوات لا ضابط لها ولا مفسر لطريقة

سيرها .. ومن هنا جاءت عقدة « بعبع » السلطة والرئاسة فى تراثنا :

« يتم العمل على الوجه المطلوب حين يشعر المرؤوسون بسطوة الرئيس ، ولابد من عنصر التخويف كدافع للعمل · السلطة تستطيع أن « تفتش » وتستطيع أن «تباغت» .. وجانب آخر من هذه العقدة هو التهرب من السلطة ، ومدح كل ما تقوم به ، أو القيام به لمجرد ارضائها أو تجنب سخطها » ص ٤٣ ·

والمؤلف بهذا المفهوم للسلطة يريد أن يوضح لنا أنه اذا أتيح للمروءس موقف يمارس فيه سلطة الرئاسة على غيره تقمص سلوك السلطة ومظاهرها ورموزها،وقام بالدور الذى كان ينكره على غيره من قبل ، ومن أجل ذلك نرى ثمة جهد كبير يبذله أرباب السلطة والرياسة للحفاظ عليها وجمع خيوطها والخشية مما قد يضيق حدودها أو يقلل آثارها · ومن هنا جاءت مشكلة تنازع الاختصاص ، والحرص على مجال السلطة كهدف فى حد ذاته بصرف النظر عن مطالب العمل وحركته ·

ولعل ذلك يتضح أكثر عندما تناول المؤلف سلبية الجماهير كرد فعل للسلطة ، وناقش ما ينبغى أن تتحمله من مسئوليات .. على اعتبار أن هذه السلبية حاصل لمجموعة من العوامل فى موقف من المواقف نتيجة للعلاقة بين القيادة والجمهور ، فاذا تصورنا سلبية الجماهير فلابد ان نتصور سلبية القيادة ، واذا تمثلنا ايجابية القيادة فلابد أن نتمثل ايجابية الجماهير ص ٤٤ ·

ويتناول المؤلف بالشرح والتفصيل السلبية والايجابية فى التفكير عندما يعقد مقارنة « بين الاستمتاع والجهد » على أساس ان التحول الثورى أعطى كل مواطن دون منة أو خوف حقه فى العمل وفى التعليم وفى الصحة وفى الاتصال بمصادر الفنون والثقافة والاستمتاع بوقت الفراغ والراحة، ثم انتظر المجتمع دور الجماهير فى صناعة المصير على اعتبار أن تربية الجماهير على الربط بين الحقوق والمسئوليات وبين الظروف المتاحة والظروف اللازمة لاتاحتها ، وبين التمتع بالكفاية والعدل ومستلزمات الكفاية والعدل ، وبين الانتاج والاستهلاك ، وبين حدودى وحدود غيرى ، وبين الحرية وتكاليفها وبين الراحة والتعب ·

« انه ينبغى على ثقافتنا أن تحرص تمام الحرص على هذا التوازن الطبيعى العضوى فى نمونا الاجتماعى واذا كان مجتمعنا الاقطاعى الرأسمالى فى الماضى قد شهد ظاهرة المواطن (المكبوت) فان مجتمعنا الاشتراكى لا ينبغى أن يتعرض لما قد ينشأ من ظاهرة المواطن (المدلل) ص ٤٥ ·

ومثل هذه الفكرة التى يقدمها المؤلف تشبه الى حد كبير ما قاله أورتيجا O.Y. Gasset من أننا ينبغى أن نحذر من الحالة التى تصل فيها السطحية والفجاجة فى المفاهيم الاشتراكية الى الحد الذى « لا أشكر فيه أحدا على الهواء الذى أتنفسه لانه أمر موجود دائما ولم يصنعه أحد » وعلى حد تعبيره أيضا حين يقول « اننى لا استطيع أن أمشى اذا لم أشعر بثقل جسمى ، واذا لم يكن ثمة ضغط جوى على جسمى فاننى أحس بأن جسمى شىء عائم مترهل لا قوام له » ·

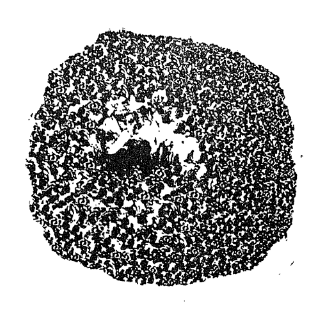
☼ التفكير اللفظى والتفكير الفعال :

ومن المشكلات التى ينبغى أن نواجهها فى تحولنا الاجتماعى مسألة الانتقال من التصورات اللفظية لحلول ما يعترضنا من مشكلات،والاقتصار على اجترار هذه التصورات اللفظية والشكلية دون النفاذ الى التفاصيل والمكونات التى يتألف منها بناء هذه الحلول · وهذا اتجاه شائع فى تفكيرنا فى مختلف المسائل والموضوعات · ثم يعدد المؤلف ما يؤيد وجهة نظره فيقول :

« نحن نقول مثلا : زيادة الانتاج تحتاج الى زيادة الوعى الانتاجى ، وان تحسين التعليم يحتاج الى توفير فرص التدريب للمعلمين ،وزيادة الربط بين المدرسة والبيئة ، وأن تنشئة الاطفال على السلوك الرشيد محتاجة الى زيادة فرص التربية الدينية ، وان تكوين المفاهيم الاشتراكية ومستلزماتها من السلوك والعادات يقتضى دراسة الميثاق فى جميع مراحل التعليم الى غير ذلك من الحلول التى تتردد فى تفكيرنا عندما نتناول الحديث عن مشكلاتنا » · ص ٤٥

ولا شك أن هذه الحلول كتفكير عام مجرد حلول سليمة ، لكن الوقوف عند هذا الحد ، أو تعويد الناس على التفكير عند هذا المستوى ، أو تعليم الطلاب على هذا الاسلوب من التفكير فى الحلول قد يغدو أمرا يتردد على الالسن كما تتردد عبارات التحية والمجاملة ·

المؤلف هنا يتصور أن مثل هذه المقترحات أو



الصياغة للحلول قضايا شكلية اذ لم نستطع أن نقوم بتحليل مضمون كل منهـا ومكوناته فى مواقف وقضايا وأعمال معينة قابلة للتحـديد والتحقيق ٠

ويدعونا التحديد الى أن نربط بين هذه الحلول وما تستدعيه من مطالب لتحريك الواقع ، ومن هنا كانت الظروف الواقعية أسـاس تحديد المشكلة ونهاية المطاف فى هذا الفهم للواقع ٠

« ان الالتزام بعناصر الواقع لتحريكها ومعرفة أبعادها هى الضمان لتحويل الحلول الى قوى فعالة والا غدت مجرد أمور لا تغنى ولا تسمن من جوع وفى أحسن الحالات حلولا يرددها أصحابها زاعمين أن الحلول الصحيحة معـروفة لديهم لكن الخلل موجود فى مكان آخر أو أنهم يقدمون الحلول لكن أحدا لا يستجيب لها ، وهم بذلك قد أدوا واجبهم وعلى غيرهم أن يؤدى واجبه » ٠

والواقع أن تحقيق الحلول والافكار يدعونا الى التفكير فى الاساليب والوسائل والظروف التى يمكن استخدامها وتوجيهها والاستعانة بها لـكى يتحرك الواقع من صورته الى الصورة المنشودة٠ ويدلل المؤلف على وجهة النظر هذه قائلا : لايكفى أن نحدد مثلا مقومات التدريب وفئاته من الناس أو أن نحدد عناصر التربية الدينيـة اللازمة فى تفاصيلها ، وانمـا لابد ان يقترن ذلك اقترانا عضويا بالوسائل التى يتحقق بها التدريب أو تتحقق بها التربية الدينية المنشودة ٠٠ ولابد أن تكون الوسائل وسائل ممكنة وقابلة للاستخدام ومناسبة للموقف ٠

والذى لاشك فيه أن تفكيرنا الاجتماعى اليوم فيه شواهد تدل على التحول الكبير الذى يمثل التخلص من التفكير الشكلى الى التفكير الواقعى الحى فى مشكلاتنا وتحقيق الحلول لمواجهتها ٠

*** التقدم ومشكلاته :**

الرغبة فى التقدم ٠٠ والسـعى المسـتمر المتواصل لخلق هذه الرغبة ضرورة من ضرورات ثقافتنا المتطورة ٠ لكن التقدم كما يرى المؤلف يقتضى دائما الالتزام بمطالب التقدم وفهم قضاياه فالتقدم أمل وحاجة كما أنه عمل وجهد وتنظيم٠ علينا أن ندرك ونتفهم دائما أن تقدم الجماهير معناه زيادة مطردة فى استخدام العلم والعقل والتهذيب ومعناه أيضا أن تزداد قدرتها على الفاعلية والمبادأة بحيث لا تصبح مجرد طاقات تستجيب عن طريق ردود الافعال ٠

« لا بد من أن نتخلص فى ثقافتنا الجديدة من اتجاهات تقـديم الالتماسات أو « الرجاءات » سواء من ناحية القواعد أو القيادات فليس دور القيادات أن تقدم الالتماسات ، أو تطـالب بكذا وكذا ، وأن توصل كذا وكذا الى الجهات العليـا، وليس دور الجمـاهير أن تلتمس وأن ترجو وان تنتظر ، وانما على القواعد والتيـارات أن تقتحم الطريق لصناعة المصير » ٠

ثم يضيف المؤلف فكرة حول اسـئلة الكم والكيف فيما يقوم فيها من مناشط ويؤكد أنه من الخطأ أن نبرر مستوى نوعية النشاط بالعدد الذى يشمله ، لان العدد جزء من عناصر النوعية ذاتها

كما أنه من قبيل المناظرة الشكلية ان نقارن بين طريق الكم وطريق الكيف ، ص ٥١ ٠

ان المشكلة الرئيسية فى نظر المؤلف هى : **هل النشاط الذى نقوم به يحقق أغراضه ، أو كفايته الانتاجية،أو يتم بأحسن الطرق الاقتصادية أو يبذل فيه ما ينبغى أن يبذل من جهد ممكن فى ضوء الامكانيات المتاحة أو التى يمكن توفيرها ، أم أن هناك تصورا دون ذلك ؟**

تلك هى الامور الهامة التى يقدمها المؤلف للمشتغلين بفلسفتنا التربوية باعتبار أن الثقافة هى الوعاء الذى تستمد منه الروافد التربوية مياهها لتصب فيها من ناحية أخرى ٠ وعلى قدر وعينا بحركة الثقافة وتياراتها نستطيع أن نحدد ما تستمده هذه الروافد كما ونوعا ، وما تصبه كما ونوعا ٠ وان التحليل المستمر لمسائلنا الثقافية وحركة تياراتها هو الوسيلة الوحيدة التى تعيننا على حيوية تعليمنا وتجدده ، بحيث يصبح فاعلا ومفعولا ، مغذيا ومحركا ، يقوم تطويره على أساس الفهم الواعى للثقافة فى تطورها ونموها ٠

ثانيا : الشخصية الفهلوية والشخصية المنتجة :

اختار المؤلف للنمط الاجتماعى لشخصية المصرى لفظ « الفهلوى » محددا مظاهر السلوك والقيم لهذا النمط فى مختلف المواقف والعلاقات الاجتماعية ٠٠ فما مقومات هذا النمط؟ وما مظاهر سلوكه ؟ وما هى قيمه واتجاهاته ؟

*** التكيف السريع :**

لا شك أن أول مظهر من مظاهر سلوك « الفهلوى » قدرته على التكيف السريع لمختلف المواقف ، وادراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقا لمقتضياتها الى الحد الذى يراه مناسبا ٠

« **اليس الفهلوى هو الذى يستطيع أن يخالط الجن الاحمر ، ويعايش فى نفس الوقت ملائكة السماء والارض دون ان يجد فى ذلك غضاضة أو دون أن يتطلب هذا منه جهدا جهيدا ؟**

بيد أن هذه القدرة على التكيف السريع تتميز بجانبين متلازمين أحدهما المرونة والفطنة والقابلية للهضم والتمثل للجديد ، والآخر هو المسايرة السطحية والمجاملة العابرة التى يقصد منها تغطية الموقف وتورية المشاعر الحقيقية وكل ما يندرج تحت مضمون عبارة « **أهو كلام** » أو «**فك مجلس**» مما لا يعنى الارتباط الحقيقى بما يقوله المرء أو بما قد يقدم به من مظاهر سلوكية ٠

*** تأكيد الذات :**

ومن مظاهر الفهلوة أيضا المبالغة فى تأكيد الذات ، والميل الملح الى اظهار القدرة الفائقة والتحكم فى الأمور ، وهنا يجب التفرقة بين الثقة بالنفس التى تنتج عن طمأنينة المرء الى نفسه والادراك المحكم للعلاقة بين المعدات الشخصية والمواقف الخارجية،وبين تأكيد الذات الذى ينجم عن فقدان الطمأنينة وعدم الرغبة فى تقدير المواقف تقديرا موضوعيا ، هذا فضلا عن شعور حقيقى مستتر – لا يستطيع المرء أن يبوح به – بعدم الكفاءة والنقص ازاء ما يضطرب فيه من مجالات٠ ويرى المؤلف أن التكيف الذى ينتج عن مثل هذا التأكيد للذات قد يظهر فى صورة الاستهتار أحيانا ، والتهكم على الغير أحيانا أخرى ، أو فى القدرة البارعة المبدعة على حل الامور وانجازها « **هوا ، أو بالأصبع أو بجرة قلم » ص ٨٤** ٠

*** الازاحة والاسقاط :**

ويلحظ المتأمل أن من أهم المعدات النفسية التى تتزود بها شخصية الفهلوى هى عملية الازاحة والاسقاط ، وبفضل ازاحة المسئولية عن نفسه الى غيره من الناس او اسقاطها على أمور خارج نطاق الذات يتيسر تبرير ما قد يقع فيه المرء من مواقف محرجة أو تقصير فى المسئوليات الاجتماعية ٠٠ وتزداد الفهلوة فى نظر المؤلف بازدياد القدرة على احكام هذه العمليات الاسقاطية والازاحية ، وعلى هذا النحو يعتبر استبطان الواجب أو الشعور بدفعته أمرا مشكوكا فى قيمته ، انما تكون تأدية المرء لاعماله من قبيل الطمع فى الثواب أو الخوف من العقاب أو « لحاجة فى نفس يعقوب » وليس بدافع « تحقيق الذات » عن طريق العمل الاجتماعى المنتج ٠

« **ولعل من أهم مظاهر هذا الاسقاط ما يتردد على الالسنة من شكوى الزمان والتبرم بالعزول والقاء التبعة دائما على الحكومة ٠٠ أو على البلد الى من غير عمدة ص ٨٧** » ٠

*** الطمأنينة الى العمل الفردى :**

ومن مظاهر الشخصية الفهلوية الطمأنينة الى العمل الفردى وايثاره على العمل الجماعى ، وليس هذا من قبيل الانانية لمجرد الانانية ، وانما هو تأكيد للذات من ناحية ، وانصراف عن احتكاك

الذات بغيرها ، مما قد يعرضها لمواقف حساسة قد تنكشف فيها أو قد لا تطمئن اليها أو تذوب فيها شخصية الفرد فى شخصية الآخرين .

ولا شك أن الرغبة فى ايثار العمل الفردى انما هو رد فعل لكثير من أوضاع حياتنا التى تؤكد الاذعان الشكلى لما يطلق عليه بعض علماء النفس اسم « الانا الاجتماعية » تمييزا لها عن « الانا النفسية التلقائية » (*) فالاولى هى التى تنطبع وتتشكل وتظهر فى صورة ما اصطلح عليه المجتمع من استجابات سلوك ، والثانية نتيجة للتمثل الواعى لأوضاع هذا المجتمع ، والاستجابة لها استجابة تعبر عن « التفاعل الكيميائى » بين هذه الاوضاع والفرد .

*** أقصر الطرق :**

ويرى المؤلف أن هناك اتصالا بين النزعة الى الطمأنينة فى الفردية والرغبة فى الوصول الى الهدف بأقصر الطرق واسرعها ، وعدم الاعتراف بالمسالك الطبيعية . وقد يؤدى هذا أحيانا الى الحماس والاقدام والاستهانة بالصعاب مما ييسر على المرء تخطى الحواجز وبلوغ الهدف ، ولكنه فى احيان أخرى قد يؤدى الى استهلاك الحماس وانطفاء اللهب وفتور الهمة اذا استدعى الامر المثابرة أو المصابرة ، فكثيرا ما نسمع أن صناعنا رغم حذقهم ومهارتهم ينقصهم فى انتاجهم شىء من المعاناة فى « التشطيب » لو توفروا عليه لبلغوا غاية فى الانتاج الفنى .. كما أنه من السهل أيضا اثارة الناس وتحميسهم لفكرة معينة والبدء فى تنفيذها ، ولكن الاستمرار فيها ورعايتها وصيانتها أمر أصعب !

هذه لمحات عن بعض مقومات النمط الاجتماعى لشخصية « الفهلوى » ، ويتضح منها أنها كانت وليدة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى الماضى ، وأنها ليست مقومات طبيعية فى المصرى نشأت ونمت وستظل هى مقوماته أبدا ، وانما هى قابلة للتغيير والتحوير ما دمنا نؤمن بما يقرره العلم والتاريخ « **بأن الانسان قابل للتعلم وقادر على تعديل سلوكه .. وقد تعدلت فعلا بعض قيم هذا النمط واتجاهاته فى النمو الاجتماعى الجديد ، وحسب مقتضيات الظروف التى نعيشها الآن .. ولكنها تعانى كثيرا من المثالب والنقائص التى لا تستقيم كنمط مثالى لمجتمعنا الراهن** » .

* الانا الاجتماعية ترجمة لكلمة Me والانا التلقائية ترجمة لكلمة I وهما الجانبان اللذان تقسم اليهما الشخصية عند بعض علماء النفس .

فما هو النمط الاجتماعى للشخصية الجديدة المنشودة ؟

هنا نجد المؤلف يطلق على هذا النمط للشخصية المصرية الجديدة اسم « **الشخصية المنتجة** » .

وتكوين الشخصية المنتجة هدف من أهداف التربية فى المجتمع العربى الجديد ، وهى تسمية نريد أن نحدد معالمها بالنسبة لبعض المسميات الاخرى فى مجال دراسات الشخصية .. فهناك الشخصية المتكاملة التى تتكيف تكيفا متسقا مع مقتضيات الظروف المحيطة بها ، بحيث لا يوجد بين مستوياتها الفكرية والانفعالية والسلوكية صراع أو أزمات نفسية كما يتميز بالمرونة والقدرة على ادراك الفروق بين مختلف وجهات النظر ، والتعرف على أوجه الاتفاق .. والخلاصة أن نمو الفرد حسب مقتضيات الظروف واستبطانه لستلزماتها وقيمها يؤدى الى ما اصطلح على تسميته بالشخصية المتكاملة .

ويلاحظ أن هناك محوران للشخصية المنتجة :

١ ــ محور التعقل :

مفهوم التعقل لدى علماء الاجتماع ينصرف الى اسلوب معين من الحياة له شطران أيضا :

*** التعقل الوظيفى :**

وهو يتضمن اتباع الفرد جملة من الوسائل التى يراها صالحة للوصول الى أهداف مرسومة ويمكن الحكم على أى سلوك بأنه متعقل أو غير متعقل من الناحية الوظيفية فى ضوء المعيارين الآتيين :

(أ) كونه حلقة فى سلسلة منتظمة من السلوك يمسك بعضها ببعض لتحقيق أهداف مقصودة .

(ب) قدرة الشخص الملاحظ لهذا السلوك على أن يحسبه ويقدره ويتوقع امكانية فاعليته فى بلوغ الغاية كما يستطيع أن يتابعه اذا اراد المشاركة فيه .

*** « التعقل الواعى » :**

ويستلزم أن يكون المرء مدركا لنتائج ما يقوم به وواعيا لآثاره بحيث يستطيع أن يعدل من أهدافه ومراميه ، ومغيرا من وسائله واساليبه فى ضوء التجربة الواقعية لسلوكه وعلى كل فرد فينا أن يقوم عمله ويراقب دوافعه واتجاهاته

بحيث يستطيع أن يعمل وأن يفكر فيما يعمل ، وأن يستغرق فى نشاط معين ، وأن يقـبـدر هذا النشاط . « فالشخص الذى لا يستطيع أن يقوم أعماله ، ويأخذ نشاطه على علاته ، غير قادر على النمو ومواجهة المواقف الجديدة ، خصوصا اذا لم يكن لنا مفر من أن نعيش فى مجتمع متجـــدد متطور» ص ٩٧ . الشخصية منتجة بقدر ما تكون نشطة متفاعلة ، قادرة على الاستجابة مستشعرة لما حولها لا كما ترغب هى ، بل فى ضوء ادراكها لمستلزمات الامور واحترامها لهذا النـــوع من الادراك .

٢ ـ محور العمل :

والمحور الثانى من محاور الشخصية المنتجة هو القدرة على العمل ، ويقصـد المؤلف بالعمل والانتاج هنا كلا من ميادين السلع والخدمات كما اصطلح على تسميتها رجال الاقتصاد ، فقد يكون العمل والانتاج ماديا أو فكريا أو فنيا أو ادبيا ، ولا يمكن أن يقوم أى مجتمع الا على أساس قيام افراده بالعمل والانتاج فى ميادين السلع والخدمات واعطاء كل منهما قيمته فى حياة الجماعة . ويلاحظ أن نمو المجتمع ونهضته انما ترد فى نهاية الامر الى قدرة افراده على استهلاك الســلع والخدمات استهلاكا لا ينقص عن حد ادنى تتطلبـه ضرورة المعيشة فى ظروف معينة ، وهو ما يعبر عنــه بمستوى المعيشة .

ثم يضيف المؤلف الى هذا « ان العمل المنتج يتطلب تنظيما يتفق مع طبيعــة العمل وطرق تحقيقه ، كما يستلزم الوصول الى المعرفة الكافية بموضوع العمل وتحمل المسئولية اللازمة ،وبذل الجهد المطلوب ، واحترام ما يتصدى له الانسـان من نشاط اجتماعى احتراما يلزمه بمعـــاناته والاستغراق فيه . ١٠٦ ـ وبطبيعــة الحال هذا النوع من الانتاج الذى أراده المؤلف فى كتابه يكسب الانسان ثقة بنفسه ويجعل لحياته معنى ، ولن تأتى هذه الثقة الا اذا كان المرء يســـتهلك وينتج ، يأخذ ويعطى ، يقدر جهود غيره ويستفيد منها كما يفيد غيره بجهوده .

ويتناول المؤلف مشكلة الامية مشيرا الى عدد من الافكار العامة فى عملية تحريك الواقع فى ميدان مكافحة الامية بغية الاسهام فى تحـريك ممكن ومطرد لهذه المشكلة .

١ ـ مشكلة الامية لا ينبغى أن ينظر اليها على أنها مشكلة تعليمية مرتبطة بوزارة معينة ولا هى مشكلة حكومية نعنى الجهاز الحكومى وحده بل هى مشكلة قومية تعنى جميــع الوزارات ، وتعنى الحكومة والاجهزة الشعبية على اختلاف مستوياتها ومجالاتها .

٢ ـ ان مسألة الامية مسألة فنية وتنظيمية ، وهذا يعنى اننا فى حاجة الى الجهود التى تبذل فى النواحى الفنية كاعداد الكتب وتحـديد طرق التعلم المناسبة ومواد القراءة الى غير ذلك .

٣ ـ أن يكون تخطيطنا للقضاء على الامية قائما على تحديد زمنى معقول .

٤ ـ أن يبدأ التخطيط فى امتـــداد شموله المرحلى حيث توجد الرغبة أو حيث يمكن بسهولة خلق الدوافع للتعلم عند الاميين .

٥ ـ أن تكون الاحصاءات والدراسات الخاصة بتخطيط مكافحة الامية دراســات وظيفيـــة ميدانية .

٦ ـ ان التخطيط فى مكافحة الامية وتحـريك واقع الاميين لا بد أن يعنى تأثر الاجهزة والانشطة الاخرى المرتبطة به .

٧ ـ ان النمط العام للخطة فى مكافحة الامية ووجوهها ومراحلها المختلفة لا بد أن يسمح دائما بالتنوعات داخل هذا النمط .

وبعد تلك هى الافكار الرئيسية التى تضمنها كتاب « فى بناء البشر » للاستاذ الدكتور حامد عمار ـ تلك الافكار التى لا بد لنا من أن نضعها موضع الاعتبار فى جهودنا وتخطيطنا للمستقبل على أساس أن يكون تخطيطا واقعيا منتظمـــا لا تشده أو تزعزعه عوامل اليـــأس أو عوامل القلق .



د. محمود قاسم

ان مشكلة القضاء والقدر احدى المشكلات الفلسفية التقليدية التى لاتزال تثير اهتمام الانسان المعاصر لارتباطها بمسألة الخير والشر من جانب ، ولارتباطها بالسلوك العلمى فى هذه الحياة وبما يترتب على هذا السلوك من جانب آخر ولا نعدم أن نجد أفرادا بل شعوبا تحيل ضروب الفشل او الكوارث على القضاء والقدر ، ثم تنتظر المعجزات فى عصر لم يعد يتسع للمعجزات . فأمثال هؤلاء يرجعون كل شىء يسوؤهم الى المشيئة الالهية المطلقة التى تحدد مصير الافراد أو المجتمعات ؛ فى حين ترى أفرادا وشعوبا أخرى يجدون فى الاعتراف بحرية الفرد ومسئوليته أساسا لكل تقدم اجتماعى وأخلاقى .

ومن المؤكد أن هذين الفريقين يوجدان فى كل عصر ، وأن كثيرا من ضروب التخلف عندنا ترجع الى طريقة فهمنا لمسألة القضاء والقدر . ولقد كان الخلاف فيما مضى شديدا بين أنصار حرية الانسان واختياره ومسئوليته وبين أنصار الجبرية الصارخة أو الجبرية المقنعة . ولا نريد مرة أخرى أن نثير المناقشات التقليدية التى فرقت بين علماء المسلمين ، من معتزلة وأشاعرة ، فى مسألة القضاء والقدر ؛ بل نريد أن نعالج هذه المسألة فى مستوى آخر ، وذلك بأن نقارن بين موقفين متماثلين الى حد كبير عند «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى تجاه هذه المشكلة بعينها ، لاننا نجد أن المستوى الذى نوقشت فيه عندهما أعلى بكثير من المستوى الذى نوقشت فيه عندالمعتزلة والاشاعرة لكن ينبغى أن نشيراشارة مركزة الى وجهة النظر التقليدية حتى يتبين لنا الفارق بين هذين المستويين .

لقد نفى المعتزلة الظلم عن الله وقالوا ان أفعاله تهدف الى الخير ، وهى لاتخالف مايقرره العقل الانسانى الذى يستطيع التفرقة بين الخير والشر ، كما انها لاتتعارض مع القيم الاخلاقية التى تربط بين طبيعة العمل وبين طبيعة الجزاء .

فالانسان اذن حر ، وهو مسئول عن أفعاله ، والا لما كان للعقاب أو الثواب معنى ؛ اذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على أفعال فرضت عليه قضاء وقدرا ؛

أما الاشعرية فقد وصفوا الارادة الالهية بأنها مطلقة . فالله يخلق مايشاء ويختار مايشاء فالمشيئة الالهية لاتخضع لاى معيار ، ولو كان معيار التفرقة بين الخير والشر حسبما يوجبه العقل ، لذلك لاتخضع الحرية الالهية لاية شريعة . فلله أن يخلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة ، لان مشيئته مطلقة . واذن فليس لاحد ان يوجب على الله أن يحقق الخير لعباده ، وذلك لان افعال الله لاتعلل بغاية أو غرض . ودليل ذلك أن ليس كل مافى العالم خيرا ، بل فيه شر كثير ؛ حقا ان الاشعرية لم ينكروا حرية الانسان ؛ وان حصروها فى مجال ضيق جدا ، لانهم يرون أن الانسان متى أراد أن يقوم بعمل ما فان الله يخلق له ، فى هذه اللحظة ؛ القدرة على القيام

بهذا العمل مما يبرر مشروعية الثواب والعقاب عندهم أيضا . غير أنه من الملاحظ أنهم احتجوا لوجهة نظرهم بنفس الآيات القرآنية التى احتج بها أهل الجبر المحض، كقوله تعالى : «والله خلقكم وما تعملون» وقوله : «ختم الله على قلوبهم» . وغير ذلك من الآيات التى تشعر بأن ربما كانوا الى القول بالجبر المحض أقرب منهم الى الاعتراف بحرية الانسان ومسئوليته .

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين عندما رأى أن الله يخلق للعبد قدرة يختار بها فى حدود القوانين التى وضعها الله فى الكون .فحريته اذن ليست مطلقة بل هى مقيدة . ولذا فليس الاختيار محضا ولا الجبر محضا ، بل الانسان يشبه أن يكون مجبورا فى اختياره بمعنى أنه متى اختار عملا معينا فان هذا الاختيار سوف يحدد اختياره فى المستقبل . (١) لكن لم يتعمق ابن رشد فى تفصيل فكرته هذه على النحو الذى سنجده عند «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى ، وهو معاصر لابن رشد .

فاذا عدنا الى «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى وجدنا فروقا بين هذين المفكرين ، لكنها ليست فروقا جوهرية ، وهى ترجع الى المناخ الدينى الذى اصطبغ به تفكير كل منهما . وسيفجأنا ان نقط الاتفاق بينهماجوهرية وعميقة . ولكى نعرف الى اى غاية سننتهى وفى أىاتجاه نسير نحو هذه الغاية فلنا أن نقرر ، منذ البدء ، أن كلا منهما يعتقد امكان التوفيق بين حرية الانسان وارادة الله ، أى بين الاختيار والجبر .

وقد حدد «ليبنتس» مشكلة القضاء والقدر تحديدا واضحا عندما بين أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ، ومع وجود المعايير الاخلاقية التى تفرق بين الخير والشر . فلو قلنا ان علم الله هو السبب فى أفعالنا ، أو هو الذى يحددها ، بحيث لايمكن أن نخرج فى سلوكنا على ماقرره العلم الالهى السابق ، لكانمعنى ذلك أننا نسلم تماما بأن الانسان مجبر على فعل الخير أو الشر الذى يصدر عنه . ومن ثم فانه لايستحق أنيثاب أو يعاقب ، وذلك أمر يتنافى مع العدالة الالهية ومع العدالة الانسانية على حد سواء . أما هؤلاء الذين ينكرون التدخل الالهى جملة ، ويقولون بحتمية الطبيعة، وبأن الاسباب تؤدى الى مسبباتها دون أى استثناء ، سواء كان ذلك فى عالم الظواهر المادية أو الظواهرالنفسية، فانهم ينتهون فى التحليل الاخير ، الى نفس النتيجة أى الى القول بالجبر أو الحتمية المطلقة ، اذ كيف يمكن أن تكون هناك معايير أخلاقية أو مسئولية فردية ، مادامت أفعال الانسان تخضع هى الاخرى خضوعا مطلقاللقوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية فلايستطيع أحد التحرر منها . وقد سبق أن حدد المعتزلة مشكلة القضاء والقدر على نحو قريب مما حددها عليه « ليبنتس » .

وقد اراد هذا الفيلسوف الغربى أن يجد لهذه المشكلة حلا مقبولا فى نطاق القيم الدينية التى كان يؤمن بها ، وأن يؤكد لنا فى نفس الوقت حرية الانسان واختياره ومسئوليته . فانكر أن يكون العلم الالهى السابق مؤثرا فى افعال الانسان ، لان هذا العلم ليس من طبيعته أن يحدد سلوك الانسان فيدفعه الى الخير والشر ، بل ينبغى أن يقال ان طبيعة الانسان هى العامل الاول والاخير فى اتجاهه الاخلاقى ، وانه مسئول بقدر مالديه مناستعدادات يحسن أو يسيىء استعمالها . على نحو أكثر تفصيلا وعمقا ، وهى أن جميع الكائنات التى تظهر فى هذا العالم كانت توجد منذ الازل فى العلم الالهى على هيئة كائنات ممكنة تقبل الوجود والعدم . فموضوعات العلم الالهىهى تلك التى يسميها ليبنتس «منطقة الحقائق الازلية» ، والتى يطلق عليها ابن عربى اسم «خزائن الجود الالهى أو عندية الحق» .

ومهما يكن من أمر ، فان كل كائن من الكائناتالتى توجد فى منطقة الحقائق الازلية ، أو فى خزائن الجود ؛ كان يحتوى بحسب طبيعته على جميع خواصه ، وعلى جميع الحوادث التى ستقع له . ومتى خرج هذا الكائن الممكن الى حيز الوجود فسوف يخرج على الحالة التى كان يوجد عليها ، منذ الأزل فى العلم الالهى . فاذا طبقنا هذه الفكرة على الانسان ، علمنا ؛ تبعا لليبنتس ولابن عربى أيضا ، أن الله قد علم منذ الأزل أن هذا المخلوق حر بطبيعته ، وانه يستطيع التنكر لخالقه ؛ وانه سيميل اما الى الخير واما الى الشر . فالسبب الأول فى تحديد سلوك الانسان هو انه حر ، وأن استعداده الطبيعى ليس كاملا بحيث يوجهه الى الخير دائما . وهكذا تكون حرية الانسان هى السبب القريب الذى يدفعه الى الشر أو الى المعصية . وهى أيضا السبب فيما يستحقه من جزاء . لكن يوجد سبب بعيد وهو النقص الأصلى للمخلوقات « فقد قررنا ان حرية الارادة هى السبب القريب لشر الخطيئة . ومن ثم فى سبب فى شر العقاب، على الرغم من أننا نقول انه من الحق أن النقص الأصلى للمخلوقات الذى يوجد .. فى منطقة الحقائق الأزلية هو السبب الأول وأكثر الأسباب بعدا » ، وهذا ما يعبر عنه ابن عربى بقوله : ان الممكنات كلها مقيدة لا مطلقة لأنها مفتقرة الى الله فى حال امكانها وفى حال وجودها الفعلى .

ولما كانت منطقة الحقائق الازلية تحتوى على ما لا نهاية له من الممكنات المتعارضة ، والتى تنزع جميعها الى الوجود أو تطالب به حتى تذوق نعمته بعد أن ظلت راكدة فى العدم ، فان الله قد أخرج أفضل عالم ممكن وجانس بين الكائنات التى قضت حكمته بأن تظهر الى عالم الوجود . لكن هذا التجانس الأزلى لا يمنع من أن تحتوى طبائع هذه الكائنات على نوع من النقص . وهذا هو ما عبر عنه « ليبنتس » بصيغة أخرى ، فقال : ان



الله لا يريد الشر لكنه يسمح به ، بمعنى انه يقضى بايجـاد الكائنات التى لا تخلو طبيعتها من نقص . وهذا ذلك ، فان الحكمـة الالهيـة ، التى ترتب ايجـاد هـذه الكائنات ، تجانس بينها جميعا حتى يتحقق دائما أفضـل عالم ممكن ، لأن الله لم يزل خالقا وذلك باخراج الممكنات من منطقة الحقـائق الازليـة الى عالم الوجود (٢) ومن بين هذه الكائنات يوجد الانســان الذى تنطوى طبيعته الأصلية على الحرية والادراك العقلى . « فلما وجـد الله فى الأشياء الممكنة ، قبل قراراته الحالية ، أن الانسان سوف يسىء استخدام حريته ، ويعمل على شقاء نفســه ، لم يستطع أن يحرمه من الوجود وذلك لان أفضل خطة للكون كانت تطالب بوجود هــذا الانسان » لـكن ماذا يعنى «ليبنتس» بالقرارات الالهية الحالية ؟ أن هــذا يتضمن وجود قرار سابق . وأيا ماكان الامر فاننا نستطيع فهم هذين التعبيرين على ضوء مانجده عند ابن عــربى . فالقرار السابق هو القضاء السابق الذى يسميه بالكتاب الاول . أما القرارات الحالية فتعبير عن القدر الذى يعـد تفصيلا للقضاء السابق وهو خير كله . فالكائنات الممكنة عندما تخرج الى عالم الوجود تفصل هذا القضاء ، وهـو المشيئة الالهية الواحدة التى تتنوع بتنوع الممكنات وهذا مايفهمه ابن عربى من قوله تعالى : «وان من شىء الا عندنا خزائنه ومانتزله الا بقدر معلوم» أما ان خطة الكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان فهذا هو تفسير «ليبنتس» لما جاء من أن الله خلق آدم رغم اعتراض الملائكة عندما خفيت عليهم الحكمة فى خلق خليفة فى الارض يفسد فيها ويسفك الدماء . وهذا شىء آخر أفاض فيه ابن عربى .

اذن ليس هناك تعارض بين علم الله السابق وبين حرية الانسان ، لانه ينبغى أن نفرق دائما بين أمرين وهما طبيعة الانسان الحرة التى تختار شيئا معينا بعد التردد فى اختياره وبين العلم الالهى الذى لايؤثر فى اختيار الانسـان ولايحدده ، ولكنه ينصب فعلا على ماسيختاره هذاالانسان الذى يجهل تماما أن العلم الالهى قد سبق بأنه سيختار هذا الفعل دون فعل آخر . فمن المؤكد فى نظر «ليبنتس»أن ما ينطوى عليه المستقبل سيحدث بالتأكيد ، كما حـدث الماضى بصفة مؤكدة أيضا . لـكن هـذا التأكيد لا يرفع الاحتمـال بالنسـبة الى المخلوق فنحن البشر نجهـل ما سـيحدث فى المسـتقبل ، لـكن لنـا حرية الاختيـار فى الحاضر » .

فطبيعة الكائنات فى منطقة الحقائق الازلية هى اذن التى ستحدد مستقبلها ، والله يعلم سلفا ماستؤدى اليه طبيعة كل كائن من هذهالكائنات الممكنة . وقد اعتقد بعضهم أن هذا العلم الالهى يتعارض مع وجود الحرية الانسانية ، ورأوا أن العلم السابق لابد أن يقع . ويرد «ليبنتس» على هذا الاعتراض فيقرر أن مايقولونه من ضرورة حدوث ماينصب عليه العلم الالهى قول صحيح ولا غبار عليه ، لكنه لايضيف شيئا الى طبيعة الامور المستقبلة ، ولايجعل حقيقتها أكثر تحديدا . فهى معلومة سلفا ، لانها محددة من قبل ، لانها حقة ، لكنها ليست حقة لانها علمت سلفا ، وهكذا لاتحتوى معرفة المستقبل على شىء لايوجد فى معرفة الماضى والحاضر» واذا أردنا توضيح هذه الفكرة لم نجد بدا من الرجوع الى محيى الدين بن عربى الذى يعترف صراحة بأن العلم الالهى لا يؤثر ، ويؤكد لنا ان هذا العلم تابع للمعلوم ، بمعنى ان الله يعلم الممكنات بحسب ماتنطوى عليه بطبيعتها . فكأن طبيعة المخلوق فى حالة امكانه هى التى تحـــدد العـلم الالهى .

وقد فطن « ليبنتس » الى الاعتراض الذى تثيره هذه الفكرة القائلة بأن « العلم تابع للمعلوم » فقال ان بعضهم سيقول ان طبيعة المخلوق فى حالة امكانه هى التى تحدد العلم الالهى السابق فهناك اذن نوع من التحديد على أية حال . وقد حاول علماء اللاهوت الرد على هـذا الاعتراض ففرقوا بين أمور ثلاثة هى العلم الالهى والممكنات والحوادث الحالية ، والحوادث المشروطة ، أى تلك التى تحدث متى تحققت شروط معينة ، فسـموا العلم الالهى الحالى بالممكنات « علم مجرد الادراك » ، فى حين انهم يطلقون على العلم الالهى الخاص بالحوادث الحـالية اسم علم الرؤية (٣) . أما العلم الذى يرتبط بالحوادث المشروطة فقد سماه بعضهم « العلم المتوسط » ويريد به أن الله يعلم أن الانسان سيكون حرا فى أفعاله متى وضع فى شروط معينة ، وانه سيسىء استخدام ارادته الحرة .

غير أن « ليبنتس » لا يريد الدخول فى مناقشـــة آراء هؤلاء اللاهوتيين ولا متابعتهم فى اثارة الاعتراضات ثم الرد عليها ثم الرد على الردود ، فان ذلك أمر يدعو الى الملل . ومن قبل رفض ابن عربى أن ينساق الى مناقشة علماء الكلام فى آرائهم الجدلية التى يصفها بانها ليسـت علما بل هى شبه علم . ومن قبـل أيضـا أحس الامام الغزالى الملل من مناقشات علماء الكلام من المسلمين الذين يماثلون علماء اللاهوت فى الديانة المسيحية ، ممن كانوا يشغلون أنفسهم بالتنقير واثارة المشكلات وتوجيه الاعتراضات للاشتغال فيما بعد بحلها ، وذلك على نحو لا يعود عليهم بالنفع وان كان ضرورة فى معظم الخلق أمرا محققا (٤) واذا

كان « ليبنتس » حريصا على عدم الدخول فى جميع هذه المماحكات الجدلية فانه يخبرنا عن وجهة نظره قائلا : « ويكفى أن أفسر ما أتصور أنه حق .. فانى أعود الى مبدئى القائل بوجود عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة التى تمثل فى منطقة الحقائق الأزلية ، أى فى موضوع العلم الالهى ، الذى يجب أن يشمل جميع المستقبلات الشرطية. واذن فلدينا مبدأ العلم الاكيد الخاص بالممكنات المستقبلة ، التى اما ان تتحقق فى الوجود ، واما أن تحدث فى حالة خاصة ، وذلك لأنها تكون ماثلة فى منطقة الممكنات على ما هى عليه . أى توجد حرة ومحتملة . واذن فليس العلم السابق بالأمور المحتملة المستقبلة ، ولا الأساس الأكيد لهذا العلم السابق هو الذى يجب أن يثير حيرتنا ، أو يمكن أن يضار الحرية . واذا صح أن المحتملات المستقبلة التى تنحصر فى الافعال الحرة للمخلوقات العاقلة ، تكون مستقلة تماما عن القرارات الالهية ، وعن الأسباب الخارجية ، فمن الممكن أن تكون هناك وسيلة لعلم الله بها سلفا . وذلك لأن الله يراها على ما هى عليه فى منطقة الممكنات ، قبل أن يسمح لها بالخروج الى عالم الوجود ولئن بدا فى هذا الرأى شىء من الغموض فان نصوصا كثيرة عند ابن عربى كفيلة بتبديد هذا الغموض .

فكل شىء قد حدد سلفا ، أو سبق به الكتاب على حد تعبير ابن عربى ، وطبيعته الخاصة هى التى تحدده. فمتى ظهر فى الوجود فان جميع امكانياته التى كان ينطوى عليها سوف تظهر شيئا فشيئا وبصفة تلقائية « فيكشف لها عن اعيانها وأحوالها شيئا بعد شىء » على حد تعبير ابن عربى الذى يؤدى نفس المعنى الذى يريده «ليبنتس». فليس هناك اذن ما يدعو الى القول بان هناك تدخلا الهيا فى كل لحظة يحدد أفعال هذا الكائن على نحو شبيه بالمعجزات ، مع التسليم بأن كل ممكن سيظل مفتقرا الى الله ، لأنه هو الذى سيحفظ عليه طبيعته بكل ما تحتوى عليه من استعدادات . وهذا الافتقار من جانب المخلوق ، انسانا كان أم غير انسان ، هو ذلك الوجه الخاص الذى كثيرا ما يحدثنا عنه كل من « ليبنتس » وابن عربى ، والذى يربط عندهما كل مخلوق بخالقه .

ومهما يكن من أمر فان « ليبنتس » يعتقد أن فكرة « منطقة الحقائق الأزلية ، تعفيه من التسليم بوجهة نظر أتباع توماس الأكوينى الذين كانوا يرون أن هناك تحديدا الهيا جديدا يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث الى ارادة القيام بعمل ما (٥) ذلك ان الحكمة الالهية قد رتبت ظهور الممكنات وجانست بين أمثالها جميعا لتحقيق افضل عالم ممكن » . وهكذا فلست فى حاجة الى القول ، مع المحدثين من أتباع الأكوينى ، بوجود تحديد جديد مباشر يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث .. لأنه يكفى أن يكون المخلوق محددا سلفا بحالته السابقة التى تميل به الى احد الجانبين دون الآخر . وجميع هذه العلاقات بين افعال المخلوق وبين جميع المخلوقات الأخرى كانت ماثلة فى العقل الالهى ومعلومة لله بعلم مجرد الادراك، قبل أن يقرر اعطاءها الوجود . ومن ثم يمكن الاستغناء عن فكرة العلم المتوسط عند أتباع « مولينا » وعن فكرة الجبر المحض عند خصومهم » .

واذن ، فالقول بأن علم الله السابق تابع للمعلوم أى لطبيعة الممكن ، وبانه لا يؤثر فيها ، هو الذى يمكن أن يفسر لنا حرية الانسان وما يترتب عليها من وجود معايير أخلاقية تفرق بين الخير والشر ، ومن وجود مسئولية فردية تجعل صاحبها مستحقا الثواب والعقاب ذلك ان طبيعة كل انسان على حدة تحتوى على منذ وجودها ، فى منطقة الممكنات أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، على كل شىء أكيد ومحدد سلفا كما هى الحال بالنسبة الى كل كائن آخر . ويمكن أن نضيف هنا ، دون أن نقهر تفكير « ليبنتس » على اتخاذ طريق لا يرضاه صاحبه ، بأن الانسان مجبور فى اختياره لأنه لابد له ، بحسب طبيعته، من أن يكون مختارا ، فالجبر خارجيا وانما ينبع من طبيعة الكائن الحر (٦) ويقول « ليبنتس » بأنه يمكن القول ، فى هذه الحال ، بأن النفس الانسانية تشبه أن تكون كائنا روحيا آليا يتحرك حركة ذاتية « على الرغم من أن الافعال المحتملة بصفة عامة ، والافعال الحرة بصفة خاصة ، لا تكون ضرورية ، لهذا السبب » (٧) فحرية الانسان موجودة فيه بضرورة مطلقة ، وهى الضرورة التى تتعارض مع الاحتمال حقيقة .

ان الحرية الانسانية موجودة فعلا ، وستؤدى فى المستقبل الى نتائج أكيدة وان لم يعلمها الانسان فى الوقت الحاضر ، فكأن الانسان يجبر نفسه هنا مختارا . لكن كلا من هذه النتائج الأكيدة ومن العلم الالهى السابق الاكيد لها ، والتحديد السابق للاسباب والقرارات الالهية ـ يقول « ليبنتس » ان هذه الأمور كلها لا تهدم، بحال ما ، هذا الاحتمال ولا هذه الحرية الانسانية . وذلك أن الله قد قضى بحكمته أن يجانس بين جميع العوالم الممكنة وما تنطوى عليه من احتمالات خاصة بالحرية الانسانية فاختار بقضائه السابق ايجاد افضل عالم ممكن « فأى قرار الهى ينحصر فى التصميم الذى يتخذه بعد المقارنة بين العوالم الممكنة ، وفى اختيار العالم الافضل والموافقة على وجوده بالكلمة القادرة » وهى نفس الكلمة التى يقرر بن عربى بأنها هى لسبب فى وجود الاشياء ،وهى قوله تعالى للشىء كن فيكون ، لان النصوص الدينية لم تقل ان العلم الالهى هو السبب فى وجود الاشياء بل نسبت ذلك الى القدرة دائما» .

أما عند «ليبنتس» فانه يخبرنا بانه من الواضح أن هذا القرار الاخير لايغير تكوين الكائنات فى شىء ، بل يتركها على ما كانت عليه فى حالة الامكان المحض ، ومعنى ذلك انه لايغير شيئا فى جوهرها أو طبيعتها ، بل لايغير من أعراضها



التى كانت لها فى فكرة هذا العالم الممكن وهكذا فان ماهو محتمل وحر يظل على ماهو عليه بالنسبة الى قرار الله وعلمه السابق » .

وهنا يتســـاءل « ليبنتس » فيثير اعتراضا من الطبيعى أن يخطر بالذهن وهــو هــل معنى ذلك ان الله لا يستطيع تغيير أى شىء فى العالم ؟ وسرعان ما يصرح دون تردد بأنه من المؤكد ، بعد أن اختــار الله افضــل عالم ممكن « فانه لا يستطيع فى الوقت الحاضر تغيير شىء نظرا لحكمته ، وذلك لانه علم سلفا وجود هذا العالم وما يحتوى عليه ، بل لانه صمم على ايجاده . وذلك لانه لا يمكن أن يخطىء أو يندم . وهكذا فقد نظم كل شىء سلفا .. ومع ذلك فان الحوادث تظل محتملة فى ذاتهــا .. أما فيما يتعلق بالصلة بين الاسباب والنتائج فانهــا تميل فقط بالكائن الحر دون أن تقهره ضرورة » فليست الاسباب الخارجية حاسمة وقاهرة ، بل هى مرجحــة للجانب الذى يميل اليه الانسان الحر ، لانه متى وجد فى ظروف معينة فسوف يختار السير وراء الميل الغالب الذى يشعر به فى أعماق نفسه ، وهذا الميل الغالب هو الذى يظهر الى الوجود دائما ، وهو الذى علم الله سلفا أن المرء سوف يتبعه . ومن الطريف أن نجد ابن عربى يقرر هذا الرأى القائل بأن الله لا يغير شيئا فى خطة هذا العالم . لكنه كان أكثر أدبا لانه يقول انه لا تبديل لكلمات الله .

أما اذا أردنا الوقوف على رأى ابن عــربى فى مشكلة القضاء والقدر تفصيلا فسنجد أنفسنا أمام خضم من النصــوص والتفاصيل التى يكاد يحار المرء فى تصنيفها وترتيبها ، ذلك لان صاحبها لا يخفى انه قصد بددها عن قصد فى كل ما كتب حتى لا يهتدى اليها الا من يستطيع فهم وجهة نظره فى هــذه المسألة وفى كثير من المسائل التى عالجها . غير اننا لا نشكو من كثرة ما نبذله من جهــد فى تتبعه ، وما نقضيه من وقت فى الكشف عما حاول ستره بمهارة تثير الاعجاب بقدر ما تثير من العناء والجهد . فهو يحدد مشكلة القضاء والقدر ، ويبين كيف يمكن أن تؤدى فكرة الجبر المحض الى هدم فكرة الثواب والعقاب ، وكيف تتنافى مع معايير الاخلاق التى تفرق بين الخير والشر . كذلك نجده يعتمد ، فى حل مشــكلة القضاء والقدر ، على نفس الاساس الذى ارتضــاه « ليبنتس » ، ويتلخص فى أن العلم الالهى لا يؤثر فى أفعال الناس ، وفى أن علمه تابع لطبيعة الاشياء ، فمــا حكم على الانسان الا نفســه أو طبيعته ، بحيث يمكن القول بانه مجبور فى اختياره . وقد بين محيى الدين بن عربى الصــــلة بين علم الله وحكمته ، واعترف بانه لا تبديل لكلمات الله بمعنى أن الله قد اختار افضــل عالم ممكن وفقا لحكمته التى تعتمد على علمه . ممــا يشعرنا منذ البدء بوجود تطابق كبير بين آراء «ليبنتس» آراء محيى الدين بن عربى الذى يؤكد لنا انه اهتدى الى ذلك عن طريق الكشف الصــوفى ، لا عن طريق التفكير النظرى . وربما كان هذا أحد الفروق بين هذين الرجلين وفارق آخر تجب الاشارة اليه وهو أن تفكير هذا المتصوف الاسلامى يمتاز بانه مشبع بالفكر الدينى الذى يطوعه لآرائه على نحو فريد قد لا نجده عند أمثاله من مفكــرى الاسلام . وقد نضطر الى عرض كثير من النصوص الدينية التى تمتزج بآراء ابن عربى ، اذ من العسير أن نفصــل هنا بين ما لم يستطع ابن عربى أن يفصل بينه .

أما عن تحديده لمشكلة القضاء والقدر فانه يجعل الدين أو التشريع نقطة بدء له . فقد جاء فى الشرع أن أعمالنا تنسب الينا ، مع انه أخبرنا أن الله هو خالقنا وخالق أعمالنا . ومن المعروف أن طبيعة هذه الاعمــال قد حددت لنا . فهناك أعمال يجب علينا القيام بها ، وأخرى لنا أن نختار فيها ، وأخرى نهينا عنها . ثم رتب الشرع على ذلك كله اننا مسئولون عما نفعل ، وان هناك ثوابا وعقابا . لكنا نعلم من جانب آخر أن الله خلق لنا نفوسا عاقلة مفكرة ومستعدة لقبول جميع ما كلفنا به ، وقد أمرها أن تلتزم بأوامره ونواهيه ، وجعل لها حقوقا وواجبات : « فهنــاك حق للحق وحق للنفس وحق للغير » وكل صاحب حق يطالب بحقه . واذن فلابد من أن نعترف بأن الاعمال التى تصدر عنا هى أعمالنا ما دام الله قد نسب هذه الاعمال الينا . ومن الضرورى أيضا أن يكون الانسان حرا فى قبول ما جاء به الوحى أو فى رفضه حتى يكون الثواب والعقاب معنى . فهناك أفعال تستحق المدح وأخرى يذم صاحبها عليها لانها شر .

وهــكذا يمكن قبــول فكرة الثــواب والعقــاب لان الله لا يحكم فى عباده الا بناء على أعمالهم « وهــذا من حجته البالغة عليهم ، وهى قوله : جزاء وفاقا ، جزاء بمــا كنتم تعملون ، جزاء بما كنتم تكسبــون . فاعمالهم عذبتهم ، وأعمــالهم نعمتهم . فما حكم فيهم غيرهم . فلا يلومون الا أنفسهم . وهنا يستشهد ابن عربى بما جاء فى القرآن من موقف ابليس تجــاه هؤلاء

الذين استجابوا له مختارين . فانه لما قضي الامر قال لهم : ان الله وعدكم وعد الحق ، ووعدتكم فاخلفتكم . وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى » وكان فى استطاعة هؤلاء ان يرفضوا الاستماع لابليس « اذ ليس كل من دعا تلزم اجابته » حقا لقد هدد ابليس لما طرد من رحمة الله بسبب حرية اختياره فى عدم السجود لآدم ، انه سيبذل طاقته فى اغواء من استطاع من البشر فقال الله له : « اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا ، واستفزز من استطعت منهم واجلب عليهم بخيلك ورجلك ، وشاركهم فى الاموال والاولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا» فهذا الامر الالهى ، الذى يتضمن التهديد والوعيد ، شاهد على حرية اختيار ابليس ؛ وان كان « ابتلاء شديدا فى حقنا لربه تعالى ان فى ذرية آدم من ليس لابليس عليه سلطان » اما هؤلاء الذين ارتضوا لانفسهم طريق الشر فهم الذين يقال فيهم ان الله قد خذلهم عندما اختاروا لانفسهم ما اختاروه . فما حكم الله فيهم الا بما حكموا به هم على انفسهم . ومع ذلك فقد وعد بعض هؤلاء مغفرة وفضلا .

لكن قد نتساءل فنقول : ولماذا كان الانسان وحده موضعا لهذا الابتلاء الذى قد يجر عليه العقاب بدلا من الثواب ؟ ان سبب ذلك هو انه الكائن العاقل الذى يفرق بين الخير والشر ، ثم انه هو الكائن الذى يرى فى نفسه انه حر يختار أفعاله ويحدد غايلته ويسعى الى تحقيقها . فلما كان هذا هو شانه اتجهت اليه اوامر الدين ونواهيه، عناية به ، لكى تساعده على معرفة طريق الخير . ويختلف الانسان عن بقية الكائنات من حيث انه يؤكد انه حر وانه مختار فيما يفعل . فلما نسب البشر أفعالهم الى أنفسهم « اضافها الحق اليهم بحسب دعواهم ، وكلفهم ابتلاء منه لدعواهم » .

لكن هل ينفى ذلك ان يكون الانسان حرا وان يكون مستحقا للمدح ، وللثواب او العقاب ؟ «ويستعين ابن عربى هنا بفكرة رأيناها من قبل عند كلامنا عن موقف «ليبنتس» ، وهى التى تقول ان الانسان كان حرا تماما فى منطقة الحقائق الازلية وهى المنطقة التى يسميها محيى الدين بن عربى ، بخزائن الجود الالهى (٨) وهى الخزائن التى تحتوى على «الاعيان الثابتة فى العدم» وهى الممكنات التى توجد فى العلم الالهى . وانما سميت بالاعيان أو الكائنات الثابتة فى العدم ، لانها هى الممكنات التى يحتمل أن تخرج الى الوجود أو تبقى على حالها تنتظر الجود الالهى لكى يخرجها من ظلمة العدم النسبى أو الاضافى الى نور الوجود . فهذا الكائن الممكن الذى لم يخرج بعد الى حيز الوجود يظل حرا تماما . لكن متى خرج الى عالم الوجود لم تعد له هذه الحرية المطلقة ، اذ سوف يخضع لما تنطوى عليه استعداداته ، وليس هذا الخضوع جبرية أو حتمية مطلقة . وانما يمكن أن نسميه تلقائية ذاتية فى كل كائن، اذ تنبع جميع أفعاله من أعماقه دون اى تأثير خارجى . وهكذا يمكن ان نفهم مايقوله ابن عربى فى هذا المعنى : «فاذا وقف الممكن مع عينه (أى من حيث انه ممكن فحسب يوجد فى خزائن الجود) كان عبدا فقيرا . فليس لنا مقام الحرية المطلقة الا ان يكون مشهدنا ماذكرناه» ويصور لنا ابن عربى تلك الحرية المطلقة التى يتمتع بها الكائن الممكن تصويرا طريفا . فهو يخبرنا ان جميع الكائنات تضرع الى الله ان يخرجها الى عالم النور ، لكنه لايقرر اخراجها اليها الا وفقا لما تقتضيه حكمته من خلق افضل العوالم الممكنة (٩) فاذا جاء الوقت الذى يمكن أن يغادر فيه الممكن عالم الظلمة الى عالم النور استمع لنداء الحق الذى يدعوه الى الوجود بكلمته القادرة ، أى بقوله «كن» وعندئذ يفضل الممكن الوجود على العدم وتقول الممكنات : اننا «نقبل الوجود لذاتنا ، ونقبل العدم لذاتنا .. ونحن الى العدم أقرب نسبة» منا الى الوجود. فانا معدومون ولكن غير موصوفين بالمحال . لكن نعتنا ، فى ذلك العدم ، الامكان . وهو أنه ليس فى قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم . لكن لنا اعيان ثابتة متميزة يقع عليها الخطاب من الطرفين (أى الوجود والعدم) فيقول لنا العدم : كونوا على ماأنتم عليه من العدم... ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات «كن». فيأمره بالوجود . فيقول الممكن : نحن فى العدم قد عرفناه وذقناه . وقد جاءنا امر الوجود الواجب الوجود (الله) بالوجود ومانعرفه ، ومالنا فيه قدم . فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمى لنعلم ماهذا الوجود ذوقا، فكانها عند قوله : «كن» . فلما حصلوا فى قبضته لم يرجعوا بعد ذلك الى العدم أصلا لحلاوة لذة الوجود . وحمدوا رأيهم .

ويكشف لنا هذا النص عن أن الممكنات كانت حرة فى عالم الجود الالهى ، أو فى منطقة الحقائق الازلية ان شئت ، وانها اختارت أن تلبى النداء الالهى ، وان تطيع فورا الكلمة الالهية القادرة ؛ على حد تعبير ليبنتس . ومع ذلك، فانا نجد عند محيى الدين بن عربى من التفصيل فى هذه النقط ، مالا نجده عند صاحبه . فانه يقول : ان الكائن الممكن يظل متأثرا بالعدم على نحو ما بعد خروجه الى عالم الوجود ، كما انه لايستطيع أن يدعى لنفسه الحرية المطلقة التى كانت له من قبل . حقا انه لن يفقدها جملة فسوف تكون حريته مقيدة ، اذ سيظل مفتقرا الى الله الذى يحفظ عليه الوجود . وفيما عدا ذلك فلن يخضع لاحد سوى الله ، بل سيخضع فى وجوده لاستعداداته الخاصة التى سوف تتكشف له شيئا فشيئا بصفة تلقائية «فهو حر عما سوى الله» ومن هذه الزاوية يمكن القول بان الحرية عبودية محققة لله وحده لانه متى تنازل عن حريته لكى يريد ما يريده الله له



اصبح عبدا محضا . ((ذلك ان الحرية مقام ذاتى الهى لا يخلص للعبد مطلقا)) ؛ لانه سيظل ممكنـا يفتقر الى خالقه دائما وبالعبودية المحضـة يصبح المرء حرا تجـاه اى شىء آخر مما سوى الله . وقد عبر ابن عربى عن ذلك بقوله : ان الحرية ((هى الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه ، فيكون حرا عن كل ما سوى الله)) والعبودية المحضة ، عنده وعند طائفته ، تنحصر فى أن يتجرد المرء من صفاته الذاتية محاولا التخلق بالاخلاق الالهية وعندئذ يكون حرا حقيقة . ((فثبتت الحرية لهذا الشخص . فهو محل لاحكام هذه الصفات التى هى عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله)) وهـذه هى مرتبـة الانسـان الكـامل فى نظر ابن عربى ، لان هذا الانسان الكامل هو العبـد المحض الذى لا يدعى لنفسه حرية تكون سببا فى انكاره للتدخل الالهى فى أعماله .

***

واذا كان ((ليبنتس)) قد حل مشكلة القضاء والقدر على أساس حكم هو بأنه لايتعارض مع القيم الدينيـة مع تأكيده لحرية الانسان واختياره فهكذا فعل ابن عربى قبله بنحو من ستة قرون . اما هذا الاساس المشترك فهو ان علم الله السابق لا يؤثر فى سلوك الانسان فى أثناء هذه الحياة . فالانسان حر منذ أن كان فى خزائن الجود ، وقد علم الله منذ الأزل انه سيخرج الى عالم الوجود حرا ، وانه هـو الذى سيختار بنفسه طريق الخير والشر تبعا لما تقضى به طبيعته واستعداداته . واذا كان العلم السابق لا يؤثر فى الممكنات فهو اذن تابع للمعلوم على حد ما يقول ابن عربى .

وربما وجب أن نحدد هنا معنى القضاء والقدر عند محيى الدين بن عربى ، قبل ان نشرع فى عرض وجهة نظره الخاصة لرفع التناقض الذى يبدو بين آيات قرآنية تؤكد مسئولية الانسان عن افعاله ، وبين آيات أخرى تقرر ان الله خالق كل شىء كقوله تعالى : ((والله خلقكم وما تعملون)) وانما وجب أن نحدد فكرته عن القضاء والقدر لكى نتجنب الوقوع فى اللبس أو سوء الفهم . انه يريد بالقضاء الحكم الالهى السابق على الاشياء وهذا هو ما سماه ((ليبنتس)) القرارات السابقة . اما القدر فهو تفصيل القضاء السابق بحسب وجود الكائنات وبحسب العلاقات التى تترتب على وجودها وتجانسها ، وهذا هو ما سماه ((ليبنتس)) كما رأينا ، بالقرارات الالهية الحالية أو اللاحقة . ومن ثم قال ابن عربى : ((فالقضاء الذى له المضى فى الامور هـو الحكم الالهى على الاشياء بدءا)) وأما القدر فهو ما يترتب على وجود شىء معين من آثار تنتقل منه الى شىء أو اشياء أخرى ، كالمـاء الذى ينبت الزرع والزهر أو يهـدم بيت المرأة العجوز أو يدير طاحون الحياة . ومن هذا القبيـل ما جاء فى قوله تعالى : ((ولو بسـط الله الرزق لعبـاده لبغوا فى الارض)) اذ لو وجد الظلم بسبب توسيع الله فى الرزق أكثر مما ينبغى لجاز لاهل الظلم أن يروا فى ظلمهم سبيلا الى اتساع أرزاقهم . فالله يرزق اذن بقدر وترتيب ((فما أنزل شـيئا الا بقـدر معلوم ، ولا خلق شـيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر . فاذا وجد البغى مع القدر قامت الحجة على الخلق)) وذلك لان الظالم يمنع غيره مما يملكـه ، مـع أن الرزق الذى قدر للظـالم كان يكفيه .

ويطلق ابن عربى على القضـــاء اسم ((الـــكتاب الاول)) ، وعلى القدر اسم ((الكتاب الثانى)) . فالقضاء اذن هو الحكم العام وكله خير . والقدر هو توقيت هــذا الحكم وتخصيصه فى الموجودات على نحو يؤدى الى وجـود افضل عالم ممكن ((فالقدر التوقيت فى الاشياء من اسمه المقيت ، قال تعـالى : وكان الله على كل شىء مقيتـــا)) وترتيب الاشياء وتوقيتها ، بناء على القضاء السابق ، هو سر القدر الذى يخضـع له هـذا العـالم . وليس فى استطاعة احد أن يعلم حقيقة القدر فيعرف بالتفصيل تلك الحكمة العميقة التى تربط بين جميع الكائنات وتفسر كل ما يحدث فى العالم على أن هذا هو افضل شىء يمكن أن يحدث .

فمعنى ان كل شىء فى العالم يحدث بقضاء الله وقدره هو أن الله وحده هو الذى يرتب بحكمته وجـود الاشـياء ويحدد العلاقات وهو الذى يحدد الميزان ، أو يجانس بين الاشياء ، بمعنى انه يحدد لكل شىء قدره ، ويعين وقتـه وزمنه . لقـد قال ((ليبنتس)) بأن التجانس الازلى بين الاشياء — وهو مساو هنا لفكرة تحديد المقادير لكل شىء — سر لا يسـتطيع أحد أن يسـبر غوره لان الله قلب جميع الوجوه الممكنة لكل العوالم الممكنة ، وهى وجوه وعوالم غير متناهية ، حتى يختار افضل عالم ممكن تتحقق فيـه الحكمة الالهية السامية .

اما معرفة سر القدر ، اى الاساس الذى ينبغى عليه ترتيب وجود الكائنات ، والذى يفسر التجانس بينها فهو شىء يقول ابن عربى انه اهتدى اليـه عن طريق الكشـف الصوفى . ويتلخص هذا الاساس الميتافيزيقى فى أن علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التى ينصب عليها اى لطبيعة الممكنات التى يعلمها ، وان حكمته تابعة لعلمه . اما قدرته

فهي التي تستقل بايجاد الكائنات . فلكل شيء وجد في هذا العالم وضعه الخاص ، وهناك حكمة لوجوده . لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقامه أو مكانته في هذا الكون الا بتعريف الهي ، ان الله وحده هو الذي يعلم سلفا طبيعة هذا الكائن وما ينطوي عليه من امكانيات يجهلها هذا الكائن من نفسه ((وهذا هو سر القدر المتحكم في الخلق . وهذه المسالة من أعوص المسائل العقلية)) .

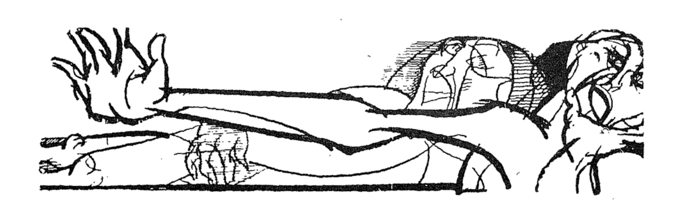
ففي رايه اذن ان علم الله تابع للمعلوم ، وعلمه لا يتبدل ((وما رأيت أحدا فطن الى هذا القول الالهي (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام العبيد) فان معناه في غاية البيان . واشدة وضوحه خفي . وقد نبهنا عليه في هذا الكتاب ، وبيناه . فانه سر القدر . من وقف على هذه المسالة لم يعترض على الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم . ولهذا قال : ((لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فلو كنت عاقلا تفهم عن الله كفتك هذه الآية)) وذلك لانها دليل على ان العلم الالهي السابق بما سيختاره الانسان لا يؤثر في هذا الاختيار . ((فالعلم متاخر عن المعلوم لانه تابع له ، هذا تحقيقه .. وليس للعلم عند المحققين اثر في المعلوم أصلا لانه متاخر عنه . فانك تعلم المحال محالا ، ولا اثر لك فيه من حيث علمك به ، ولا لعلمك فيه أثر . والمحال نفسه أعطاك العلم به أنه محال . فمن هذا تعلم ان العلم لا أثر له في المعلوم وذلك بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر)) . ومن هؤلاء ابن رشد الذي كان يقول بان علم الله سبب في وجود الاشياء . (١٠) وقد خالف هؤلاء ما جاء به الشرع والكشف الصوفي لان السبب في وجود الاشياء انما هو القدرة الالهية ، وهي قوله للشيء كن فيكون . فاذا وجد الشيء بعد ان لم يكن علم الله انه قد ظهر الى الوجود بعد ان لم يكن ظاهرا فيه ، لانه كان ممكنا فحسب ((فايجاد أعيان الممكنات عن القول الالهي شرعا وكشفا وعن القدرة الالهية عقلا وشرعا ، لا عن العلم . فيظهر الممكن فيتعلق به علم الذات العالمة ، كما تعلق به انه غير ظاهرة .. فظهور المعلوم وعدم ظهوره .. أعطى العلم .)) فحالة الشيء المعلوم هي اذن التي تحدد طبيعة العلم ، سواء كان علما الهيا أم انسانيا . ذلك ((ان العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ، ويتعلق به على ما هو عليه في نفسه وذاته)) . وعندئذ يمكن فهم قوله تعالى : ((وما أنا بظلام للعبيد)) فانه ما علم تعالى الا ما أعطته المعلومات . فالعلم يتبع المعلوم ، ولا يظهر في الوجود الا ما هو المعلوم عليه)) فنحن نعلم ان الانسان يجهل معرفة الافعال التي سيقوم بها معرفة تفصيلية أو أكيدة لان كل شيء محتمل . فاذا وقع له شيء في المستقبل فليس سبب ذلك هو العلم الالهي ، لان الله ما علم الا ما كان المعلوم عليه ، فصح قوله تعالى : ((ولا يرضى لعباده الكفر)) مما يدل على ان الانسان هو الذي يختار لنفسه ، لكنه لا يختار الا ما علمه الله منذ الازل .

لكن اذا كان العلم الالهي لا يؤثر في اختيار الانسان فما مصدر هذا الاختيار الذي يحدد مصير صاحبه ؟ ان هذا المصدر هو الطبيعة الذاتية لكل انسان ، وهي احدى الممكنات التي وصفها ابن عربي بانها كائنات تتوق منذ الازل الى أن تحظى بنعمة الوجود . ولذا فمتى أوجدها الله بقدرته فانما يوجدها حتى تنعم بالوجود ، لا لانه في حاجة الى ايجادها ، فيكشف لها عندئذ ((عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء)) واما كان الله يعلم كل شيء ممكن بحسب ما هو عليه في نفسه ، وما كان العلم تابعا للمعلوم ، ولما كانت القدرة الالهية تكشف الممكن الذي خرج الى عالم الوجود عن جميع خواصه شيئا فشيئا من داخله وبصفة تلقائية فليس لكائن ان يحتج على مصيره في هذه الحياة . فان الله يقول له : ان ما تشكو منه ليس مني بل هو منك ، اذ لو لم تكن في عينك الثبوتية (أي عندما كنت مجرد كائن ممكن) على ما علمتك به ما علمتك)) .

واذن فمن حكمة الله وعدله انه يقضي على الاشياء بحسب طبيعتها وحدودها الذاتية ((فهي الحكم على نفسها ، لانه ما حكم عليها الا بها ، ولو حكم بغير ما هي عليه لكان حكم جور ، وكان قاسطا لا مقسطا)) وكل انسان مسئول عن نفسه ، وهو مسئول في الحدود التي تقتضيها طبيعته وطاقته ، وهو يستطيع في حدود هذه الطبيعة والطاقة ، أن يحسن أو يسيء . ومن طبيعته انه يكون قابلا للسمو بنفسه أو الهبوط بها ، وبقدر سموه أو هبوطه عن حدوده يكون جزاؤه خيرا أو شرا ((وهذه حضرة القضاء من وقف حقيقتها شهودا علم سر القدر وهو انه ما حكم على الاشياء الا بالاشياء . فما جاءها شيء من خارج وقد ورد : اعمالكم ترد عليكم . وفي الحدود الذاتية برهان ما نبهنا عليه)) .

فمن الانصاف ان يعلم المرء أنه مسئول عن اختياره الذي تنطوي عليه طبيعته ، وان الحجة لله عليه دائما فقد قال تعالى : وما ظلمهم ، وما ظلمناهم ، وقال : ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .. ولكن كانوا هم الظالمين ، يعني أنفسهم . فانهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون الا بما ظهروا به في الوجود من الاحوال ، والعلم تابع للمعلوم ، ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه . وهذه مسالة عظيمة دقيقة ما في علمي ان احدا نبه عليها ، الا ان كان ، وما وصل الينا . وما من احد اذا تحققها يمكن له انكارها)) .

ويقول ابن عربي انه لو لم يوجد في كتابه الفتوحات المكية سوى هذه المسالة لكان ذلك كافيا ((لكل صاحب



نظر سديد وعقل سليم » اما اذا احتج احد فقال : ولماذا كانت لى هذه الطبيعة التى تجبرنى فى اختيارى ؟ قيل له ان افعال الله كلها خير ، وان حكمته اقتضت ان يحتوى هذا العالم على مالا حصر له من الطبائع المختلفة وان يكون كل انسان مسئولا فى حدود طبيعته ، وان يكون قابلا للكمال والنقص . واذن فسيجازى بحسب ما يحققه من الكمال او النقص وذلك فى حدود طبيعته دائما .

كذلك من الممكن ان يقال ان اختيار الانسان يتنافى مع المشيئة الالهية . لكن يمكن الرد على ذلك ايضا بأن مشيئة الله لا تتبدل ، وان كلمة العذاب لا تحق الا على من كان اهلا لها بعمله فان الله يقول : وما انا بظلام للعبيد « وهنا نبه على سر القدر ، وكانت له الحجة البالغة فى خلقه . وهذا هو الذى يليق بجناب الحق ، والذى يرجع الى الكون . ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، فما شئنا . . فان الممكن قابل للهداية والضلال من حيث حقيقته . فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم . وفى نفس الامر ليس لله فيه الا امر واحد ، وهو معلوم عند الله من جهة الممكن » وفى ضوء ذلك الرد يفسر ابن عربى قوله تعالى : يؤتى الملك من يشاء وينزع من يشاء تفسيرا خاصا يقوم على ان الضمير فى قوله يشاء يعود على الخالق لا على الحق « فالكون أعطاه العزل والولاية والذل والرشد والغواية ، فحكم عليه بما أعطاه . فما قسط ولا جار فانه نعم الحاكم » .

فالقضاء لا يسبق الا بحسب علم الله ، وعلم الله تابع للمعلوم . وطبائع الاشياء لا تتبدل فلا تبديل لكلمات الله وما يبدل القول لديه وما هو بظلام للعبيد . وهذا هو معنى ما يسميه هذا المتصوف باحدية المشيئة وبان امره واحد دائما ينقسم فينا ويتعدد .

فليس للذى يحق عليه الجزاء ان يحتج بالقضاء والقدر ، وذلك لانه هو الذى يجنى على نفسه ، ومن الجور ان ينسب الظلم الى من حكم عليه بما يستحقه . « فالحاكم فى الطرفين خلق وحق ، وان فهمت . فلا يظهر فيك ولا منك الا عينك ، ولا يحكم فيك الا ما اعطيته من العلم بك . وهنا زلت الاقدام ، ونكصت على أعقابها الافهام ، وتحكم على الاحلام سلطان الاوهام ، والاوهام الحكم الغالب التام والدوام والله ما يوجد الا عند ظن العبد به . فليظن به خيرا ، والظن . . هو الذى يعطى العذاب المعجل والنعيم المعجل فظن خيرا تلقه ، وبعض الظن اثم » .

ونقول ان هذا النص المركز المسجوع يلخص فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر وهى الفكرة التى يقول انه اشار اليها فى مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات المكية وبطرق عجيبة .

واذا كان « ليبنتس » قد قال ان الله لا يستطيع أن يغير شيئا فى العالم الحالى الذى اختاره فان ابن عربى قد سبقه أيضا الى هذه الفكرة وان كان أكثر ادبا ، لانه كان أكثر التزاما بالنصوص الدينية . فهو يرى أنه لا تبديل لكلمات الله ، أى ان تبدل العلم الالهى التابع للمعلوم محال . وقد سمى هذا جبرا ، لكنه يرى ان الفعل الالهى لا يوصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار ، بل انه يتجه دائما الى الخير بسبب حكمته ، ولانه ميل ذاتى لا يجبره احد عليه . فالله يختار افضل الاشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة « فما يكون منه الا ما سبق به العلم فانتفى الامكان بالنسبة الى الله فما ثم الا ان يكون او لا يكون » أى ليس هناك سوى ان يوجد افضل عالم ممكن أو لا يوجده « فليس فى الاصل الا امر واحد عند الله . فليس فى الكون واقع الا أمر واحد ، علمه من علمه ، وجهله من جهله .

ويعترف ابن عربى بان هذه مسالة عجيبة حقا وهى ان كل موجود مجبور فى اختياره دون تفرقة بين موجود

وموجود « غير ان الحق لا يوصف بالجبر ، والممكن يوصف بالجبر مع علمنا بانه ما يبدل القول لديه ولا يخرج عن عمل ما سبق فى علمه ان يعمله ، وعن ترك ما سبق فى علمه ان يتركه وليس الجبر سوى هذا » واذا لم يكن بد من الحديث عن الجبر هنا فيجب القول بان علم الله هو الذى يجبره لكن لما كان ابن عربى يرى التسوية بين العلم والذات بالنسبة الى الله فليس هناك جبر خارجى بالنسبة الى الله . اما الانسان فليس علمه هو ذاته لذلك كان مختارا بحسب طبيعته ولكن يقع عليه القهر أو الجبر من شىء آخر ، وهو الامور الخارجية التى تميل باختياره نحو جانب آخر . ويبقى من المؤكد انه لا معنى لهذا القهر حقيقة الا اذا كانت هناك ذات حرة تقبله أو ترفضه — اما بالنسبة الى الحق « فانه لا يشاء الا ما هى الامور عليه ، لان الارادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف المعلوم ، والمعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله » ، لانه يخلق افضل عالم ممكن وهو لا يزال خلاقا لافضل عالم ممكن .

وربما كانت فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر اكثر جدة وعمقا وتفصيلا من فكرة « ليبنتس » فى هذه المسألة نفسها لانها ترتبط فى الواقع نظريته فى وحدة الوجود التى نجد لها آثارا عديدة عند « ليبنتس » ، وان لم تبلغ من الوضوح ما بلغته عند محيى الدين بن عربى .

ومما يؤكد التماثل الشديد بين فكرة هذين الرجلين فى مسألة القضاء والقدر اننا نجد هذا التماثل فى مسائل اخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بالقضاء والقدر كمسألة افعال العباد والتدخل الالهى فيها ، وكمسألة الطاعة والمعصية . واكثر من ذلك فان السياق النفسى لدى هذين الرجلين فى معالجة هذه المسائل المتداخلة والمتشابكة يكاد يكون واحدا .

---

(١) أنظر رأيهم بالتفصيل فى كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية . الطبعة الثالثة دار المعارف ١٩٧٠ من ص ١٨٦ — ١٩٢ .

(٢) مقال نزعة التفاؤل — الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠

(٣) توجد التفرقة بين هذين العاملين عند توماس الاكوينى . أنظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى الطبعة الثانية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

(٤) انظر كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية ط٣ دارا لمعارف ١٩٧٠ ص ٩٨ .

(٥) وذلك هو رأى الاشعرية . وقد وصفهم ابن عربى بأنهم فى لبس من خلق جديد .

(٦) يلاحظ هنا ان ليبنتس يبتعد عن فكرة الخطيئة الاولى كما يسلم بها المسيحيون .

(٧) سنعرض لهذه الفكرة فيما بعد عند ابن عربى

(٨) يطلق عليها أيضا اسم سببية الثبوت ، أو العدم الاضافى . أنظر مقالنا ميتافيزيقا الجوهر — الفكر المعاصر .

(٩) انظر مقالنا نزعة التفاؤل . الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠ .

(١٠) انظر نظريته فى سببية العلم الإلهي فى كتابنا (نظرية المعرفة عند ابن رشد) .



الفن والعصاب

محمود عبد العزيز

لم تعد الصحة النفسية للفنان موضوعا مشكوكا فى جدوى دراسته أو موضوعا جانبيا لا يشغل غير اهتمام أولئك الذين يعنون بالفن أو بسيكلوجية الشخصية · ومنذ بلغت شمس الرومانتيكية كبد سماء الأدب والفن فى أوربا ، صار موضوع الصحة النفسية للفنان مثار اهتمام عدد كبير من المثقفين وعلماء النفس والفنانين أنفسهم ·

ومنذ أفلاطون وحتى ذلك الوقت ، أى فى منتصف القرن التاسع عشر ، كان الفنان يوصف بالجنون · غير أن هذا الوصف لم يكن الا مجرد طريقة للتعبير عن ملاحظة معينة وهى اختلاف شخصية الفنان عن شخصية الفرد العادى فى نفس المجتمع · وعلاوة على ذلك ، كان هذا القول الساذج بجنون الفنان يعنى أن عقل الفنان يعمل بطريقة تختلف عن الطريقة التى يعمل بها عقل الانسان العادى · وبلغت هذه الفكرة أوجها على يد تشارلز لام Charles Lamp ملخص شيكسبير الشهير · فذكر فى مقال ذاع صيته عنوانه « فى السلامة العقلية للعبقرية الحقة » أن « فكرة ممارسة الخيال (يقصد الابداع الفنى) نوع من عدم الصحة العقلية » ·

ونظرا للنهضة التى حلت على الدراسات النفسية فى النصف الاخير من القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، طرأت على موضوع الصحة النفسية للفنان تطورات جذرية كانت فى معظمها نتيجة للنظريات والفروض التى طرحها التحليل

النفسى على يد مؤسسه فرويد ثم على يد شراحه وحوارييه ٠

اهمية فرويد : ـ

وسنقصر كلامنا فى هذا المقام على العلاقة بين الفن والعصاب Neurosis ، ولهذا يجب البدء بتوضيح أهمية فرويد فى هذا الموضوع ٠ أن فرويد يمكن اعتباره الرجل الثانى بعد ارسطو فى توضيح العلاقة بين الفن والصحة النفسية ٠ وقد نجح فرويد فى تبرير واثبات طبيعية العمل الفنى Naturalness ٠ وكان يتميز ببصيرة نفاذة ونظرة ثاقبة للأعمال الفنية المعقدة وعلى الاخص ما كان يعتمد منها فى أصوله على أساطير ٠ ثم ان اكتشافه للاشعور والطريقة العلمية لتناوله والكشف عنه قد ساعد ايما مساعدة فى تفسير أعمال فنية كثيرة كانت تسبب غموضا شديدا للنقاد والدارسين ٠ هذا علاوة على ما يقدمه لنا كتابه « مافوق مبدأ اللذة » من شرح رائع للاسباب التى تدفعنا الى تذوق التراجيديا وتفسير لمبدأ قهرية التكرار Compulsion Repetition الذى يشرح جزءا كبيرا من سلوك الناس ٠

والواقع أن التحليل النفسى غزير بالملاحظات والنظريات التى تنير سبيلنا فى الكشف عن العلاقة بين الفن والعصاب خاصة وان العصاب يشغل مكانا كبيرا فى حيز التحليل النفسى ٠

العصاب : ـ

ولننظر الآن الى عرض للعصاب فى التحليل النفسى ومميزات الانسان العصابى ثم نقارنهما بالفن وشخصية الفنان ٠ يقول التحليل النفسى ان العصاب بجميع أنواعه « نتيجة صراع بين المطالب الغريزية والقوى الدفاعية للأنا والظاهرة العامة فى مختلف انواع العصاب هى أشياء يعيشها العصابى فيها « غرابة ولا معقولية » ويمكن أن تكون « حركات لا ارادية وتغييرات فى الوظائف البدنية واحاسيس متنوعة كما فى الهيستيريا وقد تكون حالة انفعالية غامرة وقد تكون اندفاعات أو افكارا غريبة » ولما كان العصاب يدل على وجود « قصور فى جهاز الضبط العادى» لدى الفرد ، ولما كانت « أبسط طريقة لضبط المثيرات هى الافراغ » فان العصابى يلجأ الى افراغ مثيراته بطريقة مقبولة اجتماعيا ٠ وأحيانا يولد العصاب من صدمات يواجهها الانسان ، ومثل هذه الصدمات تكون « مواقف فشلت فيها وسائل التكيف العادية للفرد ومن ثم يتحتم عليه أن يجد وسائل تكيفيه جديدة أفضل ٠ كما ينبع العصاب بجميع أنواعه من « اتجاه ذهنى معين ، ومزاج معين فى تفسير التجربة» بطريقة ما هى التى يسميها أدلر بالمنطق العصابى Neurotic logic ويكون من نتيجة ذلك نشأة نمط سلوكى يشترك فيه جميع العصابيين ٠ وهذا النمط هو « الأسلوب العصابى للحياة » ٠

الفن و ((المنطق العصابى)) :

فاذا أخذنا « المنطق العصابى » و « الاسلوب العصابى للحياة » ، وقارناهما بما أسميه تجاوزا فى هذا المقام « المنطق الفنى » و « الاسلوب الفنى للحياة » لن نخرج الا بتطابقهما ٠ فأقوال الفنانين وطرق استقراءاتهم فى اعمالهم تسير وفق « المنطق العصابى » ، كما أن أن أسلوبهم فى الحياة ، وسلوك شخوصهم فى أعمالهم وفيما يتخذونه من مواقف كلها جميعا تشكل أسلوبا للحياة حسب ما أوردنا من مدلولات للعصاب فى الفقرة السابقة ٠

جورج اليوت الفنانة العصابية : ـ

ولنأخذ الأديبة الانجليزية جورج اليوت (١٨١٩ ـ ١٨٨٠) كمثال ٠ لقد عاشت هذه الأديبة حياتها بطريقة الانسان العصابى ٠٠ كرهت اباها على عكس مشاعر أية فتاة فى مثل عمرها آنذاك ، ووجهت مشاعر حبها نحو أخيها « اسحق » Isaac الذى كان يكبرها بنحو ثلاثة أعوام٠ ذلك أن أباها لم يكن لديه من الوقت ما يكفى لسد حاجة ابنته اليه ، وكانت امها تمقتها نظرا لانها أوشكت على الموت ابان ولادة جورج اليوت الطفلة ٠ ثم لجأت الفتاة الى أخيها وتطبعت بالخشونة كيما تطابق بين شخصيتها وشخصيته ، ثم لجأت الى المساحقة وهى فى المدرسة الابتدائية ووصفتها احدى جاراتها بأنها « فتاة غريبة الأطوار ملتوية الأبعاد » ولهذا كانت غير مقبولة اجتماعيا من رفيقاتها على أساس انها « غير سوية » ٠ ومع بدء مراهقتها راودتها الاحلام الليلية المفزعة التى هى دليل على ثورة الرغبات الطفلية المكبوتة من محددات الانا العليا ٠ وعلى هذا لجأت الى أحلام اليقظة بدليل انها تكتب فى احدى رسائلها الى « مس لويس » : لا أحد يهتم بى ولهذا أعيش فى عالم من صنعى تماما ٠ وعندما



شكسبير

رفضت الذهاب الى الكنيسة لم يكن رفضها قائما على أساس فكرى محدد وانما قام على أساس أن الكنيسه تمثل سلطه ابيها عليها • ثم اندمجت فى علاقة شاذة كلية مع هربرت سبنسر المفكر الانجليزى الشهير * وبعد ذلك عشقت جورج‌لويس وعاشت خليلة له طيلة أربعه وعشرين عاما أنجبت منه فى خلالها طفلا غير شرعى ونبدها المجتمع كله ، ومع ذلك حولت اسمها من ماريان ايفانز الى جورج اليوت متخذة من الاسم الاول لخليلها اسما لها • وألفت تسع روايات منها ثمان كلها ثورة على أخلاقيات وقيم المجتمع الفيكتورى الذى عاشت فيه • أما الرواية الاخيرة فقد اضطرت لكتابتها تحت ضغط العوز والفاقه وهى رواية « دانيال ديروندا Daniel Derronda » تتعاطف فيها مع اليهود وتنادى باقامة وطن قومى لليهود على أرض فلسطين ! وهذه الواقعة بالذات تثبت ما قال به لويس واى عن الجانب الانتهازى فى سلوك الفنان كعصابى •

ما الذى يمكن أن نطلقه على منطق جورج اليوت الفنانة غير « المنطق العصابى » وعلى أسلوبها فى الحياة غير « الأسلوب العصابى للحياة » ؟

دوستويفسكى فنانا عصابيا :

والمحاولات التى قام بها التحليل النفسى ، وخاصة مؤسسة فرويد ، للتوفر على دراسة الفن قد قامت على أساس الافتراض بأن الفنان يعيش على حافة العصاب • ومن ثم فان مضمون عمل الفنان مضمون عصابى أيضا • وعندما تناول فرويد شخصية دوستويفسكى بالدراسة قال انه يمكن تمييز أربع خواص فى شخصية دوستويفيسكى:الفنان المبدع والعصابى والداعية الأخلاقى والآثم • وأسهل أمر فى دراسة شخصية دوستوفيسكى هو القول به فنانا مبدعا ذلك انه لا يقل كثيرا عن شيكسبير فى تاريخ الادب ،علاوة على أن روايته « الاخوة كارامازوف » هى أعظم رواية خطها قلم انسان • كذلك من السهل ان نشرح دوستويفسكى الداعية الاخلاقى والمذهب الذى نادى به ، ونستطيع أيضا شرح دوستويفسكى الآثم على أساس ما تميز به من أنانية شديدة ونزعة مدمرة غلابة • أما القول بدوستويفسكى عصابيا فهو أمر يتطلب توفرا على دراسة أعماله وتاريخ حياته بتمعن وتدقيق شديدين •

ترى كيف يكشف عصاب دوستويفسكى عن نفسه ؟ لقد ذكر دوستويفسكى ان نوبات من الصرع كانت تنتابه بين الفينة والفينة مصحوبه بفقدان الوعى وتقلصات العضلات وما ينتج عن ذلك من هبوط فى القوى الحيوية والنشاط الوظيفى • ويقول فرويد ان ما وصفه دوستويفسكى ، وما ذكره اناس كثيرون عنه ، لم يكن غير عرض من أعراض عصابه • ولهذا ينبغى أن نضع هذا الصرع فى مصاف الصرع الهيستيرى أى الهيستريا العنيفة • ويرد فرويد هذه النوبات الى عصابية دوستويفسكى التى كانت تلجأ لهذه النوبات كيما تتخلص من شحنات الاثارة التى لم تستطع التخلص منها بالوسائل النفسية • وبهذا يفرق فرويد بين نوعين من الصرع : الصرع العضوى والصرع العاطفى على أساس ان الشخص الذى يعانى من النوع الأول مصاب بداء فى مخه بينما الشخص الذى يعانى من النوع الثانى انسان عصابى • وتخضع الحياة العقلية للشخص من النوع الاول لاضطراب غريب مصدره خارج عن المخ • بينما تصبح الحياة العقلية للشخص من النوع الثانى تعبيرا عن نفسها • والصرع الذى عانى منه دوستويفسكى هو صرع من النوع الثانى •

الفن وقتل الوالد : ـ

وعندما تناول فرويد رواية « الاخوة كارامازوف » بالتحليل نجده يربط بين قتل الأب فى الرواية وظاهرة قتل الوالد بصفة عامة، ويقول ان هذه الظاهرة هى الجريمة الأولى

* يقال فى تفسير هذه العلاقة انه لما كان هوبرت سبنسر من حواريى دارون فقد رأى فى وجهها اثباتا لنظرية دارون فى أصل الانسان .

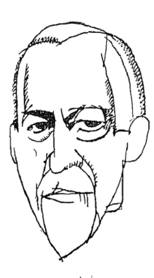
والرئيسية فى حياة الانسانية وحياة الفرد . وهذه الفكرة هى المنبع الرئيسى فى أية حالة من حالات الشعور بالذنب . وبهذا يربط فرويد حالة الفنان العصابى بالموقف الأوديبى . ونفس الشيء قال به أوتوفينكل حينما ذكر ان لديه من الأدلة ما يثبت أن « العصابى قد أبقى على عقدته الأوديبية أما السوى فلم يبق عليها » . « والعصاب ، فى استناده الى استمرار غير شرعى للعقدة الأوديبية ، هو تلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغى فى الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها » .

ثم يقول فرويد أن الصدفة ليست أبدا هى المبرر فى ان الروائع الثلاث فى مجال الادب العالمى تتناول ثيمة قتل الوالد : مسرحية « أوديب ملكا » لسوفوكليز ومسرحية «هاملت» لشيكسبير وروايه « الاخوة كارامازوف » لدوستويفسكى . وعلاوة على ذلك فان الدافع وراء أحداث هذه الاعمال جنسى بالدرجة الاولى: تنافس جنسى حول المرأة .

وبعد أن ناقش فرويد ارتباط الفن بالعصاب عن طريق قتل الوالد انتقل الى ناحية اخرى حينما تكلم عن ستيفان زفايج الذى توفر على دراسة دوستويفسكى ونشر مجموعة من ثلاث قصص احدها بعنوان : « اربع وعشرون ساعة فى حياة امرأة » . ورغم أن هذه القصة تقوم على ثيمة معينة بسيطة الا أن تفسيرها من وجهة النظر الفرويدية يؤدى بنا الى كشف بالغ الأهمية . وثيمة القصة مؤداها أن المرأة مخلوق عجيب لايتحمل مسئولية، وأية تجربة يمكن أن تقلبها رأسا على عقب . لكنا لو أخضعنا القصة للنظرة التحليلية سنجد فيها عنصرا انسانيا عالميا . لقد فسرها فرويدعلى أساس رغبة فى الوهم تنتمى الى مرحلة البلوغ. وهذه الرغبة تتضمن قيام الام بادخال طفلها الى عالم الحياة الجنسية كيما تنقذ طفلها من عذاب قد يلحق به جزاءا وفاقا لما يمارسه من صور غير طبيعية للجنس مثل العادة السرية وما يتبعها من آلام نتيجة الشعور بالذنب وهذه الصورة غير الطبيعية لممارسة الجنس أخذت فى حياة دوستويفسكى شكل المقامرة .

الفن والطرح : ـ

وبهذا يصل فرويد الى نتيجة مؤداها انه لاتوجد حالة من العصاب العنيف الا ويلعب الاشباع الشبقى الذاتى فى مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ دورا هاما فيها وأن العلاقات بين الجهود التى



س . فرويد

تبذل لكبح مثل هذا الاشباع والخوف من الأب تشكل عاملا رئيسيا فى فهم العصاب . والفنان كعصابى يعيش من جديد صراعاته الطفلية لمحاوله للدفاع ضدها ، وهذا ما يسمى بالطرح الذى « أساسا ينبغى اعتباره شكلا من المقاومه او أن العصابى يدافع ضد تذكر الصراعات الطفلية ومنافشتها بان يعيشها من جديد » . وبهذا يمكن اعتبار الفن محاولة لاجترار الخبرات الطفلية التى مر بها الفنان ابان طفولته ثم فى بلوغه،وهذا الاجترار ليس الا محاولة لتجاوز هذه المواقف والتغلب على صراعاتها من خلال تكرار التفكير فيها .

الموهبة الفنية والعصاب : ـ

أما فيما يختص بقضية الموهبة الفنية فقد ظل التحليل النفسى وقتا طويلا لا يعيرها قدرا مناسبا من اهتماماته نظرا لان فرويد اعلن مبكرا أن الموهبه الفنية لا يتيسر فهمها للتحليل النفسى وينبغى تناولها على أساس انها صنعه طبيعيه مفيدة . غير ان مارك كانزر Marx Kanzer قام بدراسة موضوع الموهبة الفنية وخرج من دراسته بنتيجة مؤداها أن طبيعة الموهبة لا يمكن فهمها على أساس انها اضطرابات عصابية . وقال ان أية دراسة للموهبة لا ينبغى أن تقوم على افتراض انها صنعة موروثة ولكن يجب أن تقوم على أساس مظاهر الموهبة والافعال التى تنم عن موهبة . أما دانيال شنيدر فقد رأى أن الموهبة تتضمن مركبين عضويين موروثين يختلفان كما من فنان لآخر وهما القدرة على التقمص المبدع

Creative Identification ووجود قدر كبير من الطاقة النفسية المزاحة التى تمد التقمص المبدع بالقوة اللازمة • ويظل هذان العاملان فى حالة كمون حتى يحركهما العصاب وبذا يصل الفنان الموهوب الى مستوى الابداع • لكن ينبغى علينا أن ندرك أن هذين العاملين لا ينبعان من العصاب ذاته •

وبذلك يصبح من المستحيل اغفال الموهبة الفنية الحقيقية مهما طال خباؤها ومهما عانت من عوامل وظروف تمنع ظهورها وتحطمها • وهذا لا يعنى ابدا أن التحليل النفسى يخلع صفة العبقرية على أناس غير موهوبين حقيقة •

الفن والموقف الاوديبى :-

وتناول جوستاف بيتشوفسكى قضية الموهبة الفنيه من زاوية مختلفة فقال بوجود ثلاثة مكونات للموهبة الفنية وهى : ١ ـ الرغبة فى الابداع الفنى، ٢ـمضمون العمل الفنى، ٣ـشكل العمل الفنى • والرغبة فى الابداع الفنى لها عدة دوافع بعضها شعورى وبعضها الآخر لا شعورى• ويذكر بيتشوفسكى دوافع القوة والشهرة وحب النساء ، وهى الدوافع التى قال بها فرويد من قبله ، واحيانا ما ترتبط هذه الدوافع بأخيلة شعورية أو قبل شعورية من الأخيلة التى تكونت فى طفولة الفنان • وترجع أصول هذه الاخيلة الى الموقفالاوديبى كما ترجع فى جذورها الى الطبقات العميقة فى اللاشعور المكبوت • وهذا يتفق وما ذكره فينكل من أن تحليل احلام الفنانين يكشف عن أن العقدة الاوديبية لاتزال نشطة عندهم فالعقدة الأوديبية « هى فى العادة الذروة لنمو الجنسية الطفلية والاساس لجميع الأعصبة : فوجود الحفزات الاوديبية هو سوى فى مرحلة بعينها ولكنه مرضى فيما عداها•والعصاب يكمنفى استناده الى تلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغى فى الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها • وبهذا يصبح الفن نوعا من العصاب على أساس انه تعبير عن الموقف الأوديبى الذى هو أصل جميع الأعصبة • أما الباعث على التعبير الفنى عن الموقف الاوديبى فهو الرغبة فى التطهير باعتبار التطهير راحة من الآثار المؤلمة للموقف ، كما أن التعبير الفنى عن الموقف الاوديبى يمثل حاجة الى أستعادة ما كان يشعر بهالفنان من سعادة ابان طفولته • ولا يفوتنا هنا أن نذكر ما قالته جسى تشيمبرز عن الفنان الاديب العظيم د•هـ• لورانس : « ذهبنا نتمشى سويا قبل تشييع جنازة أمه بيوم ••• وبعد أن انتهينا من المشى ووقفنا على مقربة من المنزل الذى ترقد فيه أمه جثة هامدة ، قال لى : تعرفين يا جسى انى دائما كنت أحب أمى • فأجبته قائلة : أعرف انك كنت تحبها ، فرد على قائلا : لا أعنى ذلك ـ لقد أحببتها كعاشق ـ ولهذا لم استطع ان أحبك ابدا » • وتكرار التعبير عن المواقف الطفلية والصراعات الطفيلية المؤلمة والمتمركزة حول الموقف الاوديبى يفيد فى تجاوز العصاب الصدمى •

وفيما يختص بمضمون العمل الفنى فانه يرتبط ، بدوافع الابداع الفنى • وبهذا تكمن دوافع مضمون العمل الفنى فى اللاشعور وتصعد الى ما قبل الشعور على هيئة حبكة المسرحية أو رواية أو موضوع لقصيدة •

ويذكر بيشوفسكى أن المراحل الوسطى فيما بين المادة الخام الموجودة فى اللاشعور والعمل الفنى كنتاج مادى ، عند تحليلها تبرز دور كل من اللاشعور وانا الشعور فى محاولة تحقيق الوحدة والتآلف فى هيئة عمل فنى • والعمل الفنى يصبح جائزا من خلال نوع من السيمياء العقلية يعرف بالاسقاط الذى عرفه فينكل بانه ميكانزم « مشتق من الرغبة فى رفض بعض الاشياء التى يمقتها الفرد • وعن طريق الاسقاط فان هذه الاشياء يستشعرها الفرد وكأنها توجد خارج الانا كما تتضمن مثل هذهالسيمياء العقلية* عددا من الميكانزمات التىتعمل على تجريد الدوافع الليبيدية من طابعها الجنسى وتؤدى الى التحكم فى النزعات العدوانية وتوسع من مجال الاشياء فيما هو أبعد من حدود الفرد • وكل هذه الأمور ذات هدف محدد هو افراغ الشعور بالذنب الذى تولد من جراء الموقف الاوديبى • ولهذا تعينها الانا العليا وتقودها وبهذا تضطلع الأنا العليا بدور هام فى الابداع الفنى ابتداء من ادراك ما قبل الشعور لفكرة العمل حتى بلوغه شكله النهائى •

أما كارين هورنى فيرد العمل الفنى الى دافع البحث عن المجد والسعى له ، وهو الدافع الذى يشترك فيه جميع العصابيين • والعصابى ، فى تصوره ، يكد بحثا عن شىء عظيم ومجيد ، يريد أن يتزعم مجتمعه أو يصبح من ألمع المتكلمين وأبرعهم أو يصير موسيقيا مرموقا أو تطبق شهرته الآفاق كأديب بليغ الخ ••

---

* السيمياء ، وهى الكيمياءالقديمة التى عنيت بتحويل المعادن الخسيسة الى الذهب ، وتعنى هنا تحويل المشاعر الكريهة الى مشاعر مقبولة بل ومحببة الى النفس .

فلسفتي في المسرح



تأليف : البير كامي
ترجمة : عبد الغنى داود

أتساءل كثيرا :ـ لم أعمل بالمسرح ؟ .. قد تدهشك الاجابة الوحيدة التى توصلت اليها حتى هذه اللحظة .. فهى اجابة ساذجة ، بسيطة ، لا تلفت النظر فى شىء .. انها ببساطة :

« لأن المسرح هو واحد من تلك الاماكن فى هذا العالم التى أحس فيها بالسعادة » .

الا انك لو تدبرت هذه الكلمات لبدت أقل سذاجة وبساطة مما قد تبدو عليه للوهلة الاولى. فقد أضحت السعادة فى أيامنا هذه موضوعا مثيرا للحساسية ، وأصبح لدى الناس ميل الى اخفاء سعيهم عنه حتى على أنفسهم ذاتها .. لقد أصبحت السعادة فى نظرهم نوعا من العبث الظريف الذى تستوجب ممارسته تلمس الاعذار.

أقرأ أحيانا عن بعض رجال الاعمال الذين يهبون كل حياتهم للخدمة العامة كي يجدوا فيها مهربا من حياتهم الخاصة .. ولكن الا تبدو الفكرة مثيرة للسخرية ؟ ألستم معى فى هذا ؟ هراء وسخف فكرة (الاستخفاف بالآخرين ، وأن الانسان لا يستطيع أن يحقق وجوده دون الآخرين) ، فقد لاحظت حالات عديدة على النقيض من ذلك فبعض الناس يرون فى الحياة العامة وسيلة للهروب من حياتهم الخاصة ، والاقوياء دائما تغمرهم السعادة ، وهذا ما يفسر عجزهم عن أن يكونوا ظرفاء مع الآخرين .

معنى أن تكون سعيدا اليوم أمر أشبه بالتردى فى الخطيئة واقتراف الذنوب ، وعلى هذا فليس لك أن تنبس بحرف واحد أو أن تقول ببراءة : « انى سعيد » دون أن تتوجس شرا ، اذ ، على الفور ، سوف ترى الحكم عليك مرتسما على هذه الشفاة المتعضة ممن يحيطون بك : « آه ! أنت سعيد يا بنى .. خبرنى اذن ماذا تفعل من أجل الأيتام فى كشمير والمجذومين فى نيوهبرايدز .. فهم غير سعداء على الاطلاق ؟ » حسن .. ماذا يمكننا أن نعمل ؟ .. وهكذا نصبح فجأة حزانى آسفين ، كمن يعانى من خلع ضرسه .

من هنا أشعر بميل ملح الى الاعتقاد أنه لكى

---

* هذه ترجمة لمقال :
Why I work in the Theatre

نكون نافعين بحــق لأولئــك الذين يشــعرون بالتعــاسة ، تعلينا أن نكون أقوياء وســعداء ، فالانسان الذى يرى حياته عبثا ثقيلا يرزح تحته لا يقدر على مســاعدة أحد ، وعلى العكس من ذلك فالذى يستطيع التحكم فى مشاعره وحياته ، فهو الوحيد القادر على أن يكون نشطا وفعالا .

***

عرفت رجلا لا يحب زوجته وكان يائسا من حبه لها فقرر يوما أن يضحى بحياته فى سبيلها. أى أنه مارس تجاهها ما يسمى بعملية التعويض فأصبحت حيــاة تلك المرأة المسكينة منذ تلك اللحظة جحيما مطلقا ، اذ بقدر ما كان موفقا فى التضحية بنفسه من أجلها أضحت حياته ممزقة تماما . وهكذا حالنا اليوم فالناس يهبون حياتهم لهؤلاء الذين يكنون لهم أقل الحــب .. وهكذا يتزوج المحبون التعساء ،فى الحقيقة،من أجل غاية أدنى لا حبا فى غاية أفضل .

أليس من العجيب فى مثل هذه الظروف أن يبدو العالم مريضا ويصبح من الصعوبة بمكان أن نرسم على صفحته صوره للسعادة وبخاصه حين يكون الانسان كاتبا ؟ وعلى كل فانى أقدر السعادة والسعداء فقط من أجل قانون الصحة العامة ، فأحاول ما أمكننى الى هذا سبيلا ــ كى أحافظ على انتظام حياتى ــ ان أكون فى أحد أمكنة سعادتى ألا وهى : المسرح ، اذ ان متعة المسرح ليست من تلك المتع الطارئة فقد ظللت أستمتع بهــا لاكثر من عشرين عاما ، وكانت كلما زاد الحاحها خيل الى أننى لا أســتطيع العيش بدونهــا . ففى عام ١٩٣٦ تعرفت فى قاعة رقص بالجزائر على فــرقة مسرحية كانت على وشك الانهيار تقدم مسرحيات مســتوحاة من أعمــال مالرو وديستوفيسكى وايسخيلوس ومنــذ ثــلاث وعشرين عاما مضت استطعت أن أقــدم اعدادا لرواية ديستوفيسكى (المجانين) على مسرح انطوان .. لهــذا أتساءل عن سر هــذا الاخلاص النادر للمسرح والافتتان الكبير به وعن الاسباب المحتملة لهذه الفضيلة وان شئت فلتكن هذه النقيصة .

اكتشفت ان هنــاك نوعين من الأسباب .. الاول يتعلق بطبيعتى أنا بينــما الآخــر يتعلق بطبيعة المسرح نفسه ..

فما يتعلق بى ــ وهو الأقل أهمية كما يحلو لى أن أدعــوه ــ أنه من خلال المسرح أهرب مما يضايقنى من مهنتى ككاتب وأهرب أولا وقبل كل شىء ممــا أسميه (زحمة الحياة السخيفه) . لنفرض أن اسمك فرنانديل أوبرجيت باردو أو على خان أو اسما أكثر تواضعا كبول فاليرى حين ذاك ستردد الصحافة اسمك فى كل المناسبات ، وعندما يكون لك اسم فى الصحف تبدأ (زحمة الحياة) فتنهال عليك الرسائل والدعوات وعليك أن تلبيها ولو نفاقا ثم يضيع جزء كبير من وقتك فى عملية الحرص على ألا يضيع هباء .. ستنفق نصف نشــاطك البشرى وبشتى الطرق فى قولك (لا) . أليس هذا من السخف بمكان ؟ يقينى أنه لكذلك ، وهكذا نعــاقب على غرورنا بالغرور نفسه .

***

لاحظت منذ فترة أن الناس ينظرون فى رهبة للعمــل فى المسرح ذلك لأن العمل بالمسرح مهنة تدعو للغرور .. فكل ما تحتاجه حين تعمل بها هو أن تتردد دائمــا أنك فى بروفة فتصبح فى التو كمن يعيش وحده فى صحراء فان كنت حذرا مثلى فمن الخير لك أن تتدرب طوال الشهر وجزءا من الليــل لتصبح وبكل صراحة كمــا لو كنت تعيش فى الفردوس .

فالمسرح فى هذا بمثابة الدير الذى اهجع اليه ففى أعماق جدرانه تموت ضجه الحياة وصخبها. ويعيش الانسان طوال شــهرين داخل صومعته المقدسة ــ آخذا على نفسه عهدا بالولاء لالهام واحد وهدف واحد.. ومجتمع واحد .. مجتمع الرهبان المطرودين من العصر ــ بعد الشــعائر كى يلقيها مساء يوم ما لأول مرة .

اعتقد أن كلمة (الرهبان) قد أثارت دهشتك لأن الصــحافة التى تصور لنا رجال المسرح على أنهم قطيع من النــاس ينــام متأخرا ويكثر من الطلاق .. لن أكون صادقا ان قلت لك أن مجتمع المسرح أحسن حالا من ذلك أو أنه أقــل ممارسة للطــلاق من مجتمعــات أخرى كمجتمعــات مصانع النسيج أو الســكر أو الصحافة .. لكن السبب ببساطة : أن الناس تهتم كثيرا وتعلق على حالات الطلاق فى المسرح أكثر من غيره بالذات ، ولنضرب مثلا بقلب سارة برنار الذى شغل الرأى العــام أكثر مما شغله مسيو بوزاك .. مثلا ، وهذا واضح تماما .

وعلى أى حال فأنا أفضل صحبة أهل المسرح

بسواء أكانوا فضلاء أم لا عن صحبة أشقائى من أهل الفكر .. فكلنا يعرف أن رجال الفكر نادرا ما يميلون الى السير سويا بخطى طيبة .. وهناك سبب آخر لا أستطيع تفسيره التفسير الكامل اذ أشعر فى صحبة رجال الفكر كما لو أن هناك حطأ قد ارتكبته والتمس العفو عنه وأشعر بأننى لا بد وقد حطمت قوانين العشيرة التى أنتمى اليها . مثل هذا الشعور يبدد تلقائيتى وبدون التلقائية لا أستطيع أن أتحمل حتى نفسى . أما على خشبة المسرح فأشعر بتلقائيتى فلا أفكر فى الحياة أو الموت .. كل ما أفعله فى المسرح هو المشاركة فى المراهنات وألوان السرور عامه .. وأظن أنه ليس هناك مسمى لمثل تلك الحالة سوى الزمالة وهى واحدة من مباهجى الكبرى فى الحياة والتى فقدتها بمجرد أن تركت العمل فى الصحافة حيث كنا نعمل كفريق واحد .. ثم وجدتها ثانية بمجرد أن رجعت الى المسرح .

أن الكاتب يعمل فى عزلة ، ويقدر الناس أعماله على انفراد أيضا ويصدر هو الحكم على نفسه فى عزلته ، وهذه حالة سيئة ومحيرة فسنابى لحظة على الفنان الحقيقى يحتاج فيها الى وجوه أخرى كى يستشعر دفء الرابطة الانسانية التى تمس بين الحين والآخر اهتمامات الكاتب كالزواج والبحث فى بطون الكتب والسياسة .

وعلى الرغم من أهمية هذه الاشياء الا أنها لا توصل الفنان الى الاستقرار ، فبمجرد فقدان الفنان لعزلته يبدأ شعوره بافتقادها .. هو يود أن يحتفظ بعزلته وأن يكون له فى نفس الوقت مثل هذه الاشياء التافهة .. بل ويطلب الاشياء العظيمة أيضا مثل الحب ، هو يود أن يكون محافظا دون أن يكف عن أن يكون متحررا .. أما اذا كان مشغولا بالسياسة فهو يريد أن يقتل ويغتال الآخرين فى سبيل ما يعتنقه هو فقط وأن يحتفظ بحق اصدار الحكم على الناس .. صدقتى .. لقد أصبح طريق الفنان اليوم محفوفا بالمخاطر .

***

يمنحنى المسرح الزمالة التى احتاجها بجانب العبودية الثقيلة والعقبات التى يحتاجها جميع الرجال وتحتاجها كل العقول. ان الفنان فى عزلته موجود فى فراغ لكن فى المسرح لا يستطيع أن يكون حاكما بأمره وكل ما يريد عمله يعتمد على الآخرين .. فالمخرج يحتاج للممثل الذى يحتاج للمخرج بدوره . فان تعرفنا ، وبنية طيبة جديرة بهذا التعرف على مثل روح التفاهم هذا المتبادل السائد بين أبناء المسرح ، يظهر لنا كيان المهنة القوى الذى يهب الانسان الزمالة التى يحتاجها كل يوم .. ففى المسرح نرتبط معا برباط وبدون أن يفقد أحد حريته أو شيئا آخر .. أليست هذه صورة طيبة لمجتمع المستقبل ؟ .

ولنلمس الموضوع بطريقة جدية فأننا نجد الممثلين كأى خلق الله بشرا يخطئون بما فيهم المخرج وأحيانا سترى أسوأ من ذلك حين تجد نفسك ملتصقا بهم .. لكننى أقول أن مثل هذه الاخطاء اذا كانت موجودة .. فغالباً ماتحدث بعد انتهاء العمل ، ويعود كل الى طبيعته الخاصة به .. فالناس فى هذه المهنة لا يميلون الى المنطق وهناك من يقول بصدق أن الفشل يحطم الفرق المسرحية وكذلك يفعل النجاح .. وهذا قول خاطىء لان الذى يحطم الفرق المسرحية هو انتهاء هذا الامل الذى كان يربطهم سويا أثناء التدريبات وهذا السعى الحثيث نحو الهدف (أى ليلة الافتتاح) الذى كان يربطهم فى مثل هذه الزمالة الوثيقه . وما الفرق المسرحيه او الحركات الثورية أو الكنيسه الا زمالات تضيع الاهداف التى قامت من أجلها فى ليلة المستقبل .. وفى المسرح تتضح الثمرة سواء أن كانت فجه أو ناضجة فى مساء يلوح فى المستقبل .. مساء يجمع (عمل كل يوم) فى رابطة يكون الرجال والنساء فيها فريقا واحدا من خلال اشتراكهم فى مغامرة كبرى يلاحقون فيها هدفا معينا .. ولن يكون هناك أجمل ولا أعظم من ذلك المساء الذى طال انتظاره وحينئذ يبدأ اللعب على المكشوف .

لا بد وان البنائين ومجموعات العمل الجماعى فى عصر النهضة قد عرفوا مثل هذه النشوة التى يعرفها من يعملون فى مسرحية كبيرة ، فان ما يحققونه قد يستغرق طويلا فيما وراء لحظة التنفيذ ، ويزداد حب من ساهم فيها للآخر لان المسرحية لن تدوم ويعلمون أن عرضها سينتهى يوما ما .. ولم أعرف الا فى شبابى فقط هذا النوع من الزمالة وهذا الشعور القوى بالأمل وهذا الاتحاد الذى يجمعنا أياما طوالا فى التدريبات والذى يقودنا قدما الى يوم الفصل . ولم يكن ماتعلمته من أخلاقيات كبيرا الا أنى تعلمت الكثير فى ملاعب كرة القدم وعلى خشبة المسرح ، فلقد كانا جامعاتى الحقيقية .

فالمسرح يساعد من يعملون بالكتابة على



دستويفسكى

الهروب من التجريد الذى يتهددهم ٠٠ أذكر أنى كنت أفضل أيام اشـــتغالى بالصـــحافة ترتيب الصفحات عن ممارسة تلك الأشياء التى تشـبه الشعائر الدينية والتى يسمونها (التحرير) ٠٠ كذلك فى المسرح أحب الطريقة التى يتناولون بها العمل من جذوره والتى تختلط فيهـــا الكشافات والمنصات والستائر وأدوات الاكسسوار ٠٠ ولا أذكر من قال « لكى تكون مخرجا عظيما عليك أن تزن مناظرك بزراعيك » والحـق أنه قانون عظيم فى الفن لأنى أحب تلك المهنة التى تضطرنى لأن أعمل حسابا لسيكلوجية الشخصيات وفى نفس الوقت أضع فى اعتبارى مكان مصباح أو غلاية أو تصميم منظر أو أنتبه الى ما يحـــدثه القاء قطعة ثقيلة على خشـــبة المسرح من ردود الافعال ٠ وعندما رسم صديقى مامو منـــاظر مسرحيـــــة (المجانين) اتفقنا على وجـــوب البدء فيما يختص بالأثاث الجامد مثل حجرة كئيبة وأثاث قبيح ٠٠ أى مايسمى بالصورة الواقعية ٠٠ وسرنا خطوة خطوة بالمسرحية فبدأنا على أرضية غير ثابتة ليس لها جذور مادية ، وكان علينا أن نصمم الديكور فى النهاية وتنتهى المسرحية فى شكل من الجنون والوهم لكنها تبـــدأ من نقطة مكدسة بالماديات أليس هـــذا هو أحسن تفسير للفن ٠٠ أنه ليس الخيال فقـــط أو الواقع بمفرده بل هو الخيال يجنح من فوق أرض الواقع ٠

***

أوردنا من الاسباب الشـــخصية لاشتغالى بالمسرح مافيه الـــكفاية وأنهـــا لأسباب الانسان العادى٠٠ لكن لى أيضا أسباب الفنان ، والاسباب الاخيرة أكثر غمـــوضا ٠ وجدت المسرح قبل كل شىء مكانا للحقيقة ٠ لكن بعض النـــاس يدعونه أرض الاوهام وأظنـــك لا تصـــدق أنه أرض الحقيقة ٠٠ اذ أن المجتمع فى الحقيقة هو الذى يعيش وسط الاوهام ٠ ستجد فوق خشبة المسرح أكاذيب أقل ممـــا يدور فى المدينة ٠٠ خذ مثلا ما بواحد من هؤلاء الممثلين الهـــواة الذى يشوه الشخصية التى يلعبهـــا أو يؤدى دورها بطريقة تقليدية ٠٠ ضعه فى ليـــلة الافتتاح فى موضع بالضبط وأرسل عليه أربعة آلاف وات من الضوء فستبدو النتيجة أن المسرحية رهيبة لا تحتمل ٠ ستراه بمعنى ما عاريا تماما فى ضوء الحقيقة ، فبريق الكشافات قاس لا يرحـــم ولن يفلح كل خداع العالم من أدوات التنكر وما يشـــتهر به المسرح من خدع أن يخفى الشـــخصية الحقيقية للرجل أو المرأة اللذين يقفـــان فوق خشـــبة المسرح ٠٠ وانى لمتـــأكد أن هؤلاء الذين أعرفهم جيدا فى حياتى منذ زمن بعيد سيتكشفون لى على حقيقتهم ومن جذورهم لو أنهم فقط اشتركوا معى بالتمثيـــل فى عمل مسرحى حتى وأن كانت هذه الشـــخصيات التى يمثلونها تنتمى الى عصر آخر ومن طبيعة مخالفة ٠ ليأت الى المسرح أولئك الذين يتعشقون مكنون الصدور ، والباحثون عن الحقيقة الخـــافية فى البشر فلن يجـدوا فيه الا مايشفى غليلهم أو يبعث فيهم ، على الاقل شيئا من القناعة والرضا ٠ والواقع انك لو أردت أن تعيد الحقيقة الى الحياة فضعها على خشبة المسرح ٠

أحيانا يسألوننى « كيف تستطيع أن توفق بين الادب والمسرح فى حياتك ؟ » والحق أنى عملت فى مهن متعـــددة اما بسبب حاجتى واما بسبب حبى لهـــا ومنذ أن استقر بى التفكير على أن أعمل بالكتابة أستطيع القول أنى قد وفقت بين المسرح

والادب على نحو ما لكنى أشعر أنى سأتوقف عن الكتابة فى اللحظة التى أوافق فيها على أن أكون كاتبا فقـــط ويكون التوفيق بين الادب والمسرح أمرا آليا متى وجد المسرح. ان المسرح فى رأيى هو أرقى الاشكال الادبية وأكثرها انتشارا • عرفت يوما مخرجا أعجبت به كثيرا ، كان دائما يقول لمؤلفيه وممثليه « أكتبوا •• أو مثلوا حتى لمن هم على درجة من الغباء والضحالة بين المتفرجين » انه لا ينصحهم بأن يكونوا أغبيـــــاء أو سطحيين بل ينصحهم بمخاطبة كل شخص موجود فى الصالة. اذ ليس كل المتـــفرجين مســـتعدين بالضرورة للتجاوب مع ما يضعه المخرج ، فلكل شخص ذاته الخاصة ، واهتمامه الخاص •

ليس التخاطب مع الجماهير من الامور الهينة، فالمؤلف يقوم بمغامرته وقد صوب الهدف اما الى الهبوط بمستواهم واما الى الارتفـاع الى ما فوق طاقتهم ، فهناك كتاب يوجهـــون جهدهم لمخاطبة ما هو أكثر غباء فى الجماهير ، فيحققون بهذا نجاحا كبيرا ،وهناك بالمثل كتاب يحاولون مخاطبـــة أولئك الذين يفترض فيهم الذكاء فيمنون بالفشل فى أغلب الاحيان، وكتاب النوع الاول يستعملون الطريقة الفرنســية المشـــهورة فى المسرح والتى يمكن أن نطلق عليها طريقة «ملحمة الفراش» أما النوع الثانى فهو يتبع طريقة من يضع قليلا من الخضروات فى (حساء فلسفى) • وعلى ذلك فالفنان الذى ينجح فى التحدث ببســـاطة الى كل الناس بينما يظل طموحا نحو تحقيق هدفه فانما يخدم بذلك تقاليد الفن الحقيقية ، اذ يجمع كل الطبقات وكل المشـــاهدين فى مشـــاركة وجدانية واحدة وضحكة واحدة وليس بقادر على تحقيق ذلك كله الا الكبار من الكتاب •

يسألوننى : «لماذا تهتم بعمل الاعداد المسرحى رغم استطاعتك التأليف المسرحى ؟» فأقول : اننى كتبت مسرحيات وسأظل أكتب أخرى وسأروض نفسى فى المستقبل على هذه الحقيقة التى يجب أن أعمـــل من خلالها ، وأســتطيع أن أجيب هؤلاء الاشخاص بالذات وهم الذين يسألوننى على أساس أننى قد ارتبطت بما قمت باعداده adaptations للمسرح من أعمال غيرى ، أنه حين أكتب للمسرح فالـــكاتب (الذى هو أنا) هو الذى يؤدى مهمته بأسلوب أشـــمل وأوسع أفقـا أما عند اعدادى للمسرح فذلك يأتى نتيجة لتعـــاونى مع المخرج طبقا لما نعرفه عن المسرح اذ أن تشكيل واستلهام واخراج البروفة النهائية يأتى فى اعتقادى بفضل هذه الروح وهذا الارتبـــاط فيصبح فى مقدورى التوصل الى وحدة الأداء ووحدة الاسلوب والايقاع التى تتكون منها الضروريات الاساسية للمسرح، والتى تتيـــح لى أن أتتبع هذه الروح بمزيد من الحرية التى لا تتـــاح لى الا عنـدما أكون مؤلفا ومسرحيا ومخرجا. فأنا باختصار خادم للنصوص والترجمـــات والاعدادات المسرحية •• اذ حينما توضع كل هذه الاشـــياء للاخراج فوق خشـــبة المسرح فأنى أحتفظ بحق تشكيلها تبعا لاحتياجات الاخراج فأتعـــاون مع نفسى •• أو بمعنى آخر أوجـد الحقيقة التى تزيل الخـــلاف بين المؤلف والمخرج.وانى لاشعر بقليل من الابتذال من جراء هـــذا العمل الذى قـد أمضى فى ممارسته كلما سنحت لى الفرصة ، لكن احساسى بالضيق يكون أكيدا اذا ما تخليت عن واجباتى ككاتب ووافقت على اظهار مسرحيات يمكن أن تحوز رضا الجمهور بأســـاليب مبتذلة من ذلك النوع التجارى الذى يلاقى نجاحا كبيرا والذى تعـــودنا أن نراه فوق خشـــبة المسرح البـــاريسى ــ ان ذلك ليصيبنى بالغثيان ، فأنا لم أشعر بأنى قد تخليت عن هدفى ككاتب حين مسرحـــت رواية ديســـتوفسكى (المجانين) لان الاخراج فى الحقيقة هو التجسيم لكل ما أعتقده وما أعرفه عن المسرح •

وان أخشى ما أخشاه أن أفقـــد القدرة على ممارسة ما أحبه فى المسرح بسبب مايتهدد الاصالة التى تحتاج اليها هذه المهنة فى هذه الأيام •

ان الارتفاع المستمر فى التكاليف وبيروقراطية الشركات المسرحية تدفـــع بالمسرح خطوة خطوة نحـــو التجارة •• اذ يحتل فن الدعاية فى هذه المؤسسات التجـــارية المتنـــافسة أعلى مكان كى يتمكنوا من اخفاء الموعظة الاسطورية التى منحتهم اياها يوما الجـــدة العجوز الغـــامضة •• وبذلك يتحول الافق النبيل للمسرح الى مكان للقذارة • لكن هذا لا يبرر التخلى عن القتـــــال والقـــــاء السلاح لان روح الفن والجنـــون تتربص دائمـــا بالفنان من فـــوق مقـــاعد الصـــالة ومن خلف الكواليس ولا يمكن أن تموت بل علينا أن نحميها من الضباع فهى تنتظر كل فرد فينا • وتهيب بنا أن نجسم قدرتهـــا على التعبير •• لهـــذا علينا حمايتها من أصحاب محلات الادوات المسرحية أو من مخرجى الحفـــلات العامة فهى فى مقابل ذلك تثبت من عزمنا على مواصلة الطريق وتنقذ فينا روحنا الطيبة الصـــامدة • وهل معنى السعادة وطهارة الحياة التى تحدثت عنها منذ البداية الا أن نأخذ ونعطى ؟ •• ذلك لأننا نحتـــاج الحياة نفسها قوية وحرة •



شفيق مقار

ليس جديدا القول بأن الفنان أول من تفجأه شخوصه ، فى نهاية الامر ، بأفعالها ، وأفكارها ، بأحلامها ومخاوفها ، بغصتها ومنطقها ، بافتقارها أحيانا الى كل منطق، وباكتشافاتها ، فتثير دهشته وخوفه أحيانا ، وقد يتنصل منها ٠

مثال ذلك أن يبدع الكاتب شخوصا تفصح عن وعى أليم ومهلك بالعبث ، فتروعه شخوصه ، ويحاول أن يجد لها مهربا ، أو يجد لنفسه مهربا منها ، يدفعه الى ذلك طغيان موقف فكرى سابق أو رؤيا قديمة لا يستطيع أن يتخلص من حواذها ٠ **فنجيب محفوظ ، رغم انبهاره الواضح بجان جينيه فى « الثرثرة » ، ورغم قوله فى مستهل « الشحاذ » أن الابقار هى التى تمتلىء عيونها دائما بالطمأنينة ، يطالعنا دن نفس ذلك العمل الاخير ، على لسان مصطفى المنياوى ، بقول مؤداه أن الفن المعاصر ، وقد « فقد عرشه الذى اغتصبه العلم » ، وأعياه العجز والجهل عن اقتحام الحقائق الكبرى ، انقلب الى الغضب ، والرواية الضد ، والعبث ، واستحدث آثار شاذة مبهمة غريبة ، ليسرق الاعجاب الذى استحوذ عليه العلماء ،** وكأن الامر مباراة بين العلم والأدب جائزتها ذلك الاعجاب : « فأنت ان لم تستطع أن تستلفت أنظار الناس بالتفكير العميق الطويل ، قد تستطيعه بأن تجرى فى ميدان الأوبرا عاريا ٠ وليس هذا القول نزوة من نزوات مصطفى المنياوى « بائع اللب والفشار » ، بل هو قول تسبقه وتفضى اليه تساؤلات عديدة ومتكررة ـ تبدو أحيانا ساذجة وأحيانا يائسة ـ على طول « الشحاذ » وعرضها ، عن جدوى الفن فى عصر العلم : فقديما كان للفن معنى حتى أزاحه العلم من طريقه فأفقده كل معنى ولم يبق له شيئا ، **فأنت واجد فى العلم لذة الشعر ونشوة الدين وطموح الفلسفة ، وما على الفنان الا أن يقرأ أى كتاب فى الفلك أو فى الطبيعة أو فى أى علم من العلوم ، ويتذكر ما يشاء من المسرحيات أو دواوين الشعر ، ثم يختبر بدقة احساس الخجل الذى سيجتاحه ٠**

ولا مدعاة الى التعثر هنا عند التساؤل عما اذا كانت هذه الكلمات تبدو ـ بازاء منطق العمل ـ موضوعة على لسان الشخصية وضعا أم نابعة من صميم معاناتها ، لأنها على الحالين تفصح عن وجه حقيقى من أوجه الازمة بالنسبة للكاتب ولشخصياته على حد سواء ٠ ولا ننسى أن نجيب محفوظ بدأ رحلته رومانسيا ، « ولا تخلو حركة هروبية من فشل » ، ثم اتخذت رؤياه أبعاد الواقع الاجتماعى حتى أوشكت أن تتحدد به :



« اقذف بشعرك الى المعركة تظفر بآلاف المستمعين» الى أن وقفت ، فى «الشحاذ» على مشارف انكشاف بالغ الحدة أفصحت عنه « الثرثرة » فيما بعد بصورة أعمق وأشد ايلاما .

والسؤال هو : هل يحاول نجيب محفوظ فى « الشحاذ » و « الثرثرة » و « المظلة » أن يسرق الاعجاب من العلم باستحداث آثار شاذة مبهمة غريبة ، وهل شخوصه العديدة التى تتعرى ،منذ « همس الجنون » ، أو تحلم بالتعرى،تحاول بذلك أن تستلفت أنظار الناس ؟

حقيقة أننا نجد فى « الشحاذ » ، جنبا الى جنب مع كلبية مصطفى المنياوى، حدسا تلمح اليهأقوال عابرة كهذه : « يجب أن نتخلى للعلم عن جميع الميادين عدا السيرك ، فعلينا أن نبلغ سن الرشد، وأن نولى المهرجين ما يستحقونه من احترام » . عظيم . ففى عالم العبث يبدو السيرك كحلبة طبيعية للحياة ذاتها ، بغير متفرجين ، لأن الكل يلعبون ، يسيرون كالمهرجين على سلك مشدود ، يأتون أفعالا غريبة بالغة السخف ، تبدومحتومة ـ بحكم التواجد ، لأنه ما الذى يستطيعونه الا أن يفعلوا شيئا ؟ ـ وفى الوقت ذاته غير مجدية أو مبررة ، فتثير ضحكات لا ضحك فيها . ولكن هل ذلك هو السيرك الذى يأتى ذكره فى«الشحاذ» وبهذه الرؤية ؟ هل هو السيرك الذى تقيمه شخوص كتاب العبث ، شكلا ومضمونا ؟ وهل يعنى نجيب محفوظ المهرجين كما نجدهم فى عالم صمويل بيكيت مثلا ؟

لا يبدو ذلك . لأن السيرك والمهرجين هنا ـ فى القصد المعلن على الاقل ـ هما ، ببساطة ،التسلية والتهريج ، بمعنى « اللب والفشار » ومسرات التسلية بلا تحفظ ، القصص الخفيفةوالضحكات، والصور الغريبة : ابتغاء للشهرة والمال الوفير ـ ما دام العلم لم يترك للفن شيئا .

ذلك رغم ان الانسان العبثى تراءى لنجيب محفوظ من قديم فى ثوب المهرج ، بكل أفعاله الغريبة بالغة السخف ، غير المجدية ، غير المبررة ففى « همس الجنون » (١٩٣٨) يرى البطل عمالا « يرشون رملا أصفر فاقعا يسر الناظرين ، بين يدى موكب خطير ، ولأول مرة فى حياته يستثير دهشته شىء ، فيروح يتساءل لماذا يرشون الرمل وهم أنفسهم يرجعون سراعا فيكنسونه ويلمونه، فلماذا يرشونه اذا ؟ أحس ميلا للمضحك ،فضحك

ضحكا متواصلا حتى دمعت عيناه .. ولم يكن ضحكه هذا محض انفعال طارىء ، فالواقع أنه كان نذير تغيير شامل ، خرج به من صمته الرهيب الى حال جديدة ، ومضى يومه حائرا أو ضاحكا .. » وبعد قليل تفجأه ثيابه بسخفها : « يقلب عينيه فى اجزاء ملابسه جميعا بانكار وغرابة . ما حكمة تكفين أنفسنا على هذا الحال المضحك ؟ » ثم تباغته الحركة بسخفها : « توقف عن مسيرة بغتة وهو يقول لنفسه هأنذا أقف لغير ما سبب ، ونظر فيما حوله ثوانى ثم تساءل أيستطيع أن يرفع يديه الى رأسه ؟ أجل يستطيع . هل تواتيه الشجاعة على أن يقف على قدم واحدة ؟ وقال لنفسه فلم لا أستطيع ، وما عسى أن يعتاق حريتي ؟ وراح يرفع يسراه فى أناة وعدم مبالاة كأنه وحده فى الطريق بلا رقيب . » ثم يرى « جسما ضخما وأوداجا منتفخة » ، يفطن الى شخص آخر يسير فى الطريق مثله ، فيباغته ذلك المرأى بسخفه ، ويرى الرجل سائرا « مرفوع الرأس فى خيلاء ملقيا على ما حوله نظرة ترفع وازدراء ، تنطق كل حركة من حركاته بالزهو والكبرياء ، كأنما يثير الخلق فى نفسه ما تثيره الديدان » فلا يجد كل ذلك مبررا ، ويرفع يده فيهوى بها على قفا الرجل المختال ، وينساق بعد ذلك فى « تيار زاخر من التجارب الخطرة بارادة لا تتثنى وقوة لا تقهر . صفع أقفية وبصق على وجوه وركل بطونا وظهورا، ولم ينج فى كل حال من اللكمات والسباب فحطمت نظارته ، ومزق زر طربوشه ، وتهتك قميصه ، ولكنه لاارتدع ولا ازدجر ، ولا فارق الابتسام شفتيه ، ولاخمدت نشوة فؤاده الثمل » .

ما الذى حدث لصاحبنا هذا ؟ وكيف انقلب عالمه بغتة من « الصمت الرهيب والهدوء الكثيف» الى معمعان السيرك والمهرجين هذا ؟ ألم يحدث كل ذلك لأن الشخصية قد انكشفت لها أفعالها وأفعال الآخرين سخيفة ، بغير مؤدى ، بغير مبرر أو جدوى ؟ أو ليست هذه هى بداية الحس بالعبث ؟ وبعدها يبدو كل شىء كما تبدو الاشياء فى حلبة السيرك : زريا ، أليما ، مضحكا ، لا يصدق ، ويبدو الكل مهرجين . لكن الشخصية ، فيما يبدو مثلما هى وحيدة فى حسها بالعبث بين الآخرين الذين لا يرون فى ذلك الحس الا الجنون عينه، قد انسلخت ، بمجرد أن خلقت ، عن مبدعها ذاته الذى احتجزته عنها بيئته الثقافية (بالمعنى السسيولوجى) ، ولحظته الحضارية ، فغاب عنه مغزى ما هو حادث لها ، ونكص عن الانكشاف الذى واجهته به ، فقال هذا همس جنون ، غير ملق بالا الى ما وراء « الصور الغريبة والضحكات التى تجلجل » ، فوقع بذلك فيما وقعت فيه شخصية أخرى من شخصياته عندما نسبت الى كتاب الرواية الضد وكتاب العبث محاولة سرقة الاضواء من العلم باستحداث آثار غريبة شاذة مبهمة ، ومحاولة استلفات الانظار بالجرى عراة فى الطرقات .

ولكن كيف وأبطال نجيب محفوظ يتعرون من قديم ؟ يصابون بداء التساؤل ، فتأتيهم الاجابات عاقلة ممضوغة رصينة مهضومة جيدا ،فيمجونها ويتمردون ، ويتعرون :

– كان الاقدمون يتساءلون ، ولم نعد نتساءل .

– بديع أن نتخلص من السؤال .

الاجابة العاقلة تخنقك وكأنها تستفزك . التصرفات العاقلة تغضبك بلا سبب.ما أجمل أن يثور البحر حتى يطارد المتسكعين على الشاطىء . وأن يرتكب السائرون حماقات لايمكن تخيلها . وان يطير الكازينو الكبير فوق السحب.وأن تتحطم الصور المألوفة الى الابد ، فيخفق القلب فى الدماغ وترقص الزواحف الطيور . » (الشحاذ » .

مبكرا ، فى عام ١٩٣٨ ، تجتاح البطل فى « همس الجنون » موجة غضب ورفض وتقزز : « يلقى بنظره ازدراء على الخلق الذين يضربون فى جوانب السبل لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ، ثم يتساءل أليس الانسان حرا ؟ ثم يتفكر مليا ويجيب بحماس : بلى ، أنا حر . تنزل عليه الحرية كالوحى فتملأه يقينا لا سبيل الى الشك فيه أنه حر يفعل ما يشاء . » لكنه لا يعود من مزاولته لتلك الحرية الا باللكمات والضرب والسباب ، فينتهى أمره بأن يتجرد فى عرض الطريق . تأخذ يداه فى خلع ثيابه قطعة فقطعة ، حتى يتخلص منها جميعا ، فيبدو عاريا كماخلقه الله ، ثم يقهقه ضاحكا ، ويندفع فى سبيله .

بعد ذلك بأكثر من ربع قرن،فى عام ١٩٦٥ ، وسنوات طويلة من العقلانية تمتد وراء نجيب محفوظ ، ينطق عمر الحمزاوى فجأة : « لم يبق الا أن أرقص فوق قمة الهرم ، أو أقفز من فوق أعلى جسر الى قاع النيل ، أو أقتحم الهيلتون عاريا » .

وبعد عمر بعام واحد يقول أنيس زكى محدثا نفسه : « واذا أردت حقا ارتكاب حماقة تلفت

اليك الانظار ، فتجرد من ثيـــابك وتبختر فى ميدان الأوبرا » • ثم عام آخر ويلقى اللص خطبته أمام المظلة ، فلا يكاد ينتهى منها حتى يروح يخلع ثيابه فيرميها ، ويدور حول نفسه كأنه يستعرض جسده العارى ، يتقدم خطوتين ، ويتأخر خطوتين ويرقص ، فاذا بمطارديه يصفقون له تصفيقـــات ايقاعية فى حين تشابكت أذرع الغلمان وراحوا يدورون من حولهم فى دائرة متماسكة • ثم يقبل رجل وامرأة ، فيأخذان فى خلع ثيابهما ،يتعريان تماما تحت المطر ، فيمارسان الحب،بينما يتواصل الرقص والتصفيق ودوران الغلمان وانهمار المطر•

***

فى عام ١٩٣٨ يحار نجيب محفـــوظ فى أمر بطله ،فلا يجد تفسيرا معقولا لما باغت ذلك البطل من أحاسيس بسخف الواقع ولامعقوليته الاالجنون

وكأنه بعد أن خرجت الشخصية على يديه الى النور وقف ينظر اليها حائرا ثم هرش رأسه وقـــال ما هذا ؟ هذا الرجل لاشك مجنون !ومع ذلك فانه حتى فى ذلك الوقت لا يجد مقنعا فى مثل هـــذا التفسير الدارج ، فيتساءل ما الجنون ؟ ويجيب أنه ــ فيما يبدو ــ حالة غامضة مثل الحيـــاة والموت ، تستطيع أن تعرف الشىء الكثير عنهـا اذا أنت نظرت اليها من الخارج ، أما الباطن ، أما الجوهر ، فسر مغلق • هذا ما يقوله الكاتب ، أما الشخصية فتجد فيما هو حادث لها رحلة الى عالم أثيرى عجيب ، ملىء بالضباب ، فترة سحرية حفلت بالاعاجيب، باللذة والالم• واذ يتقدم الكاتب مع شخصيته فى عالمها الداخلى يزداد تشككا فى حكاية الجنون هذه ، فيقول « وكأن عقله ــ أو جنونه ــ يفكر بسرعة خيالية » • فالمشكلة هنا ليست من قبيل أحجية « نهر الجنون » ، انما هى حالة انسان يبدو أنه « يشاهد الناس وهو بمعزل عن الحياة جميعا » ، يخرج لأول مرة عن هدوء الابقار وطمأنينتها ؛ ويستثير دهشـــته شىء ، فيتساءل ؛ ولا يعود ــ منذ تلك اللحظة ــ « يذوق هدوءه الكثيف الذى عاش فى اهابه دهرا طويلا قانعا مطمئنا » ، « فقدت نفسه قدرتهـــا على الجمود ، أو برئت من عجزها عن الحركة » فانتهى بأن خلع ثيابه وألقى بها فى وجه العالم ، تماما كما خطر لعمر الحمزاوى أن يفعـــل بعده بربع قرن •

يحار نجيب محفوظ طويلا فى أمر عمر • تبدو الشخصية « اذا أنت نظرت اليها من الخارج » ، أقرب الى حالة مريض مشرف على الفصام والتصلب الهستيرى : « لا أريد أن أفكر ، أو أشعر ، أو اتحرك » • والشخصية ذاتها كأنها تحس ذلك : « هل يقضى على بأن أسجن فى عيـــادات الطب النفسى ؟» يحس عمر أن عليه « أن يكون حذرا ، والا وجد نفسه مسوقا الى مستشفى الامـــراض العقلية » ، ربما كبطل « همس الجنون » ــ لكنه لا حيلة له فيما هو حادث له : « لماذا يثيرنى الكلام العاقل فى هذه الايام ؟ الشخص الوحيد الذى أعجبنى حديثه رجل مجنون • »

ومن الخارج أيضا يمكن أن يبدو عمر مصابا « بمرض بورجوازى » ، قد يكون المرض الذى يصوره صديقه الطبيب : نجاح ، فثراء ، فترف، فكظة ، ارهاق وتكالب، فقلق و ملل• وقد يكون مرضا بورجوازيا أشد ضراوة وشيوعا :هو التمزق الذى يعانيه بين مثله وأحلامه الماضية وبين نجاحه الراهن وخيـــــانته للقضـــــية • فحتى فى غمار أزمة كهذه لا يخفت صوت الكاتب ولا يكف عن فرض انشغالاته على شخوصه : بطل « همس الجنون » كان لا بد له أن يبدأ تناطحه مع الواقع بدجاجة يختطفها من رجل وامرأة «كانا يأكلان مريئا ويشربان هنيئا » فيلقى بها الى جماعة من غلمان السبيل الجياع العرايا رآهم ينظرون الى الآكلين وقد علت وجوههم غبرة واكتست بشرة كل منهم طبقة كثيفة من غبار وقذارة ، فلم يرق له المنظر ولم يعجبه ذلك التنافر بين الآكلين والجيـاع ،



وشاركته حريته عدم ارتياحه ، فقال له فؤاده « ينبغي أن يأكل الغلمان مع الآخرين » ، فأخذ الدجاجة وأعطاها لهم • وعمر الحمزاوى هو الآخر ، فى عنفوان أزمته ، « وكل شىء يتمزق ويموت فى داخله » يؤرقه طيف صديقه المناضل عثمان خليل ، وتمضه خيانته لذلك الصديق وللمثل والاحلام القديمة التى شاركه فيها • فهل مرض عمر اذن هو مرض الضمير الذى يعانى منه مثقفو البورجوازية ؟

نحن ـ من الخارج ـ نواجه فى عمر هذا شخصية أشبه بشخصيات الآداب الاوروبية فى الثلاثينات من هذا القرن : مخلوقات سبندر ، وأودن ، وأيشروود ، واضرابهم من مثقفى البورجوازية الاوربية الذين تفجرت أزمة الضمير ومأزق الخلق عندهم فى حياة أبطالهم ومآزق شخوصهم • بطل نجيب محفوظ هذا ، المحامى الناجح ، الثرى ،الذى نجح وأثرى على حساب كل ما كان يمثل القيم الكبرى فى شبابه : الفن ، الانسان ، القضية ـ يكاد ان يكون ، بهذا المنظور شخصية تقليدية ، من منتجات توليفة اذا ما ثابرنا على النظر اليها من هذه الزاوية ، وجدناها منتهية الى شىء أشبه بأسوأ شخصيات نجيب محفوظ اطلاقا : بطله المصاب بعقدة أوديب فى رواية « السراب»فعمر الحمزاوى منته ، بذلك المنظور الخارجي ، الى أن يكون مجرد مريض نفسى آخر ، على نسق مخلوقات « بول بورجيه » التطبيقية • فهل هذه أزمة عمر ؟فشل واحباط ، فمرض نفسى ؟

لننظر من الداخل اذن • يقول عمر : « أشعر بخمود غريب • نتيجة لذلك الخمود ماتت رغبتى فى العمل (المحاماة ـ النجاح ـ الثراء) ما زلت قادرا عليه ، لكني لا أرغب فيه • وكثيرا ما أضيق بالدنيا ، بالناس ، بالاسرة نفسها •• ويرعبنى احساس حركى داخلى بأن بناء قائما سيتهدم »•

كأننا على كنبة التحليل النفسى نستمع لمريض تفصح كلماته عن أعراض التصلب الهستيرى • هل هى حكاية احباط ونكوص ؟ ما من شك فى أن الشخصية قد ذاقت خيبة الامل ، ومرارة الفشل ، وضيعة الوهم :

ـ ومتى تعود الى الشعر ؟ انى أعجب كيف هان عليك أن تهجره ؟

ـ كان لهوا ليس الا • توهمت يوما أننى سأستمر •

ـ ولكنى أسألك عما أوقفك ؟

ـ لم يسمع لغنائى أحد •

وأرهقك الصمت • وألح عليك الحرمان • وأثبت الشعر أنه لا قدرة له على الامتلاك • ما للشعر وهذا الطول والعرض والتفكير الدائب فى القضايا وبناء العمارات والطعام الدسم لحد المرض ؟ ، كظة الثراء هى اذن ، والسأم ؟ «انقلب المتطلع الى سر الوجود الى محام ثرى غارق فى المواد الدهنية•نحن رجال ناجحون، ذوو سر دفين من الحزن المكبوت » •• « عندما أمضنى الفشل جريت نحو القوة التى آمنا من قبل بأنها شر يجب أن يزول » •

الفشل فى الشعر ، فى حلم العدالة ، فى النضال من أجل قضية ؟ هى القضية اذن ؟ وكان الشعر لا ينفصل عنها • هو عثمان خليل بكل ما يمثله بالنسبة الى عمر من احساس بالوزر والردة والخيانة ؟ « العدل كان يقضى أن نذهب معك الى السجن • نحن مدينون لك بحريتنا وربما بحياتنا » ، الماضى المنقضى اذن والحساب العسير ؟ « وقال بفخار فى بدروم بيت مصطفى المنياوى خليتنا قبضة من حديد لا يمكن أن تنكسر • ونحن نعمل للانسانية جمعاء لا للوطن وحده • نحن نبشر بدولة الانسان • نحن نخلق بالثورة والعلم عالم الغد المسحور • وانت يا عثمان كنت فوق مستوى البشر وكنا وما زلنا لا شىء • لكن مهما يكن من قذارة الفأر فى المصيدة فان منظره يثير الرثاء » •

لننظر الى الفأر الذى تخلى عن الشعر وخان القضية فى سبيل المجد والثراء والاسرة ، فى اللحظة التى « يلتقى فيها رجل خارج من السجن الى الدنيا ، ورجل يتحفز للخروج من الدنيا » : ها هو وجهك مصمم على الحياة كعادتك يا عثمان لا يريد أن يتزحزح • باللغرابة • كأنك لم ترتبط به يوما • وكأنك لم ترغب قط فى هذا اللقاء • لا شىء مشترك بينكما الا تاريخ ميت • ولا يوحى اليك الا بمشاعر الذنب والخوف وازدراء النفس ولم يدر أن كتب الغيب حلت محل كتب الاشتراكية فى مكتبتك • وها هو يعترضك كقدر وأنت تهرب من الاهل والدنيا • ما أبغض هذا اللقاء الذى أرق نومك مرات ككابوس •• وهل تموت الاسئلة اذا قامت دولة الملايين ؟ •• فيقول عثمان أنت تتطلع الى نشوة • وربما ما يسمى بالحقيقة المطلقة •• لكننا ، يقول عثمان ، عندما نعى مسئوليتنا حيال الملايين ، لا نجد معنى للبحث عن ذواتنا » •

* * *

ما أسئلته عمر ؟ يقول للطبيب ألم يخطر ببالك يوما أن تتساءل عن معنى حياتك ؟ ينظر الى زوجته فى الفراش ويسأل ماذا جاء بها أو ماذا جاء بك ومن ذا قضى بهذه السخرة اللعينة؟ ويقول ارتفعت فى عهدها من غمار العدم إلى التفوق الفريد والثروة الطائلة ، ووجدت فى حرارة حبها عزاء عن الفشل والشعر والجهاد الضائع • رمز الجنس والمال والشبع والنجاح هى ، فماذا جرى ؟ ويسأل العشيقة هل فكرت يوما فى معنى الحياة؟ ويسأل القواد خبرنى ماذا تعنى لك الحياة ؟ وهل تؤمن بالله ؟ اذن قل لى ما هو الله ؟

أسئلة دارجة ساذجة مكرورة لا تنتهى ، تبدو لمن تلقى عليهم مجنونة نابية ، فتأتيه منهم الاجابة عاقلة ، انشائية ، دارجة • فالعبارة الانشائية هنا لها السيادة ، فى السؤال والجواب معا • بحكم العبث ذاته ؛ الذى يستثير السائل الى سؤاله ؛ ويلقى بالجواب بين أسنان المجيب • فنحن هنا ، شئنا أم أبينا ؛ على أرض العبث ، بكل سخفه فى السؤال والجواب معا • وكان الاحرى بنا أن نقول شاء نجيب محفوظ أم أبى • فهو لا يريد أن يصدق عمرا • حتى عندما يسأل عمر ذلك الموكل سؤاله السخيف فيجيبه بقول دارج يظل يطن فى رأسه • يقول عمر « من هنا جاء تأثرى الذى لا معنى له بكلامه الذى يردده الناس كل ساعة دون أن يحدث تأثيرا فى أى انسان ، وهو لم يزد عن قوله أننا نعيش حياتنا ونحن نعلم أن الله سيأخذها • » ذلك على السطح• لكن وراء السخف الدارج الساذج الرث وجه الرعب الذى يتعرى البطل فيلقاه مجردا أعزل من كل سلاح • لا شىء يجدى فى مواجهته ، منذ لحظة الصحو الاولى ، منذ السؤال الاول ، لايجدى شىء • لا العودة الى الشعر ولا العودة الى الحب، أو العمل أو الاسرة ، أو الانغماس فى الجنس • باطل الاباطيل الكل باطل وقبض الريح ؟ وحلم المدينة الفاضلة ، تبدد ؟ عثمان خليل لديه حل جاهز ، ومنطقى ، ونبيل ، ومريح للنفس : الانسان اما أن يكون « الانسانية جمعاء » وإما أن يكون لا شىء • نعم • لكن عمر ، الشحاذ ، يقول لنفسه لماذا أتعب نفسى فى مناقشة أمور لا تهمنى ، وكل شىء يتبدد الآن بلا معنى ؟ الآن يبدو كل زمان جميلا باستثناء « الآن » • والحق أن الماضى أيضا لا أحبه • لن أنظر الى الوراء • لم أعد أحب شيئا حبا خالصا • بل لا حبيب الآن • القلب لم يعد يفرز الا الضياع • وبين النجوم يترامى الفراغ والظلام • كل شىء بات ذكريات معادة • كالقيظ والغبار • دورات محكمة الاغلاق• ما أفظع الضجر • ضجر يضجر أضجر فهو ضجر وهى ضجرة والجميع ضجرون وضجرات •

ولكن لم ؟ ما الذى اكتشفه عمر ؟ اكتشف شيئا دارجا وبالغ السخف • اكتشف أنه لاحقيقة ثابتة هناك الا الموت • الح عليه الموت يذكره بنفسه بين كل عمل وآخر • قتل الضجر كل شىء وانهارت قوائم الوجود بفعل بضعة أسئلة •

قال له الطبيب ضاحكا ، بعبارة انشائية ،معنى الحياة ؟ اننا نحب الحياة • هذا هو المعنى • لكن بينه وبين السائل جدار من الصمت ، فهو لم يصح على غصة العبث • وقال الموكل ، بعبارة انشائية ، ألسنا نعيش حياتنا ، ونحن نعلم أن الله سيأخذها ؟ ما أوجه المنطق • لكن الرأس يذهل بدوار مفاجىء ، ويختفى كل شىء • أنت لا تفكر فى الموت كما يفكر العقلاء ! ترى كيف يفكر العقلاء فى الموت ؟ ولم العقلاء ؟الطبيب يقول لا وقت عندى لذلك • وما دمت تؤدى خدمة كل ساعة لانسان هو فى حاجة ماسة اليها فما يكون معنى السؤال ؟ والموكل يقول المهم أن نكسب الدعوى ، أما أنيس زكى فيقول بعد ذلك فى « الثرثرة » أن الحية الرقطاء أدت خدمة لا تتكرر لملكة مصر القديمة • ويقول عمر الحمزاوى أن الموت يمثل أملا حقيقيا فى حياة الانسان • لكنه ما يلبث أن ينتابه غضب شديد ويقول انى أدفع عن نفسى الموت •• قبول الموت أدعى للخجل •

نحن فى « الشحاذ » أمام بطل عبثى يبدو انه يفجأ مبدعه بعبثيته مثلما يفجأنا تماما • فنحن اذا بحثنا عن مبرر لتسمية عمر الحمزاوى بالشحاذ لم نجد الا تسول الايمان (وليست الشخصية هى التى تتسوله) وتلك الصيحة العنينة التى ينتهى اليها فى خاتمة العمل : « أن كنت تريدنى حقا فلم هجرتنى ؟ » ولكن هل تلك الصيحة هى ما كان يبحث عنه عمر اذ يتسول الجواب على « تلك الحفنة من الأسئلة التى انهارت بفعلها قوائم الوجود ؟ » وهل تلك الخاتمة هى ما يفضى اليه تسول الليل والنهار « فى القراءة المجدبة ، فى الشعر العقيم ، فى الصلوات الوثنية ، فى باحات الملاهى الليلية ؟ وفى تحريك القلب (الضجر) الأصم بأشواك المغامرات الجهنمية » ؟

نحن هنا بصدد شخصية عبثية يبدو أن مبدعها ذاته لا يريد أن يصدق وجودها أو يسلم بوقعها• شخصية يثور شك له ما يبرره فى انها تبحث حقا عن أى جواب ، بل يبدو أن تسولها الايمان مفروض

عليها فرضا من الخارج بحكم ابداع خالقها لها فى بيئة فكرية جادة ، متزنة ، رصينة ، عاقلة ، يحكمها المنطق والعقل والدين ، وقد طالعت تلك الشخصية الفنان من قلب عمله الفنى ، فى تلك البيئة العاقلة التى لا تقبل مثل هذه التساؤلات، فروعته ، فاخذها من يدها ليبحث لها عن الايمان، أو أى شيء مقبول آخر ٠٠ أو بدا له أنه فاعل ذلك • فالمحتمل أيضا (فيما يتضح من هرطقات الثرثرة) أن تكون الشخصية هى التى أخذته من يده فجرته وراءها •

لكن عمر الحمزاوى ــ ونحن هنا ، بمنتهى الدقة والحرص، نلتزم منطق العمل الداخلى وأسطوريته ــ لا يريد الا أن يرى نفسه • لا « يبحث » عن نفسه• فقط يريد أن يراها • لا بالمعنى النرجسى ، بل بالمعنى الشيطانى أو « الجهنمى » ، كما يقول نجيب محفوظ • عمر الحمزاوى هذا ــ رغم عقلانية المؤلف وترصنه ــ ككل سلالة الرومانسيين البودليريين، يريد أن يعيش ويموت أمام مرآة كما قال بودلير عن نفسه •

« قال مصطفى :

ــ كأنما يبحث عن نفسه •

فقطب عثمان كالمنزعج وقال :

ــ أليس هو الذى أضاعها ؟

ثم حدج عمر بنظرة ثاقبة وتمتم :

ــ لعله مرض حقا • اذ انك ضيعت جانبك الصحيح المعافى •

فقال مصطفى :

ــ أو أنه يبحث عن معنى لوجوده ٠ • »

وعثمان ــ المناضل الذى لا وقت لديه لما وراء الراهن ــ أقرب الجميع الى الحقيقة • فهو خارج المتاهة أصلا بموقفه الصلب الراسخ على أرض لا تقبل النقاش : الحياة واقعة ، ويجب أن تعاش، بغير هراء ، بغير تساؤل ، فى سبيل غاية أسمى من كل حياة ، وهدف أجدى من كل تساؤل • وهو ، بموقفه فى الجانب المضاد ، أقدر على الرؤية بقدر أكبر من الوضوح ، وان كان يقترب من الحقيقة ، فى شأن عمر ، مجرد اقتراب ، فلا يلمسها أو يضع يده عليها • أما مصطفى، فتسرقه الكلمات ، وترتب له أفكاره فى عبارات انشائية: « كأنه يبحث عن نفسه » ، « لعله يبحث عن معنى وجوده » • وما أقربه ــ فى ذلك التصور ــ من عمر ذاته •

تبدأ مأساة عمر ــ ان صحت لفظة المأساة هنا ــ بلحظة الصحو الداخلى • لحظة الجلاء التى يعى فيها الموت بغتة ، « فيذهل الرأس بدوار مفاجيء ، ويختفى كل شيء » وعندما يحاول أن يتشبث بشيء لا يجد الا قولا كهذا يتردد فى رأسه بغير انقطاع كأنه مسجل على اسطوانة مكسورة: «ألسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم أن الله سيأخذها؟ ألسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم ٠٠ » وهكذا الى ما لا نهاية •

منذ تلك اللحظة ينهار كل شيء ويفقد مغزاه ومبرره : العمل ، النجاح ، الثراء ، الأسرة ، الفن ، بل و « المدينة الفاضلة » أيضا : « كل شيء بات حفنة من تراب ، مسرات الأمس ، الزوجة ، وحتى المدينة الفاضلة • لم يعد يهمنى شيء • صدقنى • لم يعد يهمنى شيء ٠٠ لم يخيم الصمت رغم الضجيج ؟ وفى كل لحظة تشعر بأن صلة تتمزق محدثة صوتا مزعجا ، وأن قائما يتزعزع ، وأن أسنانك توشك أن تتساقط ؟ أشدد قبضتك على الأشياء ، وانظر اليها طويلا ، فعما قليل ستختفى ألوانها • ولن يكترث لك أحد • والهواء يطير الصحف التى لا حقيقة ثابتة فيها الا صفحة الوفيات » •

أى قيمة لأى شيء بعد ذلك ؟ أى بقاء لأى شيء؟ « لم يبق لنا يا حضرات المستشارين الا أن نعمل معا فى السيرك القومى » •

ولكن ، أى ظلم • أى ظلم فى الموت • فى حكم الاعدام المسبق الشامل • ومعذرة ، فالموت حق، وكل نفس ذائقة الموت ، لكننا نتكلم هنا من داخل المتاهة التى احتوت عمر الحمزاوى ، ونردد صيحة تمرده على الظلم بالموت • يقول كامى فى دراسته للتمرد أن كراهية الظلم والموت ان لم تفض الى مزاولة القتل والشر ، فالى الدفاع عنهما، الظمأ اليهما على الاقل ، كاحتجاج أخير على الألوهة وانحياز الى عدوها ، على النحو الذى نجده عند ويليم بليك وميلتون مثلا • فلنسمع لعمر الحمزاوى فى قبضة تلك الكراهية : « أفكر فى تفجير الذرة ، فان تعذر ذلك ففى القتل ، فان تعذر ذلك ففى الانتحار » •

هكذا ، رويدا ، تتكامل الصورة الشيطانية، فكأنما تلتحم شظايا المرآة ، وتنطلق صيحة « صيحة البراءة الناقمة فى مواجهة ظلم الموت » على حد تعبير كامى : « وداعا أيها الأمل ، ولكن مع الأمل وداعا للخوف، وداعا للندم ، وأنت أيضا ، أيها الشر ، كن خيرى ! » وداعا للأمل بعد أن تكشفت لحظة الصحو عن « الشر والعنف الكامنين

في جذور الخليقة » • وهل هناك عنف توقعه الالوهة بالانسان أفظع من الموت ؟ ووداعا للخوف والندم لأنه لا رد على عنف الخليقة الا بالعنف والشر ، بالقتل أو الانتحار : « وهو يضمها في حضنه أرعشته رغبة غريبة في قتلها ، وتخيل أنه يشق صدرها بسكين فيعثر في داخله على ما يبحث عنه» •هكذا يحس عمر، ذلك الاحساس الذي نجده شائعا بين أبطال المركيز العتيد « د صاد » • يقول عمر لنفسه القتل هو الوجه الخلفي للخلق ، وهو تكملة الدورة الملغزة التي لا تتكلم • والقتل منفذ الى النشوة أيضا ، على ذلك المستوى الشيطاني • وقد صدق عثمان عندما قال له « أنت تبحث عن نشوة » • فالنشوة نقيض الضجر البودليري الذي لا تجدي معه في « تحريك القلب الأصم » الا « أشواك المغامرات الجهنمية » والقتل ذروتها • الضجر « قتل كل شيء » ، فهو يهرب منه ، بغير انقطاع، الى أحضان النشوة • انسلخ عمر من جلده ليركض لاهثا وراء نداء النشوة الغامض المذهل : « هأنت في سباق حاد مع الجنون ، وغايتك الأخيرة أن تنطق غصون الشجر » •

يبدأ بحث عمر عن تلك النشوة في أحضان المرأة ، فيتقلب من أنثى الى أنثى • كلما رأى واحدة « خيل اليه أنه يرى الحياة على قدمين »وهو يذهب اليهن ليطرق « بكل رجاء باب المدينة المسحورة ، وشعور الهارب يتملكه » • الهارب من الضجر • ثم اذ ينفرد بالفتاة وردة في الصحراء : « ما أكثف الظلمة حولي • تكاثفي حتى ينسانا العالم • وليختف كل شيء من العين الضجرة • آن للقلب أن يرى • أن يرى النشوة كنجم متوهج • وها هي تدب في الاعماق كضياء الفجر ـ فلعل نفسك أعرضت عن كل شيء ظمأ للحب ـ توقا لنشوة الخلق الأولى ، اللائذة بسر الحياة » • ومن امرأة الى أخرى حتى الراقصة التي يود لو شق صدرها بسكين علّه يعثر بداخله عما يبحث عنه •

يبدو الأمر لعمر،خلال تلك الرحلة ، كمالو كان واجدا ضالته : « عندما تحل بنا بركة النشوة يملأنا اليقين فلا نسأل عن شيء » • لكنه سرعان ما يكتشف أن ذلك هو الآخر وهم لا طائل من ورائه ، فيقول لنفسه : « مسها بديع • ولكن هذا لا شيء • المهم أن تلامس سر أسرار الحياة» • **سرعان ما يكتشف أن « نشوة الحب لا تدوم ، وأن نشوة الجنس أقصر من أن يكون لها أثر »** ، وهو ـ في حقيقة أمره ـ ككل الرومانسيين ، عاجز عن الحب ، لأنه غير قادر الا على حب مستحيل • فليس ما يبحث عنه الحب ، أو الجنس ، أو حتى الرفقة الانسانية • وهو «ليس زير نساء ، وليس ماجنا ولا عابثا » وعندما يؤكد ذلك لا بنته ولوردة لا يكذبهما القول : فهو مجرد « باحث بجنون عن النشوة » ، وهو، في سبيلها ، تلك النشوة ، يقف مستجديا ، باسطا يديه في ضراعة للظلمة والأفق ، لعل قبسا يشتعل في صدره كما يشرق الفجر ، فتتوارى مخاوف الافلاس والعدم » • والحق أنه يكره النساء • كل ما هنالك أنه يلهث في أعقابهن بحثا عن تلك اللحظة « الالهية » ، لحظة النشوة الحادة الخاطفة ، التي لا تجود بنفسها أكثر من ثانية واحدة • فالقلب عليه أن يهتز أو يموت • لكن لا الشعر يجدي ، ولا الخمر ، ولا الحب • فأي نداء تلبي تلك النشوة المستعصية ؟ وهو لا يدرك أن لحظته الخاطفة تلك هي الشيء الوحيد المتاح له : أن يحب كاللهب ، وكاللهب يصل في دورة توهجه (أو نشوته) الى لحظة فنائه الوشيكة ، بغير أمل في استمرار ، أو دوام ، أو لقاء ، لأنه ما من سبيل أمامه الا يعيش حياته لحظة بلحظة منذ أن انبثق ذلك الوعي بالموت الذي يجعل كل شيء عقيما ، فلا تعود حياة الا من خلال صرخة الضنى والتمرد ، ولا تعود حقيقة ، لا يعود شيء الا النشوة • بعد نشوة الحب كانت نشوة اليقين • أظله يقين غريب ذو ثقل ، يقطر منه السلام والطمأنينة • في ليلة الصحراء الباهرة ، وقد وقف مفقودا في قلب السواد ، رقص القلب فجأة بفرحة ثملة ، واجتاح السرور مخاوفه وأحزانه • شملته سعادة غامرة جنونية آسرة وطرب رقصت له الكائنات في أربعة أركان المعمورة ، ولبث يلهث ويتقلب في نشوة ، ويتعلق بجنون بالافق •

لكن تلك تجربة ليلة عابرة سريعة الزوال ، ما يلبث في أعقابها أن ينظر الى الطريق بفتور ويقول مستسخفا ما حدث له : هذه هي النشوة؟ ثم يقول بعد صمت : اليقين اذن ، بلا جدل ولا منطق ؟ واذ ذاك يخرس كل شيء ، وأدامة النظر والتطلع الى أعلى لا تعود تجدي شيئا ، واللوعة المشتعلة صراخها يصك السموات بلا أمل ، وكل شيء انقلب الى سخرية لانهاية لسخفها : سخرية الشعر ، وسخرية الجنس ، وصخب مصطفى الضاحك الذي ينعى كل أمل ، أما صخب عثمان فنذير نبي يبشر بالعدم • هان كل شيء ولم تعد أهمية لشيء • **تهتكت القوانين التي تحكم الكائنات وتعذر التنبؤ بطلوع الشمس** •

انها رؤيا العبث كأعنف ما تكون الرؤيا . لحظة الانكشاف الحادة المضنية لعالم العبث الذى لا يصدق . **عالم يختفى فيه كل قانون ، ويتفتت كل منطق ، ولا يعود شىء يفصح الا عن السخف. عالم الصمت والموت** الذى يرى فيــــه أحيانا ، وهو منطلق بسيارته ، « الأرض المتماسكة وهى تتفتت ثم تتحول الى شبكة مترامية من الـذرات حتى يضطر الى التوقف وهو يرتجف » .

فى مواجهه العبث ينبثق احساس بالزوال . يغيم كل شىء ، ويتفتت ، ويتلاشى . لكن عمـر الحمزاوى مازال يتسائل ، غير مصدق : « هـل تكمن حقيقة كل شىء فى اللاشىء ؟ ومتى ينتهى هذا العذاب ؟ » ما زال يأمل ، ويستجدى النشوة من أى فعل . من أى شىء تطاوله اليد . ولو من لحظة الفعل المدمر : « يتخفف من ألمه بالاستسلام لجنون السرعة وهو يندفع بسيارته . ينـــدفع بجنون حتى يثير الفزع والسخط » .

بازاء الاحساس بالزوال ، بالتفتت والتلاشى ، وكل شىء يتحول الى حفنة من تراب ، احساس مضن بالامتلاء بالحضور ، بالتواجد ــ بغير مبرر أو معنى ــ فى عالم يبدو مختلقا موهوما لايصدق ، بلا قواعد أو معايير ، بلا معقولية أو ثبات ، يمكن أن يحدث فيه أى شىء ، ويفقـــد فيه كل شىء هويته فيمكن أن يكون أى شىء آخر ، وكل فعل يكشف فيه عن سخفه وعبثيته وعــدم جدواه ، والواقع تتفكك أوصاله ويتهاوى مفرغا من كل معنى ، فـــلا تعود هناك أهميـــة لشىء . ذلك الاحســـاس الأليم بالعبث ، الذى يتخفف منه عمر « بجنون السرعة » ، يمثل ذروة الأزمة فى « الشحاذ » : » فما رأيك فى ركوب الضوء شكرا لسرعته الثابتة ، **الشى الوحيد الثابت فى هــذا الكون الذى لا يعرف الثبات** ، المتغير بلا توقف ، المتحرك بجنون » .

ولقد قلنا أن عمر الحمزاوى باغت مبدعه من مبدأ الأمــــر وروعه برؤياه للعبث ، وأن مبدعه ثار فيه وحيرة فى نفسه حتى جعله يتساءل ــ بسذاجة ــ أكثر من مرة هل « أنا مجنون » ؟ وفى النهاية تزداد حدة الاحساس بأن الفنان ــ وهو عقلانى ــ مصر اصرارا لا يحيد على عـــدم تقبل ماتواجهه به الشخصية التى خلقها . فهو فى خاتمة عمله يجرد تلك الشخصية من حريتها . وهو ــ على طول العمل ــ بما تمليه عقلانيته التى لا مطلب لها الا الأمان ولا ترى ذلك الأمان ممكنا الا فى كون يحكمه العقل والمنطق ، يفصح عن جزع العقلاء الأسوياء من عالم الخواء والصدفـة البحتة ، واللامنطق واللاعقل ، الذى يواجه بطله

ويواجهه ذلك البطل به ، فلا يـــكف عن سوق شخوصه سوقا الى التفكير فى العلم ، والتطلع اليه ، والتحسر عليه « وفى لحظة ألم حاد يلعن العلم المستعصى على أمثاله من البشر . » فالعلم ــ بغيرشك ــ يمثل ملاذا ثابتا مكينا يتيح التملص من الوعى بالعبث بما يقيمه من عالم اعتســافى لا يخضع الا للعقل والمنطق .. ثم فى النهاية ، والمنطق الداخلى لعمله يكشف عن عالم بلامنطق ولا عقل ، يجرد بطله من حريته ــ المبهظة نعم ، لكنهـــا خلاصــــه الوحيد فى مواجهــة العبث ــ فيخدعه بالأمل ، « وبالكذب » الذى يتحدث عنه سارتر فى تجربة الغثيان ، يرتد به ، بعد لحظة الصحو المفجعة ، الى البحث عن خلاص غيبى ، الى تشوف عالم آخر الهى . ونقول جرده من حريته لأن تلك الشخصية العبثية المتورطة فى واقعة الوجود بغير اختيار من جانبها وبغير أن تسأل رأيها ، لاقبل لها باحتمـــال ذلك الوجود الذى لا تعرف له سببا ، والذى تراه جزافيـــا وظالما اذ يكشــف لها فى كل لحظة عن عبثه ، الا بمزاولتها لأقصى حدود حريتها ، ولا حـرية لها الا فى الوقوف ، بجـلاء بالغ الحـدة لاكذب فيه ، على لامعقولية الوجود ، ولا خلاص لها الا بمواجهة ذلك اللامعقول وتجاوز عبثيته بالتمرد ، لا بالمعجزات أو أحـــلام الملـــكوت الأرضى أو السماوى . يقــول كامى : « أنا أستخلص من العبث ثـلاث نتائج هى تمـــردى ، وحريتى ، وشهوتى الى الحياة » . ومشكلة الانسان فى عالم عبثى ــ كـذلك العــــالم الذى تكشـــف عنه « الشـحاذ » ــ هى الوعى به ، بغير مخاتلة ، وبعدها يمكنه أن يأمل ، وان كان الأمل ، أفظع الشرور جميعا فى صندوق باندورا ، « الأمـل القذر » كما يدعوه آنوى ، « لا يجب أن يشغله بقدر ما يجب أن يشـغله العـــدول عن هروبه وخداعه لنفسه » . (سيزيف)

***

فى « الشحاذ » شرخ لاذنب لعمر فيه . شرخ يفجأنا فى أسطورية العمل ويناقض منطقـــه . ومن نفس اللحظة التى يبدأ فيها ذلك التناقض فى عالم عمر ، يحدث صداه شرخـا فى عمـل نجيب محفـوظ يتمثل فى انقــلاب مباغت الى الخرافة وأسلوب الفانتازى ابتداء من الفصـــل الثامن عشر . **فمن تلك النقطة يفرض نجيب محفوظ على عمر الحمزاوى اســـطورية جديدة جاهزة الصـــنع مطروقة طرقا جيدا علـى سندان البيئة الثقافية التى ينتمى اليها الكـــاتب والتى تتحلى بالعقـــل والمنطق ويصونهـــا الايمـــان**

ويعصمهـــا من الزلل • وكأنما يحس الكاتب بنشاز تلك النغمة الجديدة المقحمة التى جاءت متأخرة ، فيلجأ الى الخرافة والغنائية • ولاندرى ما الذى كان يمكن أن ينتهى اليه عمر الحمزاوى لو لم يأخذه نجيب محفوظ من يده ليبحث له عن الله • لكن الذى ينطق به العمل أن عمر الحمزاوى الذى يجعله نجيب محفوظ يقول فى النهاية « لم هجرتنى » كالمسيح على جبل الزيتون ، ليس هو عمر الذى عشنا معه أزمته منذ التساؤل الأول عن الحكمة فى امتلاء الأبقار بالطمأنينة •

تنفتح لعمر فى عزلته الأخيرة دروب الخلاص دربا وراء أخرى : يأتيه مصطفى بسورة الرحمن • وبعدها بقليل يأتيه عثمان خليل بمعجزة المسيح « الجديد » الذى عبر الماء على ظهر دراجة بخارية ، ويأتيه أيضا بما هو أهم من تلك « المعجزة » • نبأ زواجه من بثينة ابنة عمر ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من رمز الى آمال بطولية ، ثم يطارده ابنه سمير ، الوليد ، رمز الغد ، وعلى كتفيه رأس عثمان ، يطارده باصرار ، وحتى البقرة ، التى ظلت طيلة الوقت ممتلئة طمأنينة ، تعلنه أنها ستتعلم الكيمياء ،ربما لتفقد طمأنينتها • لكنه يعلم أن تلك الرؤى جميعها غواية الشيطان الرجيم • « **عبث الشيطان بالحلم • متى يكف الشيطان عني • كيف جاء بك الشيطان • فليعبث الشيطان ما شاء له العبث • سوف ييأس الشيطان منى » • فاذا ما ضيق عليه عثمان الخناق بالحاحه هتف به عد الى الجحيم فهو مقرك •**

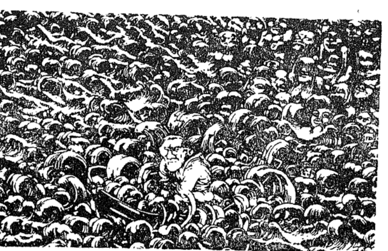
فأى شئ هو عمر ؟ **مناضل مرتد تمزقه ردته وتهدم العالم على راسه ؟** لم يبدو له عثمان خليل فى صورة الشيطان ذاته اذن ؟ لم يرد على كل كلامه قائلا : «متى تصدق أنك غير موجود»؟ وفيم استهانته برمز الغد المركب من جسد الوليد سمير ورأس المناضل عثمان فيقول : « لن أبالى حتى اذا وضعت رأسك مكان رأس سمير ! » ولم يتحدى ، عندما يبشره عثمان بمعجزة الخلاص الجديدة : أخوة الملايين قائلا : « ألم تدربالمعجزة؟ لقد ظهرت لأسرتك فروع جديدة فى القارات الخمس » ، فيجيبه عمر : « ألم تدر بأن أسرتنا الحقيقية هى اللاشئ » ؟ حتى يضطر عثمان الى تهديده ليثوب الى رشده ، فيقول له (فى الرؤيا طبعا) « سأطاردك بفرقة كاملة من الكلاب المدربة » •

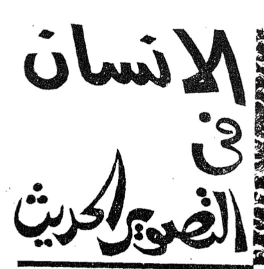
أم هو متصوف يبحث عنوجه الله ؟ بعد عثمان والخلاص الأرضى الذى يمثله ، نجد رؤيا اليقين الكامل من جديد ، بلا منطق أو تساؤل • لكنها رؤيا قصيرة ما تلبث أن تهتكها المسوخ والهولات، وبدلا من النشوة تحل اللعنة ، وتنقلب الجنة ملعبا للمهرجين • المهرجون من جديد • « لم يبق لنا الا الهزل • الا السيرك • حتى فىحديقة البنفسج والبلاب وأشجار السرو السامقة » • وما أشبهها ، حديقة محفوظ هذه ، بحديقة الورد عند اليوت ، لولا أن بطله الذى يلوذ بها يظل ــ رغم كل كذب ــ فى قبضة الوعى بالعبث •

وان شئنا دليلا آخر على حيرة المؤلف العقلانى فى شخصيته العبثية هذه ، لوجدناه فى عدوله عن الخاتمة الاولى للعمل كما نشرت فى « الأهرام» ففى تلك الخاتمة الأولى يقول عمر : « وأغمضت عينى حتى لا أرى شيئا ، ولم يسكن الالم • وتساءلت متى ينهزم الشيطان ، متى أرى وجهك؟ ألم أهجر الدنيا من أجلك ؟ وشعرت بالوثبة التى تبشر بالنصر ، وشاع فى صدرى شعور غامر بالسعادة ، وعاودنى الاحساس الباهر الذى سبق الرؤيا عند الفجر (رؤيا اليقين الكامل فى ليلة الصحراء) • وقال صوت فى باطنى كأنه يهبنى الجوانب عما أسأل عنه : ان تكن تريدنى حقا فلم هجرتنى ؟»وهى خاتمة تبدو على الأقل أكثر اتساقا مع منطق العمل ، لأن السوءال موجه الى عمر وليس صادرا عنه ، والهاتف يحمله بوزر شقائه اذ هجر الله فأضلته رؤى العبث •

ولقد فسرت الشحاذ بغير هذه الرؤية ، ربما عن تأثر بمرحلة نجيب محفوظ الجادة العاقلة التى يغلب عليها الوعى الاجتماعى لا التساؤلات الميتافيزيقية ، وربما عن تأثر أيضا بمواضعات البيئة الرصينة المنكرة ، عن اقتناع كامل ، لكل عبث فى الوجود • وقد تكون لهذا التفسير أو ذاك صلاحية تزيد أو تنقص أو لا تكون له أى صلاحية • ونحن لا نزعم لهذا التفسير الذى نسوقه أكثر مما ينطق به العمل ذاته ، منواقع حياة شخوصه ، ورؤاها ، ومنطقها ، ومن واقع أسطوريته الداخلية التى هى محك كل صدق •

وعلى أية حال ، فان الذى يبدو من أعمال نجيب محفوظ اللاحقة ، خاصة الثرثرة ، أنه تخلى ، بعد « الشحاذ » ، عن قدر كبير من نكوصه أمام رؤيا العبث ، وهناك فى « الشحاذ » بدايات لتساؤلات أنيس زكى : ما الذى يراه الشعاع الذى يجرى ملايين السنين الضوئية ، وثمة أسئلة بلا جواب ••





الانسان في التصوير الحديث

د. نعيم عطيـــة

جوان ميرو ـ أشخاص

تعرض الفن الحديث ـ بسبب الحرية التى مارسها مصوروه ازاء الحقيقة المرئية ـ الى انتقادات عنيفة ، واتهم على الأخص بفقدانه كل حب واحترام نحو الانسان • واشار الكثيرون الى ما سموه « بالنزعة التدميرية » فى الفن الحديث وذهب الخصوم الى أن الحركات الفنية منذ أوائل القرن العشرين انما هى اعراض لانحراف خفى وغير محدد الدوافع الى الهدم والتحطيم ، وقيل أيضا أن التفتيت الذى غلب على الفن الحديث ليس الا انعكاسا لما طرأ من تفتيت مماثل فى قيم الحياة وحقائق العلوم •

ورد مؤيدو الفن الحديث على خصومه دهشين من أن يقتصر الانتباه ازاء لوحة أو تمثال على الحطام من زاوية الصورة الطبيعية ويقصر عن تبين عامل التشييد من زاوية الخلق الفنى • ثم تساءلوا عن الدليل على أن المصور قد فقد اليوم حبه للكائنات، فقد يحب المرء بيتا قديما تربطه به ذكريات ومع ذلك لا يصوره مثلما يراه الآخرون ، بل يبدل فيه ويغير طالما ان الحب ذاته دافع الى التغيير والتبديل، ان ما يشعر به المصور نحو الناس والاشياء يمكنه ان يعبر عنه بالطريقة التى يعبر بها الموسيقى عن احاسيسه ، أى باستخدام « البدائل » فيترجم المصور عواطفه وانطباعاته الى الوان واشكال مقصودة لمغزاها لا لما فيها من محاكاة • واذا لجأ المصور الى هذا النهج لترجمة احاسيسه فهل فى ذلك ما يلام عليه ؟ •

على ان النزعة المزعومة الى التدمير فى الفن الحديث قد تجلت على الأخص عند تصوير الانسان، وذهب النقاد المعارضون الى اعلان السخط على تلك التصاوير المنفردة التى لا يبدو فيها التشويه الفنى عملا تلقائيا نابعا من القلب مثلما كان عند الجريكو وتونوز لوتريك وفان جوخ ، بل عملا مدبرا نابعا من ارادة مبيتة على التهجم والانتقاص من نبل الصورة الانسانية • ويمضى أولئك المعارضون الى الشكوى المريرة من ان المصورين والمثالين المحدثين لم يقدموا لنا سوى شخوص شاحبة مصدورة علاها الهزال أو مقعدة مشوهة ، ارتسمت البلاهة على قسماتها زائغة النظرات ، متوترة العضلات نافرة العروق شعثاء الشعر • وبعبارة موجزة ان الانسان فى أعمال الفنان المعاصر غالبا ما يكون نزيل المصحات العقلية والنفسية وغيرها من دور المرضى وملاجىء العجزة والمشلولين • ولقد عمد النازيون ـ وكانوا من الد أعداء التيار الحديث فى الفن ـ الى كسر شوكته وتشويه دعوته باجراء المقارنات الضافية بين الوجوه والاجساد فى لوحات المعاصرين وعلى الاخص فى لوحات التعبيريين الذين لقوا من النازية صنوف العذاب والتحقير وبين الصور المستخرجة من سجلات المرضى فى المستشفيات والمصحات المختلفة • ولا شك ان الكثيرين قد اقتنعوا بصحة هذه الاتهامات والافتراءات ، واستقر فى روعهم حقا أن هذا الفن الحديث هو « فن منحل » على ما وصفه به الاعداء ، وأيدوا حملات التشهير والمقاومة ضد هذا التيار الملوث الهدام •

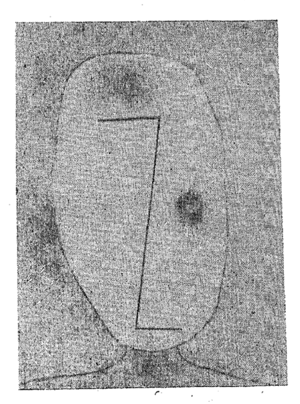
وليس ثمة من ينكر أنه بالنسبة لمن يريد أن يكون التمثال واللوحة نسخة طبق الأصل من النموذج المنقول فان فن القرن العشرين يكون فى نظره بحق قد أولى التشويهات البدنية اهتماما بالغا • على ان الامر فى تصوير القرن العشرين ليس فى كل الاحوال مجرد مستنسخات للواقع فحسب ، فعندما يجزىء الفنان التكعيبى الوجه الى مساحات هندسية صغيرة ذات زوايا حادة فهو لا ينقل الواقع • ولهذا فلا يجدر ان نحكم على عمله بالمعايير التى نحكم بها على عملية النقل عن الواقع ، انه يهدف الى اجراء عملية تحليل للسطوح وتوفيق بين الاشكال الاصولية • وهو عندما يرسم شخصا يحاول ان يختصر الهيئة الانسانية الى الاشكال الخالصة وهى الاشكال الهندسية • فالوجه ليس وجها والذراع ليس ذراعا والعنق ليس عنقا بل هى كلها فى نظره أشكال هندسية مخروطية ومكعبة واسطوانية • واذا انتقلنا الى مصور تعبيرى فاننا سنجده يعمد الى الجور على الشكل الانسانى الواقعى • فربما استطالت قامة الانسان المرسوم بما يقترب من صورته فى مرآة غير مصقولة الصنع ، وقد تتكسر قسماته كما لو كان ينظر الى وجهه فى ماء بئر أو غدير • وقد تمتد ذراعه حتى تطول السحب ، وقد تقصر ساقاه حتى يكاد يكون قد انغرس فى الارض أو غاص فى الطين مما يذكرنا بشخصية « السيد وينى » فى مسرحية ، الايرلندى صموئيل بكيت « الايام السعيدة » (١٩٦٣) ، واذا تآكلت القسمات بعض الشىء فمن عنف الصراع المتأجج فى الاعماق • ان المصور التعبيرى الحديث يستخدم النموذج الانسانى على الاخص ليقدم لنا اشكالا جائرة وخطوطا كأنها جروح مزقتها سكين حادة ، والوانا كأنها أمواج متلاطمة فى ليلة احتجب عن سمائها القمر ، وهو اذ يكسر اغلال الشكل الواقعى وينفض عبئه عن عاتقه انما يطلق العنان لروح امضها الالم ، واحاسيس القت عن

وجهها قناع التقاليد وآداب السـلوك وافكارا حبيسة تنطلق من قماقمها مردة واشباحا تزأر وتهدد فى وجه العدم ٠

ولقد كان للفنان التعبيرى المعاصر سلف عظيم توطدت بينهما عبر السنين أواصر وثيقة ودفينة هو الكريتى الذى استوطن اسبانيا فى القـرن السـادس عشر ، المصـور « دومنيكوس ثيـوتوكوبولوس » الملقب « بالجـريكو » أى « اليونانى » ١٥٤١ ــ ١٦١٣ الذى نظر الى جسم الانسان على أنه عقبة لكنه أيضا الوسيلة الوحيدة أمام الروح لتعبر عن نفسها ٠ وكلما تأملنـا شخوصه احسسنا بخوف ميتافيزيقى ، بخـوف هائل مما بعد الواقع ، وتقفز الى مخيلتنـا قوى الظلام ٠ كل شخوصه تبـدو كما لو كنا نرى صورها منعكسة على مرآة عراف يتكرر ظهورها كما لو كانت قد بعثت بفعل السحر ٠ وهكذا وجد الفن قوته البدائية المتمثلة فى بعث الموتى، لكن هذه الاجسام التى بعثت الى الحياة تنقصها الرقة والبراءة والحرارة الانسانية ، لقـد قال الأب بانيز عن « القديسة تريزة » : ــ « ان تريزة كبيرة من قدميها حتى رأسها ، لكنها من الرأس وما فوقها هى هائلة بشكل لا مثيل له » وهذه القامة غير المرئية للانسان هى التى اجتهـد الجريكو فى تصويرها طوال حياته ٠ ولقد كان هذا المصور العملاق الاب الروحى بحق للتعبيرين الجدد الذين أفرغوا فى تصاويرهم نظرة تشاؤمية الى الحياة ولعل فى مقدمة التعبيرين الـكبار فى التصوير الحديث النرويجى « ادفارمونش » ــ ١٨٦٣ ــ ١٩٤٤ صاحب (الصرخة) و « النظرات التى تنضح برعب بهيم لايدرك كنهه « والمكسيكى » « كليمنت أوروزكو » صاحب التصاوير الحائطيـة على جدران لكثير من الجامعات والدور العامة فى الامريكتين ٠

وعلى أى حال ، فان الشىء الذى يجـب أن نسلم به بصفة عامة هو أن الانسان لم يعد ذلك المخلوق المهيب ذا الشأو البعيد الذى كان عليه بالنسبة **لاساتذة الفن القدامى** ٠ فما من مصـور محدث يدقق ويتمعن فى تفاصـيل وجه شـخص من الأشخاص اليوم مثلمـا كان يفعل مصـور مثل الهولندى فان ايك (١٣٩٠ ــ ١٤٤١) ما من مصور يشغل اليوم مثل الالمانى هولبين (١٤٩٧ــ ١٥٤٣) بأن يبرز الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الشخص المصور والمقام الذى يشـغله فى عصره ، وذلك بالتركيز على الثيـاب التى يرفل

بول كلى ــ « Z »



فيها والانواط والقلائد والنيـاشين التى يتشح بها ، والرياش والاثاث الذى يحيط بها ٠

على أن من الخطأ أيضــا أن نعتقد أن « فن البورتريه » و فن رسم الوجوه قد ترك كلهاليوم للمصور الفوتوغرافى ، الا انه من الطــريف ان نعقد مقارنة سريعة بين « بورتريهات » مصــور تقليدى مجيد هو الاسبانى ديجوفيلاسكويز (١٥٩٩ ــ ١٦٦٠) وبورتريهــات النمساوى المعاصر أوسكار كوكوشكا الذى كان واحدا ممن تعرضوا لتهجمات النازيين٠ولقد كرس كوكوشكا أغلب نشاطه الفنى للبورتريه ، على أنه يقودنا فى لوحاته الى أكثر زوايا القلب الانســانى اضطرابا وقلقا ، وأغلب الشـخوص التى يقدمها لنا هذا المصــور هى شخوص نخر فيها القلق ومزق مهجها ، ومن المصورين القدامى لن نجـد من يشبهه سوى الاســبانى فرانشيسكو جويا (١٧٤٦ ــ ١٨٢٨) الذى يتســلل بدوره الى الاعماق ويهتك الحجب ، ويعمد الى تعرية النفوس بكل جسارة وقسوة ٠

وقد قامت نظرية كل من كوكوشكا وجويا على اكتشاف الذات المخبأة التى لا يبوح بها الشخص المصور بمحض اختياره ٠ وهذه الذات يجب ان تقتنص بغتة فى غفلة من الشخص المصور ، وفى لحظة من اللحظات ينزلق فيها ويفقــد تحفظه وعندئذ يسقط «القناع الزائف» وتظهر الشخصية عارية ٠ ان ذلك الكشف لايتم بالتعــاون بين المصور والمصور بل بصراع يخوضه المصور مــع نموذجه أو ان شئنا الدقة ضد نموذجه ٠

ان الشخص الذى يأتى ليصوره الفنان يريد أن يصور الفنان صورته على ما يود أن يكون عليه لا على ما هو عليه فى الواقع، وبالرغم من أن جويا يحلل بكل عنــاية دقائق الوجه حتى فى عيوبه الخلقية (وهو الأمر الذى استهوى أيضــا مواطنه المعاصر لنا بابلوبيكاسو وعلى الاخص فى لوحته الزرقاء لوجه سيسلتين المرأة ذات العين الواحدة التى صــورها عام ١٩٠٣) فانه يشق طريقه أيضا الى اللاشعور ليستخرج من اعمــاق النفس الطبيعة الحقيقية للمرء بما فى ذلك عيوبه ونقائصه التى يحرص على اخفائها ٠

بول كلى ــ وجه انسانى



أما فيلاسكويز فقد كان مصورا موضوعيــا يرسم الشخص كما يراه ، أى على الوضع الذى يريده الشخص نفســه ، ولا يتطرق الى رسم

ما لا يريد الشخص ان يكشف عنه ، ولذلك كان التفاهم بين فيلاسكويز ونمـوذجه ممكنا والود متصلا • أما جويا واتباعه وهم كثيرون فى صفوف المصورين المعاصرين فيختلفون عن فيلاسكويز فى هذا المقام ، فهم يتسللون الى أعماق النموذج ولو بالرغم عنه لكى يكتشفوا الشر الذى فى داخـل كل امرىء ، الشر الذى يخفيه تحت سـتار من مظاهر الطيبة الخارجية • ولقد كان من المبرزين فى هذا المضمار أيضا المصور البلجيكى المعـاصر **جيمس انسور (١٨٦٠ - ١٩٤٩) باقنعتـه وهياكله العظيمة ، فقد صور الناس كدمى تمثـل رواية هزلية كبيرة •**

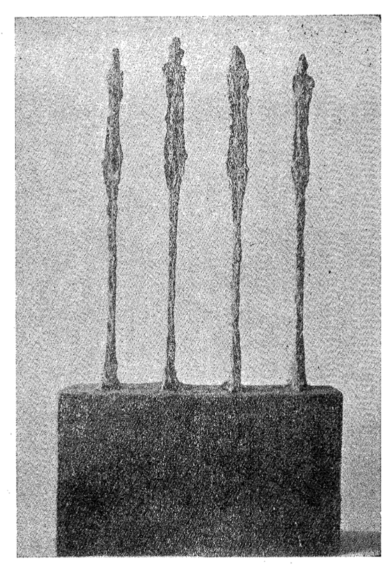
على أن جويا - والحق يقال - كان أكثر تلطفا عندما كان يصور طفلا من الاطفال وبهذه الروح الحانية .العطوف تحركت فرشاة بيكاسو أيضا • ويمكننا أن نلحظ مبلغ الحب المتدفق من قلبه فى لوحته لابنه الصغير مرتديا ثياب مهرج (١٩٢٤) ثم مبلغ انعدام العاطفة الى حد القسوة والشراسة فى لوحة مثل لوحته « فتاة أفينيون » (١٩٠٧)•

كما اولى المصور الحديث اهتمامه الى شخوص لم يكن المصور القديم ليجرؤ على تلويث لوحتـه بهم • ولقـد كان أغلب معـاصرى هنرى دى تولوزلوتريك (١٨٦١ - ١٩٠١) يظنونه مجنونا لانه رسم الراقصـات والمهرجات والمغنيـات والعاهرات ، وعابوا عليه اعراضه عن التقاطيع الجميلة والحركات الرشـيقة ، كانوا يقولون : صحيح انه يرسم بريشة جياشة بالعاطفة ،ولكنه يرسم مخلوقات ساقطة دميمة ، ولكنها فى الحق كانت شروحا اصيلة للحياة•وهذا هو أعلى مراتب الجمال ، ولو كان قد احاط تلك النسوة بهـالة من الخفر والحياء لبدت رسومه مفعمـة بالزيف والجبن ، ولكنه عبر فى شجاعة عن الحقيقة كلها كما تكشفت له • ولقد وضع التعبير عن الشخصية فى مقام أعلى من تسجيل التقـاطيع الوسيمة والصدق فى مقام أعلى من الملاحة والكياسة •ولقد كان للوتريك خلفاء كثيرون فى التصوير الحديث آمنوا بأن هناك من الجمال فى حقيقة خشنة أكثر مما فى اكذوبة انيقة •

ولقد كف الجسد الانسانى الذى طالما هام به اعجابا فنانو عصر النهضـة الـكبار من امثال ليوناردودافينشى (١٤٥٢ - ١٩١٩) وميكائيل انجلو (١٤٧٥ - ١٥٦٤) ورافائيل (١٤٧٣ - ١٥٢٠) فعكفوا على تقصى بنيانه الكامل وتحرى الانسجام بين أعضائه- كف هذا الجسد فى القرن العشرين عن ان يكون الموضوع المفضل لدى فنانيه لا شك أن ثمة من شـغل به مثل الايطـالى اميديوموديليانى (١٨٨٤ - ١٩٢٠) - والفرنسى هنرى ماتيس (١٨٦٩ - ١٩٥٤) اللذين كلما رسما وجوها لا انفعال فيها ولا عاطفة رسما أيضا الجسد الانسانى وعلى الاخص الجسد النسائى فى خطوط انسيابية تنضح رقة وليـونة - على ان الجمال البدنى ووسامة الوجه وحلاوة التقاطيع لم يعد يعمل لها حساب كبير الوم على أى حال • ان المصور الحديث لم يعد يكترث بذلك أو لم يعـد يكترث به بالقدر الذى كان يكترث أولئك الكبار فى عصر النهضة ، ولقد اصبح المصورون الجـدد لا يعيرونها التفـاتا اما لانهم يرون ان الجـدير بالاعتبار هو الجمال التشكيلى لا الجمال الطبعى ، واما لأن هذا الجمال قد اصبح يبدو فى نظـرهم مجرد اكذوبة طالما ان ذاك الجمـال الطبعى أمر يختلف فيه تقديرات الناس انفسهم • ويكفى ان نذكر فى هذا المقام تصور شعراء العرب القدامى للجمال الانثوى ، ونقارنه بتصـوير الشعراء الرومانسيين والفرنسيين والانجليز له مثلا •

والواقع ان هذا التغير الجذرى فى مفهوم الجمال يجب ان نقف عنده مليا،ويمكننا أن نبدأ بالاشارة الى « فينوس » كانموذج للجمال التقليدى ، ولكن الحق أن الجمال مفهوم حضارى متطور أيضا • فقد تلقى بامرأة اكتملت لها كل مقاييس الجمال ولكن لا حياة فيها اكثر ممـا فى كتلة من الرخام أو الحجر ، وقد تلتقى بامرأة عادية بسيطة ورغم ذلك تأسرك شخصيتها ، لقد كان الاغريق يتطلبـون فى قامة المرأة التناسب والانسجام وكمال الخط، لكن الجمـال أصبح له الآن عدة جوانب ومظاهر أخرى وتتزايد هذه المظـاهر وتتنوع تبعـا للمستويات والمفاهيم الحضارية • كما ان الروابط بين الرجل والمرأة اليوم أصبحت مغايرة لروابطهما قديما • ولهذا انعكاسه البين على مفهوم الجمال ، فقد أصبحت المرأة فردا مستقلا ولم تعد تابعـة للرجل بالقدر الذى كانت عليه من قبل •

وقد لا تكون المرأة العصرية جميلة اذن ولكنها جذابة ، فجمال المرأة اليوم ينطوى الى جانب القيمة الجسدية أو الحسية على قيمة أخرى معنوية ترتبط بالحضارة الحديثة ذاتها على الاخص • **واذا نظرنا الى النسوة التى صورها الفرنسى المعاصر فيرنان ليجيه رأينا عصر الاله يطل علينا من خلال اجساد ضخمة متينة البنيان ، اعناق كاعمدة صـلبة ،**



جياكومتي ـ شخوص انسانية

شعر منساب مثل صفائح الزنك ، رؤوس مثل كرات حديدية ، نظرات فولاذية ثابتة ثاقبة غامضة ، لا نعرف ازاءها ما اذا كانت هذه النسوة تسمعنا وتبصرنا أم انها لا تسمع ولا تبصر ، لكن هذه الدمى النسائية على اية حال تجسد تشوقنا الى الكمال والقوة ، ولهفتنا الى التحرر من العوز والمرض والشيخوخة .

كما ان هناك مسألة أخرى جديرة بالاعتبار بالنسبة لموقف الفنان الحديث من الجمال ، انه يستخدم فرشاته وقلمه كثيرا لاعلان تمرده على الانماط المستتبة للجمال . ويطرح بشكل جائر احيانا السؤال الابدى : ما هو الجمال ؟ وقد يقدم لنا تصوراته الخاصة أو تصورات تحريضية لا تخلو من الاغراب أو تعمد التشويه والدمامة حتى يثير فى نفس مشاهده اجابات جديدة وأصيلة . وقد يترتب على تصوراته المبتكرة للجمال ان يفتح آفاقا رحيبة للمشتغلين بالازياء والتجميل ومن على شاكلتهم ، ولعل المثل الذى يجدر ان نذكره فى هذا المجال هو الهولندى كيس فان دونجين الذى أثارت الوانه الوحشية البرتقالية والصفراء والخضراء والبنفسجية والحمراء على وجوه نسائه كثيرا من الابتكارات الخلابة فى الاوساط المعنية .

ولا تنبعث الرؤية الفنية الحقة من الرضاء بالانماط القياسية المستتبة وتمجيد الذوق المستقر بقدر ما تنبثق من التمرد على الوسط المحيط ، واذا وضعنا فى الاعتبار ان مفهوم الجمال على خلال ما قد يبدو للوهلة الاولى ، من اكثر المفاهيم اختلافا عليها فاننا نفهم كيف أن مصورا مثل بيكاسو بعد ان كانت نماذجه النسائية فى « الحقبة الوردية » من فنه على قدر مقبول من الجمال الكلاسيكي تحولت منذ لوحته « فتيات

افينيـــون » تحت تأثير النحت الزنجي والنزعة التكعيبية الى ابتداع شخوص نســـائية على قدر كبير من الدمامة فى نظر التقليدين المحـــافظين ، ونذكر على سبيل المثل لوحة « ثلاث نســـاء » (١٩٠٨) و « امرأة تمسك بمروحة » (١٩٠٩) ثم « نساء على الشاطىء » (١٩٣٤) و « الراقصات الثلاثة» (١٩٢٥) و «امرأة على مقعد» (١٩٢٧) و (١٩٢٩) .

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات **الانسانية قد اتسعت قدراتها وعبودياتها ايضا** ، فقد حققت انتصارات هائلة ولا شك ، بل ان بعض فتوحاتها قد تجاوز ما كان يتصوره العقل البشرى من قبل . على ان قوى الهـــلاك والدمار التى تتهدد الانسانية اليوم أصبحت أيضا تفوق ما حوط بها من اخطار فى كل الازمان السابقة ، ولهذا فان حماستنا لا تخلو من القلق ، ويقيننـــا ليس يقينا لا يتطرق اليـــه الشك ، بل ان هذا الشك يقتضيه العلم ذاته في يومنا هذا . فهـــو يضع مسلماته موضع التساؤل على الدوام مهمـــا كانت غير متنازع عليها فى وقت من الاوقات . وكم من حقائق انهارت تحت سمعنا وبصرنا اليوم كم من افكار كان يعتنقها القرن الماضى بكل اصرار وأصبحت اليوم خزعبلات الرثاء .

كما ان معرفة التجارب العلمية فى دقائقهـــا وتطوراتها لا تتأتى فى العصر الحاضر ، الا لدائرة ضيقة من المتخصصين ، اما بالنسبة للعامة فان الذى يصل اليهم ويلمسونه فى حياتهم اليومية فهو نتائج تلك التجارب وآثارها فى نهاية الأمر . ونعنى بذلك على الاخص التجـــربة الذرية التى بدأت فى أوساط الرياضيين والعلمـــاء وانتهى بها الامر الى ان بثت فى قلوب البشر عامة احساسا مريرا بالخوف واليأس . هذا فضلا عن انه كلما تقدم العلم كلما زاد تعقدا ، وكلما بث فى نفس الانسان العادى الاحساس بانه قوة خارقة تتعداه وتسوده اى ان العلم قد اصبح بالنسبة له قدرا جديدا لا يقل هولا ومطالبة بالسجود له من القدر الافريقى ومن آلهة المجتمعات القديمة .

ومن الطبيعى تبعا لذلك ان تختلف صـــورة الانسان فى الفن الحديث عن صـــورته فى فنون العصور السابقة التى لم تكن قد عرفت بعد كل تلك الاخفاقات التى عرفها القرن العشرين ،وكانت لا تزال بقادرة ان تؤمن ايمانا مطلقا بالانســـان وامكاناته .

ولقد كانت الحياة الاجتماعية فى القرن العشرين أكثر ضغطا على الفرد باعتباره كذلك . وكثيرا ما يمضى الانسان مهمـــلا غير ملحوظ فى خضم الجموع الزاخرة من البشر ، ولهذا فليس بعجيب أن يتحول الانسان فى كثير من اللوحات المعاصرة الى مجرد نقطة الوان أو شكل مبهم ليس له من قيمة ذاتية . واذا تأملنا تماثيل الايطالى المعاصر البيرتو جياكوميتى (١٩٠١ ــ ١٩٦٦) لوجدنا الشكل الانسانى فيها مجرد قامة نحيلة فارعة الطول خشنة كما لو كانت قد ضـــغطت من كل جانب حتى اوشكت ان تنســحق ، وهى تمضى بخطى واســـعة كما لو كانت تريد ان تفلت من الفراغ الذى يحوطها ويطبق عليها . ونحو هذا الفراغ الجائر حتى فى اعمال جيـــاكوميتى التى تتألف من عدة شخوص جمع بينهـــا على ذات الارضية فتبدو فى سيرها كما لو كانت ماضية لتلتقى ببعضها بعضا ولكن لا يتم بينهـا لسبب خفى ، اى لقـــاء حقيقى ، انهم اناس منعزلون منطوون على انفسهم ويحوطهم الغموض ، يسيرون جنبا الى جنب، دون ان يتلاقى احدهم بالآخر أو يتعرف بمن حوله، رغم ما يتبينه المتفرج من أوجه شبه بينهم .

على ان الفرد المضغوط المنتقص من قدره لايلبث ان يهب متمردا فيحل محل تقديس الانســانية بصفة عامة تقديس الفرد فى حد ذاته فيظهر على المسرح الانسان المنطوى على نفسه المظلم اللامعقول الذى يصيخ السمع لنوازع هواجس نفســـه . ولهذا قيل ان الفن الحديث يعلى كثيرا صور العقل الباطن على صور العقل الواعى ، ويفسح المجـــال للتعبير عن المخاوف والنوازع المظلمة فى اعمـــاق الانسان ، وقد كانت التعبيرية ثم السيرياليـــة الخطوات العريضة فى هذا المجال .

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات القاتمة والمخاوف الدفينة الراسية فى الاعمـــاق بدعة من بدع الفن الحديث ومحال لم تتطرق اليه فرشاة فنان من قبل ولكن الواقع غير ذلك .فقد عرف الفن فىالقرن الوسيط الشـــياطين والمسوخ وقد شغلت كثير من لوحات الفـــلاندرى جيروم بوش ومن بعده مواطنه بيتر بروجيل (١٥٢٥ ــ ١٥٦٩) بتصوير الخوف والعذاب الذى سيلقاه الانسان فى الآخرة ، ثم هناك جويا « بمجموعته السوداء » التى تتألف من أربع عشرة قطعة يكاد يغلب عليها اللون الواحد . وكان جويا لا يريد أن يلهيك تعدد الالوان عن تتبع الموضوع ذاته ، وفضـــل ان يعبر بالوان التربة الداكنة عن تلك الاحلام المزعجة التى تقض مضجعه .

ومن ضمن « المجموعة السوداء » لوحة ضخمة بالغة الغرابة ومشحونة بالتوتر هى لوحة مؤتمر العرافات يوم السبت » وأروع ما فى اللوحة تلك

الوحدة التى تجمع بين عشرات الشخصيات الجالسة ، تلك الوحدة التى تركزت على الأخص فى نظرات العيون التى تلمع على الوجوه الشريرة كومضات برق خاطف فى سماء ملبدة بالغيوم القاتمة وتجد نفسك تتابع نظرات تلك العيون البراقة لتستقر فى النهاية على الثور الضخم بحدقة عينه اليمنى التى تلمع فى الظلام كعين ميت • وهو يرأس الاجتماع ويخاطب الجمع فى وقار وثقة العارف ببواطن الامور • ولكن أية معرفة يمكن ان يختزنها رأس ذلك الثور الاسود؟ اية معرفة تلك التى يمكن ان ينطق بها لسان وحش قاس شرير ؟ واية نصائح يمكن أن يوجهها الى تابعاته العرافات لينشر بها بين الناس السذج الذين يؤمنون بكل ما هو مغلف بالغموض والابهام والاسرار ؟

لقد كان المصور السيريالى المعاصر ماكس ارنيست « بغاباته البشرية » مثل جويا الذى استجمع شجاعته ودخل الى غابة اشد هولا من غابات الارض وأكثر تعقيدا • دخل الى غابة النفس البشرية الضارية حاملا فى يده فرشاته محدقا فى الارجاء المظلمة العطنة مقتنصا فى لوحاته الوحوش التى تزأر فى العروق والافاعى التى تلتف على الارواح والذئاب التى تعوى فى الصدور •

ان الفنان يعبر عما يحسه هو لا عما يكلف او يأمره آخر بأن يحس به ويعبر عنه • ولهذا فان محاولات بعض الاخلاقيين بوجوب تطهير الفن الحديث من هذه «الرؤى الشيطانية» هى محاولات مقضى عليها بالفشل ما لم يبدأ بتطهير الحقيقة وتزويد الفنان باحساس جديد للحياة • فمن السهل ان تمنع الفن عن الوجود ولكن ليس بممكن ان تجعله يحيا على الدوام فى الاكاذيب ووفقا لمنطق ليس منطقه هو •



كولوز اوتريك ــ مغنية

ولهذا ففى الفن الحديث احتجاج على الكذب والرياء • واذا كان يبسط أمام اعيننا الدمامة والقبح فى كثير من الاحيان ، فليس ذلك لانه انما يحب الدمامة والقبح لذاتها بل لانه يريد ان يحارب اولئك الذين يلغون فى النفاق والرياء ، وهو ما يدفع المصور الحديث الى تعبير صريح مباشر ، وفى بعض الاحيان خشن ووحش • وهو لم يشوه المشهد الواقعى لمجرد الرغبة فى الاثارة ولفت الانظار أو النيل من نبل الشكل الانسانى، بل انه انما يلجأ الى ذلك ليعبر ، مثل فان جوج (١٨٩٠ ــ ١٩٥٣) بقوة عن رآه وعذاباته •

قريبا ..

((أزمة العقل فى القرن العشرين))

عدد خاص من ((الفكر المعاصر))

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
تقدم
أحدث ما صدر من الكتب فى شتى مجالات العلوم

- تاريخ البشرية
  المجلد السادس • القرن العشرون
  التطور العلمى والثقافى
  اعداد اللجنة الدولية باشراف منظمة اليونسكو
  الترجمة والمراجعة : عثمان نويه ، د• راشد البراوى
  محمد على أبو دره

كتاب يؤرخ للتطور العلمى والثقافى فى العالم تأريخا تحدوه النظرة الموضوعية والعالمية ، تقدمه الهيئة بدءا بالمجلد السادس الذى يتناول القرن العشرون بالتحليل العميق الأحداثه الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية وألوان التعبير الفنى والتفكير العلمى لعديد من الشعوب والحضارات •

٤٧٨ صفحة ـ الثمن ٨٥ قرشا

* * *

- الشعر الجاهلى
  « دراسة نصية » بقلم : د• سيد حنفى حسنين

محاولة جديدة لدراسة الشعر الجاهلى ، مراحله واتجاهاته الفنية عبر قرنين من الزمان قبل ظهور الاسلام •

٢٦٤ صفحة ـ الثمن ٤٠ قرشا

* * *

- جماعة أبوللو
  وأثرها فى الشعر الحديث
  (الطبعة الثانية)
  تأليف : عبد العزيز الدسوقى

يعد هذا البحث من طليعة الأعمال التى ربطت فى منهجها بين تطور الشعر المعاصر فى مصر فيما بين الحربين وتطور الحياة العامة ، دون اغفال للدور الذى لعبته حركة البعث الأدبى والانسانى الذى ابتدأته بلادنا منذ الثروة العرابية •

٥٩٠ صفحة ـ الثمن ١٠٠ قرشا

* * *

- فلسطين •• اليكم الحقيقة
  (الجزء الأول)

  تأليف : ج• م• ن• جفريز
  ترجمة : أحمد خليل الحاج
  مراجعة : د• محمد أنيس

وثيقة نادرة كتبت بقلم أحد الصحفيين البريطانيين ، أتاح له عمله ان يحصل على الأدلة الدامغة لأبشع جريمة ارتكبت فى العصر الحديث •

٣١٤ صفحة ـ الثمن ٥٠ قرشا

- نهضة أفريقيا

تأليف : محمد عبد العزيز اسحق
تقديم : عبد الملك عوده

مجموعة من الكتابات والمقالات لرجل عشق أفريقيا ، وهى كتابات تعبر عن القضايا العامة والأحداث والتطورات التى عرفتها حياة افريقيا الطويلة منـــذ عصورها الأولى حتى ايامنا المعاصرة .

٢٧٠ صفحة ــ الثمن ٤٥ قرشا

* * *

- أغنيات المنفى

مختارات من شعر ناظم حكمت
ترجمة : محمد البخارى
مراجعة : د. حسين مجيب المصرى

باقة من شعر ناظم حكمت توجز فى كلمات عذبة خلاصة تجارب الانسان ومعاناته

١٨٠ صفحة ــ الثمن ٢٥ قرشا

* * *

- عناق الأزرق والأخضر

بقلم : منير عامر

رواية تسجيلية عن حياة الفنان الكبير سيف وانلى

٢١٦ صفحة ــ الثمن ٢٥ قرشا

* * *

- بحيرة المســـاء

مجموعة قصصية بقلم : ابراهيم أصلان

١٥٢ صفحة ــ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

- صيـــاد الوهم

شــعر : كمال عمار

٨٦ صفحـــة ــ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر اخيرا :

- ولا العفاريت الزرق

تاليف : على سـالم

المسرحية الفائزة بالجائزة الأولى فى مسابقة المسرح الكوميدى عام ١٩٦٥

١١٤ صفحة ــ الثمن ١٠ قروش

* * *

ومن سلسلة « كتابات جديدة » صدر :

- كلاب القرية

مجموعة قصص سودانية بقلم : أبو بكر خالد
١٧٦ صفحة ـ الثمن ٣٠ قرشا

- ولا فى الحواديت

مجموعة قصص مصرية بقلم عبد الفتاح رزق
١٥٦ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

- أصدقائى البشر

قصص قصيرة .. تأليف : يحيى أحمد
١٣٨ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اللعب خارج الحلبة

قصة طويلة تأليف : خيرى شلبى
١١٠ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

ومن سلسلة « العلم للجميع » صدر :

- النوم . التنويم . الأحلام

تأليف : ل. روخلين
ترجمة : شوقى جلال . مراجعة : د. أحمد عكاشه
تفسير علمى فسيولوجى لظاهرة النوم والتنويم والأحلام اعتمادا على نظريات وتجارب بافلوف وتلاميذه ..
١٠٠ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

- جسمك وأسرار حياتك

تأليف : فوزى الشتوى
بحث عن الحقائق والنظريات العلمية الحديثة عن جسم الانسان وأسرار الحياة ، تقدم فى اطار علمى مبسط .
١٦٢ صفحة ـ الثمن ٣٠ قرشا

* * *

ومن سلسلة « تراثنا » صدر الجزء الثانى من كتاب

- مختصر فى تفسير الامام الطبرى

لأبى يحيى محمد بن صادح التجيبى
تحقيق : محمد حسن أبو العزم
راجعه : د. جوده هلال
٦١٨ صفحة ـ الثمن ١٤٠ قرشا

الكاتب

مجلة المثقفين العرب

رئيس التحرير : أحمد عباس صالح

تصدر أول كل شهر

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب

رئيس التحرير : د. فؤاد زكريا

تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكتاب العربي

أول مجلة ببليوجرافية فى العالم العربي

رئيس التحرير : أحمد عيسى

تصدر كل ثلاثة شهور

المجلة

للثقافة الأدبية الرفيعة

رئيس التحرير : د. عبد القادر القط

تصدر يوم ٥ من كل شهر

تراث الإنسانية

تتناول بالعرض والتحليل الكتب التى أثرت فى الحضارة الإنسانية فى الماضى والحاضر

المشرف على التحرير : د. أحمد أبو زيد

تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية

رئيس التحرير : د. عبد الحميد يونس

تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون

للسينما والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية

رئيس التحرير : د. سهير القلماوى

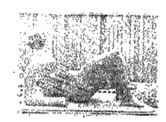
تصدر كل ثلاثة شهور

ثمن المجلة ١٠ قروش

لوحات الغلاف ـ

للفنان العالمى هنرى مور





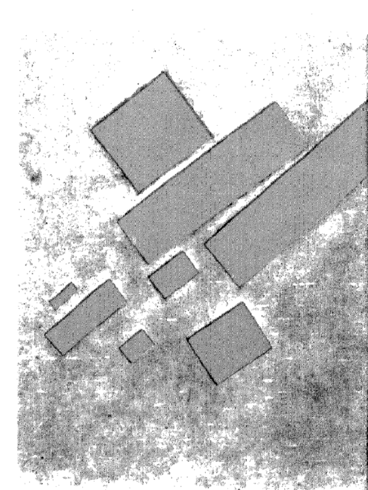
اعتذار ..

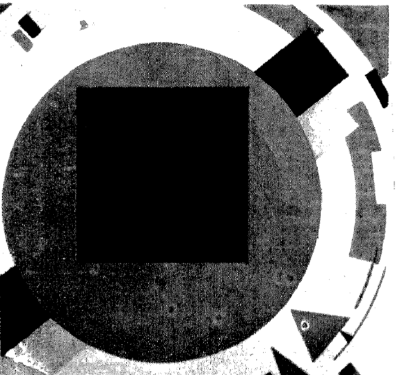
سقط سهوا اسم الاستاذ الدكتور ((هورست ناليفسكى)) استاذ الأدب الألمانى بجامعة القاهرة وصاحب المحاضرة التى عرضها الدكتور عبد الغفار مكاوى عن ((هينريش مان)) فى العدد الماضى ـ مايو ـ من الفكر المعاصر . والمجلة تأسف لهذا السهو وتعتذر للقراء وله .

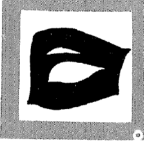
رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠ / ١٩٧١


الفكر المعاصر
العدد ٧٧ - يوليو ١٩٧١


PRAMPOLINI







مجلة
الفكر المعاصر



تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
٤ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة
٩٠١١٩٧٠/٩٠١٢٩٩/٩٠٦٦٤٨

رئيس مجلس الإدارة
د. سهير القلماوي

العدد
السابع والسبعون
يوليو ١٩٧١

فى هذا العدد

الموضوع	الكاتب	الصفحة
● حديث عن الشباب والثقافة	د . فؤاد زكريا	٢
● مؤتمر المستشرقين فى دور انعقاده الثامن والعشرين	د . ابراهيم مدكور	٩
● جورج لوكاتش وعصره	لطفى فطيم	١٣
● محاولة للاقتراب من فكر لوكاتش	أمير اسكندر	٢٢
● جورج لوكاتش الماركسى .. كناقد أدبى	بقلم : أ . ج . ليهمان ترجمة : سمير كرم	٣١
من أبحاث المؤتمر الاول لعلم النفس :		
دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعى فى مصر	د . صلاح مخيمر	٤١
التطور الاجتماعى وآثاره النفسية فى مصر	د . فرج أحمد فرج	٤٨
● حول ترجمة مصطلحات العلوم الاجتماعية	د . عزت حجازى	٥٧
● المتناقضات الأخلاقية لعلم الاجتماع الغربى	بقلم : ن . ناوموفا ترجمة : عبد السلام رضوان	٦٣
● حديث هام عن الثقافة المصرية	عرض وتحليل : فريده أحمد	٧١
● حصان ايفان وجزيرة الجنون الذهبية	محمد جاد	٨٣
● « حى بن يقظان » لابن طفيل وصلته بالتراث الفكرى والفنى	د . أنس داود	٩٠
● قضايا يطرحها ميثاق الصحفيين	كمال رستم	٩٦
● ندوة القراء		١٠١

رئيس التحرير
د. فؤاد زكريا

سكرتير التحرير
سعد عبد العزيز

المشرف الفنى
السيد عزمى

مستشارو التحرير
د. أسامه الخولى
أنيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزى منصور

حديث عن الشباب والثقافة

د· فــؤاد زكــريا

كان الحافز لى الى كتابة هذا المقال موضوعا كتبته فتاة فرنسية فى السابعة عشرة من عمرها ، لا تزال طالبة بالمرحلة الثانوية · فقد دأبت مجلة « الفيجارو الادبية » على نشر أفضل موضوعات الانشاء (أو التعبير) التى يكتبها طلبة البكالوريا الفرنسية (الثانوية العامة) · وكان العدد الذى وقع فى يدى من هذه المجلة يضم ثلاثة موضوعات لطلاب يمتحنون فى مجموعات مختلفة : كان الموضوع الاول بعنوان : ((هل يمكن أن نقبل بلا تحفظ الرأى القائل أن العمل مصدر الثروة ؟)) والثانى : ((هل يكفى أن يكون لدى المرء منهج لكى يجرى بحثا علميا ؟)) والثالث : ((هل نحن أدوات فى يد التاريخ أم نحن صانعوه ؟)) ·

ولقد كان النضج والتعمق الذى عالج به شبان فى مرحلة المراهقة موضوعات معقدة كهذه أمرا يدعو الى الدهشة حقا · فقد كانت كتاباتهم على مستوى المفكرين الكبار ، بحيث يستحيل أن يبدى المرء نحوهم اعجابا نسبيا ، يأخذ فيه أعمارهم الصغيرة بعين الاعتبار ، ويعدهم متفوقين بالقياس الى الشباب فى مثل سنهم ، بل ان المرء لا يملك الا أن يعجب بعمق الثقافة ودقة التفكير والتخيل ناسيا تماما أنه ازاء مراهقين صغار ·

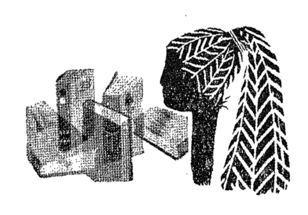
***

وسيجد القارىء فى الجزء الأخير من هذا المقال ترجمة كاملة لثالث هذه الموضوعات ، أقدمها مهداة الى شبابنا الذين نضع أملنا فى المستقبل بين أيديهم · ولكننى لا أود أن أعرض عليهم هذه الترجمة الا بعد أن أقف معهم ، ومع كل من تهمه قضايا الفكر والثقافة والشباب فى بلادنا ، لنناقش بهدوء بعض المشكلات التى أثارتها فى ذهنى قراءة هذه الموضوعات ·

***

لقد دأب جيل الكبار فى بلادنا على اتهام الشباب بالتقصير فى التزود بالعلم والثقافة ، وربما كان قدر كبير من هذا الاتهام راجعا الى رغبة الكبار فى تمجيد جيلهم والاشادة بفضله ، لا بدافع الاستعلاء فحسب ، بل بدافع التشبث بالماضى الذى يعنى بالنسبة اليهم أكثر مما يعنى الحاضر ، ورغبة فى الدفاع عن النفس والتمسك بأهداب الزمن الذى ينقضى رغما عنهم ، ولا يكف عن الافلات من قبضة يدهم ·

وأنا من المؤمنين بأن الشباب فى كل بلد هو على ما يريده الكبار أن يكون · انهم أبناء جيل الكبار ، والآباء — فى معظم الاحيان — هم المسئولون عما يلحق بأبنائهم · وكما أن من الامور المثيرة للسخرية أن يعيب الأب على طفله الصغير ، الذى لم تتح له بعد فرصة الاندماج فى أى عالم سوى عالم أسرته المباشرة ، تفوهه



بألفاظ غير لائقة ، أو اكتساب عادات سلوكية قبيحة ، لأن هذه العادات وتلك الالفـــاظ لم تستمد ، في واقع الامر ، الا من الأباء أنفسهم ، فكذلك يكون من قبيل الظلم والعجز عن فهم الامور أن يعيب الجيل الاقدم على الجيل الاحدث أمورا لا يمكن أن يكون الجيل الاحدث قد اختارها لنفسه ، بل لابد أنه تلقاها على هذا النحو ممن في يدهم مقاليد أموره ٠

فقبل أن نصدر أى حكم على موقف الشـــــباب من العلم ومن الثقافة الجادة ، ينبغى علينا ـ نحن الكبار ـ أن نسائل أنفسنا : هل وفرنا لأبنائنا الجو الذى يكفل اقبالهم على المعرفة وسعيهم الى توســـــيع آفاق عقولهم ؟ هل أنشــأنا لهم المدارس الكافية ؟ هل قدمنا اليهم برامج تعليمية تساعد على اثارة حب العلم فى النفوس ؟ هل عهدنا بهذه البرامج الى معلمين أكفـــــاء يفهمون التعليم على أنه زيادة قدرة العقول على فهم الامور، لا حشوها بمعلومات فجة ؟ هل زودنا مدارسهم بمكتبات كافيـــــة ، ونمينــــــا فيهم حب القراءة والاطلاع ؟ هل استطعنا أن نفصل بين الرغبة فى التعلم والرغبة فى التخلص من ذلك الشـــــبح المخيف ، شبح الامتحان ؟ هل تقوم وسائل الاعلام لدينا بدورها فى نشر الثقافة وتشجيع الاجيال الجديدة على أخذ أمور حياتها مأخذ الجد ؟ وربما كان الأهم ذلك كله : هل استطعنا ـ نحن الكبار ـ أن نخلص أنفسنا من السطحية والجرى وراء المصالح ، وأن نضرب لأبنائنــــا مثلا صالحا فى احترام العلم والثقافة ؟ ٠

تلك بعض الاسئلة التى لابد أن تؤدى الاجابة عنها الى تذكير كل من يوجه الاتهام الى الشباب بكلمة المسيح : من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر ! فنحن فى واقع الامر ندين أنفسنا كلما اتهمنا شبابنا بالتقصير فى طلب العلم والثقافة ٠ ولن يكون لمثل هذا الاتهـام أساس الا لو كان جيل الكبار قد أدى بالفعل واجبه كاملا نحـو الجيل الذى سيحمل الامانة من بعده ٠

على أننى لا أملك ـ برغم كل هذه العوامل ـ الا أن أقرر بعض الحقائق ، وأعقد بعض المقارنات، يدفعنى الى ذلك اعتبـــاران : أولهمـــا أن فى استطاعة المرء أن يقوم بمهمة التشخيص ، ويعدد العيـــوب وينبه اليهــــا ، دون أن تقترن بذلك التشخيص ادانة أو يترتب عليه لوم للشـباب أنفسهم ٠ فمع الاعتراف الكامل بمســــئولية المجتمع ككل ، تحت قيادة جيــــل الكبار ، عن جوانب النقص التى يعانى منها الشباب ، ينبغى التنبيه بكل قوة الى هذه الجوانب ، وتبديد ذلك الوهم الكبير الذى يجعلنا ميالين دائما الى تصوير أمورنا كما لو كانت على خير مايرام ٠

أما السبب الثانى ، والأهم ، فهو أن ، من وراء كل حتمية فى المجال الانسانى ، قدرا معينا من التلقائية والاستقلال عن التحديد الدقيق ٠ وحين نطبق هذا الحكم على مجال الشباب ، نجد أن لدى الشباب ـ من الوجهة النظرية ـ القدرة على التحرر من القيود التى فرضتها عليهم أخطاء الكبار ، أو على تجاوز الوضع الذى وجدوا أنفسهم فيه ، وذلك فى حدود معينة على الأقل ٠ هـذا

القدر من التلقائية هو الذى يتحقق به التقدم ، وهو الذى يجعل كل جيل يضيف جديدا الى الجيل الذى سبقه بالرغم من تحكم هذا الجيل السابق فى مصيره • وباسم هذه التلقائية ينبغى أن يتحمل الشباب نصيبهم من المسئولية عن تكوين أنفسهم ، مع اعترافنا الكامل بأن الكبار لم يتحملوا القدر الخاص بهم من هذه المسئولية تحملا كاملا •

ولقد كان الشباب أنفسهم هم الذين طالبوا بهذه المسئولية ، واعترفوا بوجود هذا القدر من التلقائية فى سلوكهم ، حين أكدوا — فى مجتمعات كثيرة — أن الكبار لم يعودوا يصلحون لادارة دفة هذا العالم الذى يسير على حافة الهاوية ، وحين فرضوا — بتصرفاتهم العملية — مفهوم **((الفجوة بين الأجيال))** على باحثى العلوم الاجتماعية ، وجعلوا منه اطارا أساسيا تفهم من خلاله العلاقة بين جيل الشباب وجيل الكبار فى العالم المعاصر• هذه **((الفجوة))** ان دلت على شىء فانما تدل على أن الجيل الجديد يشعر بقدر متزايد من الاستقلال عن الجيل القديم ، ولا يقبل أن يعتبر نفسه مجرد « ضحية » لأخطاء الجيل السابق ، أى أنه لايقبل الاعتراف بالحتمية التى يتحكم بموجبها القديم فى الجديد ، ويؤكد أن لديه قدرة — تتزايد جيلا بعد جيل — على أن يشكل حياته بنفسه ، ويأخذ مقاليد أموره بين يديه ، على الرغم من أن الكبار هم الذين يتخذون القرارات الحاسمة المتعلقة به ، وهم الذين يملكون سلطة تنفيذها •

فى ضوء هذه التلقائية وهذه المسئولية التى هى مطلب أساسى للشباب أنفسهم ، يحق لنا أن نحاسب شبابنا على ما يبذلون من جهود فى الميدان الثقافى ونحن آمنون من أن يوجه الينا ذلك الاعتراض الصارخ :

((وما ذنبنا نحن اذا كنتم أنتم ، أيها الكبار ، المتحكمين فى مصائرنا ؟))

***

لعل أوضح مظاهر ثقافة الشباب فى أيامنا هذه ، تلك الظاهرة التى أحب أن أطلق عليها اسم **((العطاء قبل الأخذ))** • وانا لنعلم جميعا أن هذه صفة محمودة فى مجال العلاقات الانسانية ، لا سيما وأنها هى بعينها شيمة كل من يتصف بالكرم والسخاء • ولكن مثل هذا الكرم ينقلب الى شىء مذموم فى الميدان الثقافى ، اذ أنه يعنى أن يقدم الانسان الى الآخرين زادا ثقافيا فى الوقت الذى يكون فيه هو ذاته مازال محتاجا أشد الاحتياج الى مثل هذا الزاد •

وفى اعتقادى أن من له صلة بميدان النشر — سواء أكان ذلك نشر الكتب أم المقالات — هو أقدر الناس على أن يلمس هذه الصفة فى الاجيال الجديدة من المثقفين • ففى حالات عديدة — ولا أقول فى كل الحالات بالطبع — يجد المرء لدى هذه الأجيال ميلا طاغيا الى التعجل بتقديم انتاج هو أبعد ما يكون عن النضج • ولا مفر عندئذ من أن تترتب على هذا التعجل الشديد آفات كل منها أخطر وأفدح من الاخرى •

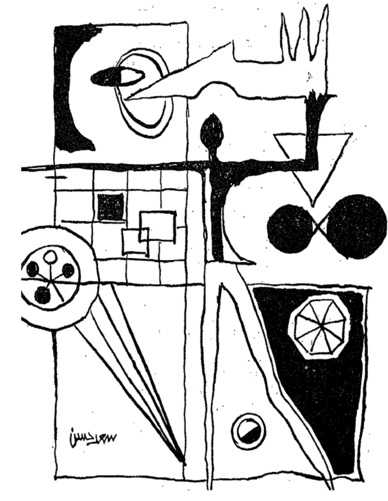
فهناك فئة كاملة من المثقفين تكاد صلتها الوحيدة بالثقافة العالمية تقتصر على قراءة تلك الترجمات الشوهاء المبتورة المختلة التى يغرق بها الأسواق ناشرون لا يعبأون فى عملهم بشىء سوى الربح ، والربح وحده ، فى عواصم عربية معروفة • وكثير من أفراد هذه الفئة يتسابقون الى النشر وهم لا يملكون من حطام الدنيا الا فتات من المعلومات صيغت بأسلوب عجيب كاد أن يصبح ، فى أيامنا هذه ، لغة قائمة بذاتها، لها مصطلحاتها وتركيباتها وتعبيراتها المحفوظة المتداولة • **وهكذا لم يعد من المستغرب فى أيامنا هذه أن تجد كاتبا يتحدث عن شيكسبير وهو لم يقرأ له عملا واحدا قراءة كاملة فى لغته الاصلية ، أو تجد مجموعات من المثقفين يعالجون كل مشكلات العالم من وجهة نظر ماركسية وهم لم يقرأوا فى حياتهم نصا واحدا لماركس بلغة أجنبية ترجمت اليها أعماله ترجمة علمية أمينة • أما هيجل وسارتر ، فالكل يتكلم عنهما ، بل ويكتب عنهما، ولكن من قرأ لهما نصوصا أصلية لا يعدون على الاصابع • وهكذا أصبح من الشائع فى الجو الثقافى أن يتكلم الناس بجرأة شديدة عن أهم الشخصيات وأخطر المشكلات دون أن يكون لديهم أى المام بها الا عن طريق مصادر الدرجة الثالثة التى أصبحت — بفضل الاسلوب المشوه والفهم المبتور — ثالثة مخفضة • والأخطر من ذلك أن أحدا لم يعد يرى فى ذلك امرا مستغربا، بل أصبح شيئا مقبولا يكاد يرقى الى مرتبة المسلمات •**

ومن الطبيعي أن تؤدي سطحية الثقافة من ناحيه ،والرغبة الملحة في النشر من ناحيـه أخرى ، الى انتشار صفات مذمومه كان المفروض أن يترفع عنها الشباب وهم في مرحلة المثاليات والمبادىء الرفيعة • فأمثلة الاقتباس المفرط غير المشروع من أعمال الغير ، مألوفة وشائعة • وأمثلة التحزب والتكتل وتبادل المصالح أصبحت لا تقل انتشارا في عالم الشباب عنها في عالم الكبار • ووجه الخطورة في هذا أن الكبار الذين تشيع بينهم هذه الآفات بدأ الكثير منهم حياته بداية تتسم بقدر غير قليل من التمسك بالمبادىء ، ثم انزلقوا تدريجيا ، وبفعل ظروف معقدة ، حتى وصلوا الى ما هم عليه • **أما اذا كانت نقطة البداية عند الشاب الناشىء هي ذاتها نقطة النهاية عند الشيخ اليائس المستسلم ، فعندئذ يحق للمرء أن ينظر الى المستقبل نظرة قاتمة •**

ولكن ، مادمت قد أخذت على عاتقي أن أقوم بمهمة التشخيص ، فلابد لي من أحاول البحث عن أسباب لهذه الظواهر التي قد يميل البعض ــ ممن يفتقرون الى الاسلوب العلمي في التفكير ــ الى النظر اليها على أنها نتيجة انحلال أخلاقي عام أو انصراف عن التمسك بأهداب الفضيلة ، الخ • ولكي تكون هذه الاسباب مقنعه فلابد أن تكون موضوعية قدر الامكان •

أول هذهالاسباب ، في رأيي ، زيادة الطلب على العرض في ميدان الثقافة • فقد أتيحت لأبناء هذا الجيل فرص ، في ميدان الثقافة ، تزيد بكثير عن تلك التي كانت متاحة لكل الاجيال السابقة • فهناك الى جانب الصحافة ، حاجة متزايدة الى الانتاج الثقافي في ميدان التأليف بكافة أنواعه ، وفي ميدان الترجمه وفي المجلات المتخصصة ، نتيجة لاتساع قاعدة القراء وظهور جمهور جديد يحتاج الى انتاج ثقافي لا ينقطع • وقد أتاحت الاذاعة والتليفزيون فرصا جديدة أمام المثقفين ، اذ أن ساعات ارسال المواد الثقافية ــ **وان كانت من حيث النسبة العامة لازالت قليلة بالقياس الى مواد الترفيه غير الثقافي ــ** قد زادت زيادة كبيرة ، وهي تمثل طلبا يوميا ملحا يحتاج الى انتاج دائم • **كل هذه المجالات الجديدة أدت الى ظهور تلك الفصيلة الجديدة من المثقفين ــ أولئك الذين يضعون في حقيبتهم شتى أنواع المنتجات الثقافية الرائجة ، من مقالات مثيرة الى أحاديث خاطفة الى ندوات جذابة ، الخ ، ويدورون بها من جريدة الى استوديو الى مؤسسه للنشر ، يعرضون عليها آخر عينات بضاعتهم المرغوبة المطلوبة ، ولا يفوتهم أن يلمحوا ، من حين لآخر ، الى ما يمكنهم أداؤه للآخرين من خدمات مماثلة لو قبلوا شراء شيء مما تحمله الحقيبة •**

ويرتبط بذلك ارتباطا وثيقا ظاهرة مقابلة نشهدها جميعا في عالم الكبار ، ولا يكاد المرء يعرف لها تعليلا ، وأعني بها **« قصر العمر الثقافي »** • ذلك لأن المثقفين الذين تجاوزوا مرحلة الشباب لا يدوم اهتمامهم بالانتاج الثقافي الا أمدا قصيرا • وفي كثير من الحالات تنقطع الانفاس وينضب المعين بمجرد بلوغ منصب مرموق ــ علميا كان أو اداريا ــ ويعيش المثقف الكبير (سنا) على ذكرى فترة ماضية في حياته ، كان فيها انسانا جادا ينتظر له الجميع مستقبلا باهرا ، ويظل يرتزق بفضل هذه الشهرة طوال حياته • مثل هذا الانسحاب المبكر من ميدان العمل الثقافي الجاد يخلق فراغا لابد أن يشغله أناس لم يبلغوا بعد مرحلة النضج العقلي الكافي ، ويفتح الباب على مصراعيه أمام المتعجلين الذين يقدمون الى الناس ثمار انتاجهم وهي لم تزل فجه •



وأخيرا ، فربما كانت القدوة السيئة من أقوى أسباب هذا الاندفاع المحموم الى تقديم ثقافه تفتقر الى النضج • ذلك لأن الشباب يجدون في المجتمع ، من ان لآخر ، نماذج صارخة لاناس تمكنوا ، بأساليب متباينة لا تشترك الا في شيء واحد ، هو أنها لا تتصل من قريب أو بعيد بعلمهم أو ثقافتهم ، من احراز نجاح صاروخي في دويه وفي سرعته • **ولا مفر من أن يؤدى تأثر الشباب بهذه النماذج الى أن يرسخ في أذهانهم الاعتقاد بأن التعمق والجدية هما أسوأ وأبطأ وسائل النجاح ، ومن ثم فانهم يؤثرون العدل على اكتساب شهرة سطحية أو مسطحة ، ويندربون في الوقت ذاته على ممارسه الاساليب الاخرى التي يرون بأعينهم أنها حققت لغيرهم ابهر النجاح •**

والنتيجة ، بعد هذا كله ، هو أن نموذج الشاب الرزين ، الذي يعكف على أخذ الثقافة قبل ان يفكر في اعطائها ، والذي يزيد من تعميق فكره قبل أن يخطر بباله نشر شيء من انتاجه على الناس ، والذي يفضل أن يظل مجهولا بدلا من أن يحرز بين الناس شهرة كاذبة ـ هذا النموذج كاد أن يختفي اختفاء تاما ، وكاد أصحابه ان يصبحوا ، بين الشباب ، نوعا أوشك على الانقراض •

***

ان أي مجتمع لا يستطيع أن يأمل في مستقبل مزدهر الا اذا كانت أجياله الشابة تؤدى رسالتها كاملة في التزود بالثقافة قبل أن تفكر في تزويد الآخرين بها • واذا كنت في بعض أجزاء هذا المقال قد وصفت شبابنا بعبارات ربما بدت في نظر البعض قاسية ، فما ذلك الا لأني آمل فيهم الكثير • ومع اعترافي الكامل بمسئوليه الكبار عن كثير من مظاهر القصور في حياة الشباب الثقافية ، فاني أومن بأن لدى الشباب قدرة على تخطى العقبات التي وضعها الكبار ـ مختارين أو مرغمين ـ في طريقهم • بل انني لأومن بأن استغلال الشباب لقدرتهم هذه لن يتيح لهم مراجعة نظرتهم الى الثقافة فحسب ، بل سيمكنهم من أن يفرضوا ارادتهم ـ في حدود مطالبهم المشروعة ـ على الكبار أيضا • فلو اجتمعت كلمة الشباب على طلب أي نوع من الثقافة الجادة ، فما أظن أن الكبار سيملكون عندئذ أن يرفضوا لهم مثل هذ الطلب • ولو اجتمعت كلمة الشباب على رفض التزييف الذى يقدم اليهم في رداء زاه براق ـ كالترفيه الكاذب الذى يغويهم ويشغلهم عما هو جاد من الامور ، في وقت هم فيه أحوج ما يكونون الى التفكير الموضوعي المركز ، وأعنى به عروض كرة القدم التي يبدو أنها ستطل برأسها من جديد ـ أقول انه لو اجتمعت كلمة الشباب على رفض مثل هذا الاغراء المزيف لما جرؤ الكبار على فرضها عليهم •

ان موضوعا قصيرا كتبته فتاة فرنسية في السابعة عشرة من عمرها ، قد أثار في ذهني خواطر لا حصر لها عن موقف شبابنا من الثقافة • وأنا لا أزعم على الاطلاق أن المقارنة جائزة أو مشروعة بين حالة واحدة كهذه ، قد تكون استثنائية تماما ، وبين أحوال الجموع الكبيرة من شباب بلد لا يزال يعاني كثيرا من مظاهر التخلف • ولكن تقديم النماذج الصالحه أمر مفيد على الدوام •

وأحسب أن هذا النموذج كفيل باقناع شبابنا بان صورة الشاب الاوروبي ليست صورة الشعر المتهدل والملابس الغريبة والعادات المتحدية للعرف الاخلاقي فحسب ، بل هي أيضا ، ومن وراء هذا كله ، بل قبل هذا كله ، صورة الجدية في طلب العلم والتعمق في تحليل المجتمع الذى يعيش فيه الانسان • وهو ايضا كفيل باقناع فتياتنا بأن المرأة ، حتى في بلاد الاناقة والتألق والمساحيق المبتكرة والحب المتحرر من القيود ـ تستطيع أن تكون ، الى جانب هذا كله ، انسانة مثقفة واعية بما يجرى حولها في العالم ، وبدور الانسان في صنع التاريخ •

***

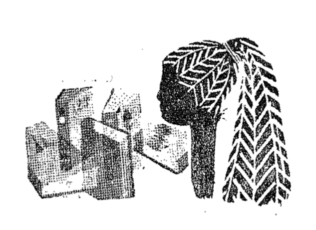
هل نحن أدوات في يد التاريخ ، أم نحن صانعوه ؟

كاتبة الموضوع : تيريز بريزاك

السن : ١٧ سنة • المدرسة : ليسيه فنلون •

لو نظرنا الى أنفسنا على أننا « **أدوات في يد التاريخ** » لكان معنى ذلك أننا نجعل من التاريخ فكرة ، وتجريدا مستقلا عن تحققه ، وبالتالى

شيئا لا يمكن التأثير فيه ، أى أننا اما نجعل منه تسلسلا من الحتميات التى تماثل فى ثباتها قوانين الجاذبية الكونية ، واما نجعل منه ، على عكس ذلك ، تعاقبا لمصادفات ليس للانسان أى سلطان عليها • وفى هذا اغفال لحقيقة لا شك فيها، **وهى أن التاريخ لا يوجد الا لأن هناك بشرا يصنعونه ويفكرون فيه •**



ان من الواضح أن علم التاريخ علم انسانى ، ولكنه مادام علما ، فلابد أيضا أن تكون هناك روابط سببية ، وقوانين عامة ، فى المسار التاريخى • وعلى ذلك فليس التاريخ مجرد تراكم سطحى « **لمصائر عظيمة** » ، أو لأفعال فردية : أى أن القول بأن الانسان صانع التاريخ لا يقدم تفسيرا واضحا للمسار الكلى للتاريخ • فمن الواجب اذن ايضاح الدور الحقيقى للبشر بالنسبة الى التاريخ ومعرفة ما اذا كنا نحن الذين نصنع التاريخ ، أم أنه هو الذى يحركنا •

ان التاريخ هو عملية تغيير الطبيعة والمجتمع عن طريق فاعلية البشر • ففى كل لحظة اذن يكون التاريخ ناتجا عن ملايين الافعال الفردية التى توجد لها أسباب ولها غايات متباينه، بل متناقضه فى كثير من الاحيان ، ومن ثم فهى أفعال يستحيل التعرف عليها فى محصلتها النهائية ، مع أن هذه المحصلة لم تتكون الا منها • **ولكن اذا كان السبب الرئيسى لكل هذه الافعال هو الصراع من اجل الحياة ،ضد القوى المعادية فى الطبيعة ، أو الصراع من أجل مصالح فردية متباينة ، فمن الواضح أن لها أساسا مشتركا ، يتمثل فى حالة الثروات المتراكمة ، وحالة الاساليب التكنيكية والمعارف فى عصر معين ، وفى الظروف السياسية والثقافية ، والصراعات والعادات الموروثة من العصور الماضية** • ذلك لأنه اذا كانت هذه العوامل كلها نتاجا للانسان ، فانها مع ذلك توجد خارجه ،ووجود هذه العوامل الموضوعية جميعها يتحكم فى مسار التاريخ فى أية لحظة بعينها •

وصحيح أن مجموع هذه الشروط هو نتاج لتراكم عمل البشر ولتفاعلهم بعضهم مع البعض ، غير أن الروابط التى تربطها بأسبابها ، وتربطها بعضها ببعض ، لما كانت أعقد من أن تظل روابط واعية ، فانها تصبح بالفعل معرضة للتجاهل والاغفال • وهكذا لا يكون التاريخ حصيلة الفعل الواعى للبشر ، بل حصيلة الحالة الموضوعيه للعالم الذى يمارس البشر فعلهم عليه • ذلك لأنه لا يوجد أى اصرار واع يتدخل فى **محصلة** هذه الافعال الفردية ، **التى هى أصل كل تغيير** أولى • وهكذا يبدو للبشر أن مسار تاريخهم الخاص غريب عنهم ، لأن الناس يكونون بالفعل عاجزين ، على المستوى الفردى ، أمام التاريخ ، ان لم يرتكزوا على تلك الحقيقة الواقعيه التى تتحكم فيهم بقدر ما تكون قد اكتسبت وجودا مستقلا وديناميه مستقلة (« من المستحيل اعادة عجلة التاريخ الى الوراء » ، **من المستحيل العودة** الى العصور الوسطى) •

وعلى ذلك فان الناس يبدون كما لو كانوا أدوات فى يد التاريخ ، ولكنهم يبدون أيضا كما لو كانوا صانعيه : اعنى صانعين غير واعين عندما يكون فعلهم مقتصرا على المساهمة الفرديه فى الحياة الاجتماعية (كالعمل، والقراءة ، والدراسة ، والانتخاب) ، أو صانعين واعين ، على ما يبدو ، حين يكون الامر متعلقا بأفراد يقومون بدور « تاريخى » (نابليون أو هتلر) ، ولكنهم فى الواقع يكونون عندئذ أيضا معتمدين على التاريخ « الموضوعى » ، ماداموا لا يكونون ، فى أيه لحظة بعينها ، سادة للتاريخ ومتحكمين فيه الا لأن الناس لا يمكنهم أن يستعيدو السيطرة على التاريخ بصورة واعية ، ولا يظلون سادة له الا بقدر ما يمتثل الناس لرغبات الجماعات المسيطرة فى تلك اللحظة • وهذه الجماعات لا تكون هى ذاتها مسيطرة الا لأسباب مادية تبدو فى الظاهر عشوائية •

ولكن اذا كان التاريخ غريبا بالنسبة الى الفاعل الرئيسى ، فمرد ذلك الى أن الانسانية ليست كلا متجانسا متماسكا . فمن الجلى أننا لا نستطيع أن نصبح صانعين للتاريخ الا عن طريق الفهم الفعلى العلمى للمسار الموضوعى ، وعن طريق أخذنا لهذا المسار على عاتقنا ، واستيعابه فى داخلنا ، أى عن طريق فهم الواقع فهما شاملا . فليس من الممكن التأثير فى كل معقد ومتناقض الا عن طريق معرفة عناصره الرئيسية. ولنلاحظ أننا عندما نتحدث عن الانسان بوصفه صانع التاريخ ، فلابد أن يكون حديثنا منصبا على مجموع البشر ، لا على جماعة فوضت اليها البشرية أمرها على نحو ما . وعلى ذلك فمن المستحيل أن يحدث ذلك الا عن طريق التأثير المباشر فى التاريخ ، أى عن طريق معرفة قوانينه القوانين . والواقع أن تلك العصور التى صنع فيها الانسان تاريخه ، كعصر ثورة ١٧٨٩ (الثورة الفرنسية) ، تتميز بالتوافق بين اتجاهات المسار التاريخى (أى نمو الطبقه البورجوازية وتداعى السلطة الملكية) وبين وعى الناس . أما حين لا يوجد هذا التوافق من تلقاء ذاته ، فمن المستحيل خلقه الا عن طريق الفهم العام ومعرفة هذه القوانين عن وعى .

ان من الواضح أن ما يؤدى الى وجود فجوة بين أفعال البشر والتاريخ هو الاختلاف والتناقض بين مصالح القائمين بهذه الافعال والواقع أن من المستحيل أن يأخذ المجتمع على عاتقه ، عن وعى ، مهمة تنظيم تاريخه اذا كان هذا المجتمع قائما على الصراع الفردى من أجل العيش . وعلى ذلك فلا يمكن التأثير فى التاريخ الا بتوحيد المصالح الأساسية ككل (وهو التوحيد الذى قامت به ، مثلا ، الثورة الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ضد السلطة الملكية) . وهذا التوحيد لا يتأتى الا بالعمل فى نفس اتجاه المسار غير الواعى : فلا يمكن التأثير فى التاريخ الا بمعرفة قوانينه ، ولا يمكن الانتفاع من هذه القوانين الا باتباعها (وهكذا فان قيام شعوب كالشعب الجزائرى بأخذ مستقبلها الاقتصادى فى قبضة يدها ، يعد تحقيقا واعيا ومنظما لمهمة التصنيع ، التى تمت بصورة طبيعية أو تلقائيه فى البلاد الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر) .

ان التاريخ لا يوجد خارج البشر ورغما عنهم الا لأن ما يطلق عليه اسم البشرية هو فى واقع الامر مجموعة من القوى المتباينة والمتناقضة ، وبالتالى لأن التاريخ هو محصلة هذه الصراعات ، وهى محصله تتحقق على أساس التاريخ الماضى بعد أن أصبح حقيقة موضوعية ، « طبيعية » ، لا واعية على نحو ما .

بهذا القدر يكون الانسان أداة فى يد التاريخ ، ولكنه بمعنى أهم هو صانعه ، ليس فقط لأنه هو الذى ينتج التاريخ ، بل أيضا لأنه يستطيع أن يتحكم فيه عن طريق اعادة السيطرة على ناتجه الذى أصبح غريبا عنه ، وذلك بفضل المعرفة والتنظيم .

فمن الواجب اذن أن ننظر الى أنفسنا على أننا صانعو التاريخ ، مادام هذا وحده هو سبيلنا الى أن نصبح صانعيه بالفعل ، أى أن نقبض بكلتا يدينا على زمام تاريخنا ، ونجعل تلك العملية الفعلية ، عمليه انتاج البشر للتاريخ ، عملية واعية خاضعة لارادتنا :



مؤتمر المستشرقين في دور انعقاده الثامن والعشرين

د. ابراهيم مدكور

نشطت حركة الاستشراق بأوربا في النصف الاخير من القرن الماضي ، وأسهم فيهـا باحثون مختلفون ، وكونوا مدارس متعددة في العواصم الكبرى . فكان منهم ألمـان ونمساويون ، وهولنديون ، وبلجيكيون ، وسويديون ، ودنمركيون ، وروس وانجليز ، وفرنسيون وايطاليون . رحلوا وسافروا ، درسوا وبحثوا . وجهوا النظر نحو التراث الشرقي عامة ، والتراث الاسلامي خاصة ، وهذا ما سنقف عنده . شغلوا به ، وبدءوا في احياء قسط كبير منه . وكان طبيعيا أن تتلون دراستهم بلون البيئة التي عاشوا فيها أو اتصلوا بهـا ، **والأمر ما عنى الهولنديون بدراسة الفقه الاسلامي بحكم صلتهم باندونسيا ، وعنهم أخذ النمساويون . واتجه الانجليز والفرنسيون نحو الأدب الفارسي والعربي ان عن طريق ايران أو عن طريق مصر وشمال أفريقية .** وخطا الألمان خطوات فسيحة في الدراسات اللغوية ، ان في المصرية القديمة أو في اللغات السامية كالسوريانية والآرامية ، والعبرية والعربية . بيد أن البحث والدراسة لا تفرض عليهما حدود معينة ، ومتى فتح بابهما تشعبا وتنوعا . واستلفتت الثقافة الاسلامية القديمة والحديثة أنظار هؤلاء الباحثين ، وتخصص فريق منهم في بعض جوانبهـا ، فكان منهم الأديب واللغوي ، والعالم والفيلسوف ، والفقيه والمتكلم، والمتخصص في الحديث وعلوم القرآن ، والمؤرخ والجغرافي ، والطبيب والكيميائي ، والرياضي والفلكي . ولم يترددوا في أن يزوروا البلاد الاسلامية ، ويقفوا على معالمها ، بل يقضوا فيها بعض الوقت . وحرص بعضهم على أن يزور القاهرة بوجه خاص ، **ويتتلمذ على شيوخ الأزهر . ويوم أن أنشئت الجامعة المصرية القديمة في أوائل هذا القرن عولنا عليهم ، واستقدمنا بعضهم ، فرسموا الخطط الأولى للمنهج العلمي والبحث الدقيق . وعنهم أخذ امثال منصور فهمي ، وعلى العناني ، وأحمد ضيف ، ومصطفى عبد الرازق ، وأحمد أمين ، وابراهيم مصطفى ، وعبد الوهاب عزام ، واحمد حسن الزيات ، والدكتور طه حسين .**

ولا شك في أن للاستعمار شأنا في حركة الاستشراق ، وجه اليها ، وأعان عليها ، ويسر لها السبل . ولكن من الخطأ أن نذهب الى أن الدراسات الاستشراقية سياسية واستعمارية كلها ، أو انها ليست الا هجومية وهدامة تشكك في العقيدة ، وتنتقص شأن الحضارة الاسلامية ورجالها . نعم انها تخطىء وتصيب ، شأن كل بحث أو دراسة ، ولكن قسطا كبيرا منها اتسم بالنزاهة العلمية التامة ، وتحرى الأصول الثابتة، والتوسع في الجمع والاستقصاء، والنقد والتمحيص، وعد ولا يزال حجة في بابه . رسمت منهج البحث الدقيق وطبقته تطبيقا سليما على الدراسات الاسلامية المختلفة . عولت على المصادر الاولى ، وحاولت الكشف عنها ، فاخرجتها الى النور وترجمت منهـا ما ترجمت الى اللغات الأوربية الحديثة . **ومن ذا الذى ينكر ما لريتان على تحيزه، ومونيك ، وديبور ، واشتانيشنيدر ، وهورتن ، وبرويج من شأن في تاريخ الفكر الفلسفي ،**

وما كدونلد ، وأسين بلاسيوس ، ونيبرج فى تاريخ الفكر الكلامى، أو لنيكلسون وماسنيون فى تاريخ الفكر الصوفى ، أو لسنتلانا وجولد زيهر فى تاريخ التشريع ، أو لفنزنيك فى علوم القرآن والحديث ، أو لنولولركه وفيشر فى علوم اللغة ، أو لبراون ومايرهوف فى تاريخ الطب، أو لروسكا وبول كراوس فى تاريخ الكيمياء، أو لكراتشوفسكى فى تاريخ الأدب الجغرافى، أو لآدم متز فى التاريخ الحضارى ، أو لفارمر فى الموسيقى ، أو لنللينو فى الفلك ، أو لكارادى فو فى الرياضة . وأدع جانبا الأحياء ، ولهم دراسات عميقة ومتخصصة فى عدة نواح .

وشاء هؤلاء الباحثون فى الثلث الأخير من القرن الماضى أن يكونوا لهم هيئة ، تعد من أقدم الهيئات العلمية الدولية ، وهى ماسمى بمؤتمر المستشرقين . وقد انعقد أول اجتماع له فى باريس عام ١٨٧٤ ، واتفق ان يكون له دورة كل ثلاث سنوات . ولكن الحربين العالميتين فى هذا القرن لم تمكناه من أن يتابع انعقاده بانتظام ، وانتهى به الأمر ، وقد أوشك على بلوغ سن المائة ، أن يعقد حتى الان ٢٨ دورة . وحرصت مصر على أن تتابع نشاطه منذ عهد مبكر ، واشترك فيه بعض شيوخ الرعيل الأول ، أمثال عبد الله فكرى ، وحمزة فتح الله ، وحفنى ناصف ، وتلاهم آخرون، وبخاصة بعد قيام الحياة الجامعية . واقتصرت دورات هذا المؤتمر فى أول عهده على عواصم واحدة عقدت فى الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه أوربا ، ولم ينل افريقيا منها حتى الآن الا دورة واحدة عقدت فى الجزائر عام ١٩٠٤ بتوجيه فرنسى . ثم امتدت اجتماعاته أخيرا الى بعض عواصم آسيا وأمريكا الشمالية ، وكان آخر اجتماع من نصيب استراليا فى يناير الماضى . وقد شاءت مصر أن تحظى بالاجتماع المقبل ، ولم يصرفها عن ذلك الا رغبة الجمعية الأسيوية بباريس ، فى أن يناله ، لأنه يصادف العيد المئوى لمؤتمر المستشرقين ، الذى عقد لأول مرة فى العاصمة الفرنسية ، وهذه رغبة لها وزنها ، والأمل معقود على أن يجىء دور القاهرة عما قريب .

ومؤتمر المستشرقين هيئة علمية متشعبة الأطراف ، متعددة الجوانب ، يعنى بالحضارات الشرقية فى تاريخها الطويل : القديم والمتوسط، الحديث والمعاصر . ويعالج المظاهر المختلفة لهذه الحضارات من دين ومعتقدات ، وعلم وفلسفة ، وأدب ولغة ، وفن وآثار . يدرس ذلك كله جملة، أو يقف عند تفاصيله وجزئياته ، فيعرض لليهودية والنصرانية والاسلام ، كما يعرض للبرهمية البوذية ، ويبحث عن أصول اللغات الشرقية كالمصرية ، والفينيقية ، والحبشية ، والآرامية ، والسوريانية ، والسنسكريتية والصينية . ويتتبع تطور لغات أخرى كالأردية والفارسية والتركية ويمنح العربية قسطا غير قليل من عنايته . ويكشف عن أصول الفلك والتنجيم والسحر والشعوذة ، وينوه بالحفريات والكشوف الأثرية المختلفة ، ويتحرى عن علوم الشرق وصناعاته الأولى ، ويبين ما كان لها من أثر فى علوم الغرب وفلسفته . فهو باختصار فرصة مواتية للتنويه بالجهود التى تبذل فى دراسة الحضارات الشرقية كل ثلاث سنوات ، تنويه كبار المتخصصين من أطراف العالم المختلفة، وفى هذ ما يسمح بالتعاون المثمر ، وتبادل الآراء ، وعقد صلات وثيقة ، وربط حلقات البحث بعضها ببعض ، وما قد يفسح المجال لبحوث ودراسات جديدة . ومؤتمر المستشرقين فى اتساع آفاقه هذه يبدو بوضوح أنه صنيع القرن الماضى الذى كان يميل الى النزعة الموسوعية ، ويؤثرها على التخصص الضيق المحدود . وكثيرا ما أثيرت هذه النقطة فى الهيئات المشرفة عليه ، واقترح أن يقسم الى عدة أقسام بحسب أبواب الحضارات الشرقية وفروعها ، ولكن رجحت حتى الآن فكرة الاستمساك بالوضع القديم ، مع الاستعانة بالشعب والحلقات التى تعمل فى الاطار العام للمؤتمر .

***

وقد أعدت استراليا لدور انعقاده الثامن والعشرين عدته . وسخرت له امكانياتها كلها ، وما أعظمها . عكفت على الاعداد له منذ مؤتمر مشجان الأخير ، وهى قارة جديدة تستهوى عشاق السفر والرحلة ، وبلد مضياف يعرف كيف يستقبل الاجانب والزائرين ، وشاب يحرص فى حماسه على ألا يكون أقل من الشيوخ والمعمرين . والواقع أن الأمر لم يكن هينا ، فقد فاق الاقبال على هذا المؤتمر كل تقدير ، بلغ عدد المشتركين فيه نحو ١٣٠٠ ، ربعهم تقريبا من الاستراليين ، والباقى موزع بين الشرق والغرب ، وكان نصيب الشرق جد عظيم . ويكفى أن أشير الى الهند مثلا ، فقد شهد هذا المؤتمر منها وحدها نحو ٩٠ باحثا، فى حين أن معظم البلاد العربية لم تشترك فيه ، وفيما عدا لبنان ومصر لم يحضر أحد ، على أن

نصيب هذين البلدين كان جد ضـــئيل ، ولم يستطع أن يواجه أبواب نشاط المؤتمر المختلفة.
وما أجدرنا أن نعنى بهذه المحافل العلمية، وأن نسهم فيها بما لدينا من بحث ودروس ، فهى دون نزاع سبيل تعريف وتعارف ، وأخذ وعطاء ، واتصـال وتبادل . وقد عرفت استراليا كيف تهيء لزائريها كل أسباب الراحة ، يسرت للكثيرين منهم وسائل السفر ، واستضافتهم جميعا فى كرم وسـخاء ، ولم يفتها أن تعد لهم شيئا من وسائل الترفيه .

واختارت **لمؤتمرها كانبرا** عاصمتها السياسية، وهى جنة الله فى أرضه ، أشجار وأزهار ، فاكهة وثمار ، قصور شاهقة ومنازل أنيقة ، جملتهـا الطبيعة والصناعة معا . تقع فى وسط غابة فسيحة الأرجاء، تكاد تزيد مساحتها على ٣٠٠٫٠٠٠ فدان، وترتفع عن سطح البحر بنحو ١٩٠٠ قدم، وتحيط بها جبال يبلغ ارتفاع بعضها نحو ثلاثة آلاف قدم، جوها قارى ، فهى حارة صيفا ، باردة شتاء ، وتتوالى فصولها على عكس فصول القاهرة . تنزل فيها أمطار غزيرة ، وتنبت مراع خصيبة كانت قبل قيام المدينة مهدا لتربية أغنـام كثيرة . والمدينـة نفسها وليدة الحرب العالمية الأخيرة، فكر فيها منذ أوائل هذا القرن لتكون عاصمة البلاد السياسية ، ولكن تعميرها لم يسر نشيطا الا فى العشرين سنة الأخيرة . ففى عام ١٩٢٧ كان سكانها لا يزيدون على ٦٠٠٠ نسمة ، وما لبثوا أن صعدوا فى عـام ١٩٦٧ الى نحـــو مائة ألف ، وهم فى زيادة مطردة ، أخذ فى انشائها بمبادىء التخطيط المعمارى الحديث ، ومكنت الرقعـة الفسـيحة من تطبيقه . فالتزم مـا أمكن فى الشــوارع أن تكون ذات اتجاهين ، وجمع بين الغـابة والمدينة ، واتبع فى أحياء كثيرة نظام المنزل ذى الحديقة . وبذا أصبحت كانبرا فعلا جنة ناعمة ، قطوفها دانية أن فى البيت أو الشـارع ، وممـا يلفت النظر أنه لا يعدو أحد طفلا كان أو شابا على ثمـار الشارع اليانعة ، ولا يكاد يعرف فى سجل أمن المدينة حادث سرقة. وانشئت فيها بحيرة صـناعية كبيرة زادتهـا بهجة وجمالا ، وربطت أجزاءها بعضها ببعض ، وأتاحت الفرصـــة لرحلات مائية ممتعة . ولا أتحدث عما فى المدينة من أبنية فخمة ، كالبرلمان ، والمكتبة العامة ، والمبنى التذكارى للحرب العالمية الماضية.

وشـــاءت جامعة كانبرا الشابة أن تسـتقبل المؤتمرين ، ولم تكن أقل دقة وعناية من الجامعات العتيدة . فأسـكنتهم بمدينتها الجـامعية ، وما أفسحها ، تقع فى نحو ٢٠٠ فدان ، وتشـتمل على المعاهد والمعامل والكليات ومسـاكن الطلبة والأساتذة ، وهذه المسـاكن جزء هام ، وعنصر ضرورى للحياة الجامعية السليمة . وكم نود أن تتوافر لجامعاتنا الناشئة مدن جامعية على هذا الطراز . ووضعت ادارة جامعة كانبرا بعض أبنية كلياتها تحت تصرف المؤتمر ورجاله ، فكانت قاعات البحث متعددة تكاد تبلغ الثلاثين ، الى جانب بعض المعامل والمدرجات . وفى هذه القاعات قضى المؤتمرون أسبوعا كاملا فى درس وبحث متصلين ، وكم وددت أن لو استطعت الاشتراك فى حلقات الشرق الأدنى جميعها ، **ولكن نظام العمل لم يسمح لى الا بمتابعة حلقة الدراسات العربية والاسلامية ، وكان ينبغى أن يكون لنا ممثلون فى جميع الحلقات التى تتصل بحاضرنا وماضينا البعيد** والقريب. وأشهد أنى نعمت بدراسات حية ممتعة، فيها عمق ودقة ، وتحقيق وتمحيص ، كشف عن أصول جديدة . وصـححت آراء خاطئة . **فألقت أضـواء على بعض المدارس الكلامية والفلســفية والصوفية ، فأثير مثلا موضـوع تلك الرســالة المعزوة الى عمر بن عبد العزيز فى الرد على القدرية وحول ربط بعض آراء أبى بكر الرازى الاخلاقية بالمدرسة الأبيقورية وأشير الى ما لبعض المواقف الصـوفية القديمة من أثر فى الانتـاج الأدبى المعاصر** . ومن حسن الحظ أن جامعة كانبرا تعتزم نشر هذه الدراسات فى كتاب المؤتمر ، وسـيجد فيها الباحثون والمتخصصون لذة ومتاعا . **ومما راعنى حقـا ولوع بعض الشـبـاب الاسـترالى بالدراسات العربية وتعمقه فيها** ، وقد حاول واحد منهم أن يعرض لنشأة علم النحو ، وجهد ما وسعه فى أن يعقد صلة بين المصطلحات النحوية وبعض المصطلحات الفقهية ، وبرهن على اطلاع واسـع وقراءة مستفيضة .

وبعد ، فان ســتحوزت المؤتمرات السياسية على قسط كبير من نشاطنا ، فما أجدرنا ألا نهمل النـدوات واللقاءات الأدبيــة والعلمية ، ان فى محيطنا العربى، أو على النطاق الدولى العام . ذلك لأنها أقرب الى الوضـــوح والصراحة ، وانفذ الى القلب ، وأفعل فى النفس ، وألزم للمسـتقبل والمدى البعيد . **ولغة الثقافة أبعد عادة عن الكلفة والمغالطة والخداع والتضليل** ، وما أحوجنا الى هذه اللغة فى الأخذ والعطاء ، كى نفهم حضارتنا الفهم الصحيح ، وتنال ثقافتنا منزلتها الحقة بين الأمم.

تهنئة وتقدير

منح الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور جائزة الدولة التقديرية هذا العام .. وهذا عرفان ، وتقدير من الدولة لمفكرنا العظيم ، الذى أثرى بفكره حياتنا العلمية ، والثقافية ، والاجتماعية ..

وتغتنم « الفكر المعاصر » هذه المناسبة لكى تحيى وتهنىء الدكتور ابراهيم مدكور ، وهى حين تقدم له خالص التهنئة ترى أن كل تقدير له انما هو أقل من أن يكافىء الأثر الطيب العميق الذى طبعه فى أبناء جيل من أساتذة الجامعات ، والمفكرين، والأدباء .

كذلك لا يفوت « الفكر المعاصر » أن تعرب عن تهنئتها لأبناء أسرة الفلسفة ممن منحوا جائزة الدولة التشجيعية هذا العام ، وهم :

* الدكتور أحمد فايق : وقد فاز بالجائزة عن كتابه التحليل النفسى والفلسفة

* الدكتور محمد رشاد سالم ، حيث نال الجائزة عن تحقيقه لكتاب : جامع رسائل ابن تيمية

* الأستاذ فؤاد كامل عبد العزيز ، وكانت جائزته عن الترجمة الدقيقة لرواية « الأمل » وهى من تأليف الروائى الفرنسى أندريه مارلو .. وتدور حول الحرب الأهلية الاسبانية ، والرواية مليئة بالمشاكل الفلسفية الحديثة ، كما أنها تتميز بالنزعة الانسانية ، والنزعة الثورية فى آن واحد .

* الأستاذ يوسف الشارونى ، الذى حاز الجائزة عن التأليف القصصى ، فى مجموعته المعروفة باسم (الزحام) ، والكتاب يضم عشر قصص قصيرة ، الى جانب عشر قصص قصيرة جدا ، وهى التى أراد الكاتب أن يحيى بها شكل النادرة العربية التى تتسم بالتركيز الشديد ، وسرعة الحركة ، وتكثيف المغزى بطريقة مباشرة .

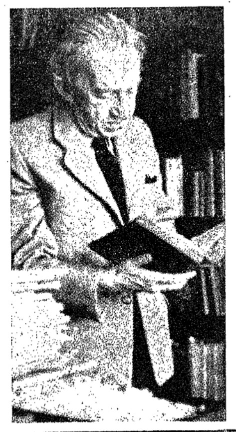
جورج لوكاتش وعصره

لطفي فطيم

عندما زرت المجر في سبتمبر ١٩٧٠ بدعوة من وزارة الثقافة المجرية لم يكن ضمن برنامج زيارتي الالتقاء بالفيلسوف المجرى الأشهر جورج لوكاتش · ولكنني عندما علمت فى بودابست أنه يعيش فيها وليس بالخارج كما كنت أظن طلبت مقابلته · ولم يكن قصدى من المقابلة اجراء أى حديث انما مجرد التعرف الى ذلك العملاق الماركسى آخر من بقى من الأحياء ممن عاصروا لينين مؤسس أول دولة اشتراكية فى العالم ·

وزرته فى بيته الذى يقع فى ضاحية جميلة من ضواحي بودابست ـ باريس الشرق ـ ويطل من بعيد على « الدانوب الأزرق » · وحدثنى عن مصر ورغبته ـ التى لم تمكنه ظروف حياته من تحقيقها ـ فى رؤية أمجادها الفرعونية التليدة ، وسألنى عمـــا اذا كانت كتبـه قد ترجمت الى العربية ، فأخبرته أن الماركسيين المصريين يعرفونه أحسن المعرفة (والتمس عذر القارىء فى هذه الكذبة الحمراء) رغم أن أعظم كتبه «التاريخ والوعى الطبقى » لم يترجم الى العربية بعد ·

وخرجت من عنده مبهورا بعد أن علمت أن المجر الاشتراكية قد كرمته فى العـــام الماضى (١٩٦٩) بمنحه وسام العلم الأحمر ـ أعلى أوسمة الدولة ـ (لاحظ أنه كان وزيرا فى حكومة أيمرى ناجى) فى الاحتفال بالذكرى الخمسين لقيام جمهورية المجر السوفيتية عام ١٩١٩ ·
وعندما حملت الأنباء فى ٤ يونيو ١٩٧١ وفاة هذا الرجل العظيم ، تأكدت أن كثيرا من الكتاب المصريين سيتناولون حيـــاته (وخاب ظنى..) وأعمـــاله ، ولكنى كنت متـأكدا أيضا من أن الاحاطة بطبيعة تكوينه وتراثه العقلى والحضارى ـ وبالتالى تقديمه الى القارىء العربى ـ ستكون صعبة جدا على من يفكرون بطريقة غربية وأعنى من تأثر تكوينهم العقلى والثقافى بالحضارة والفكر الانجلو ـ أمريكى ، اذ أن الاسماء التى أثرت فى حياة لوكاتش تنتمى لتراث أوروبا الوســـطى والشرقية وخاصة ألمانيا ، وهو تراث ـ للحقيقة والواقع ـ بعيد نوعـا عن أذهـــان الأوروبيين أنفسهم فما بالك بنا نحن ···



توفى فى الشهـر المـاضى الفيلسوف المجرى الكبير «جورج لوكاتش» ، وفى الصفحات التالية تقدم الفكر المعاصر بعض المقـالات التى تتناول جانبا من فكر هذا الفيلسوف المعاصر، كما ستوالى نشر دراسات أخرى حول الجوانب المختلفة لفكر لوكاتش وما خلفه من تراث نقـــدى وفكرى فى أعداد قادمة ·

ولاشك عنـدى فى أنه يجب على من يريد تناول حياة لوكاتش وأعماله ألا يعرض ذلك على هيئة مقال فى مجلة اذ يستحيل على مقال واحد أن يوفى الرجل حقه أو أن يشبع نهـم القارىء (*) .

ان من يريد تناول حيـــاة لوكاتش سيجد نفسه أمام مهمة عويصة ، فتاريخه عريض وعميق سواء من حيث الثراء النظرى أو من حيث الممارسة الثورية . ولعل أبرز مايميز لوكاتش أنه يحتل مركز الصـــدارة فى تقـــاليد وســط أوروبا الفلسفية ، وهى تقاليد لا يوجد لها نظير ــ حقا ــ فى التقاليد الفكرية والفلسفية لأوروبا الغربية خاصة والعالم الانجلو سكسونى عموما . وفضلا عن ذلك ــ وأهم منه ــ أن لوكاتش كان خلال النصف الثانى من هذا القرن يتمسك بالمنهج الهيجلى تمسكا لا يرضى بعض المفكرين اللينينيين الأرثوذكس ، ناهيك عن الفلاسفة الماركسيين فى العالم الرأسمالى .

لقد كان نشاط لوكاتش واهتماماته بعـد عام ١٩١٧ مثيرا للجدل والانقســـام سواء فى موطنه المجـــر أو فى الدائرة الأوسع للحركة الشيوعية . وانكشف ذلك فى تأريخه لحياته على هيئة ملاحظات فى الطبعات الأوروبية الغربية لكتـاباته أو فى المقـــدمات التى قدم بها تلك الطبعات . فقد انتهز تلك الفرصة للتراجع عن بعض أحكامه السابقة أو تعديلها . واستفاد فى بعض الحالات الأخرى من التغير فى المناخ السياسى لكى يستنكر بعض «توفيقاته» مع «الأرثوذكسية» التى سادت أوروبا الشرقية فى ثلاثينات وأربعينات هذا القرن ، أو يصفها بأنها مجرد « تاكتيكات » . وبوجد عرض لهذه المناورة فى المقدمة التى كتبها عام ١٩٦٧ للمجلد الثانى من مؤلفاته الكاملة التى تنشرها احدى دور النشر فى ألمانيا الغربية . ويحتوى هذا المجلد بالذات على مجموعة مقالاته المعنونة « **التاريخ والوعى الطبقى** » التى أدى الى ظهورها أول مرة عام ١٩٢٣ الى الصدام بينه وبين الأرثوذكسية السوفيتية الناشئة . فهو فى هذه المقدمة يستنكر آراؤه الفلسفية الســـابقة على اعتناقه اللينينية ، ويفضح بعضـــا من المعارك الانقســـامية فى تلك الفترة ويقـــدم تبريرا ــ متأخرا عن أوانه ــ لبعض الاراء السياسية التى نادى بها عام ١٩٢٨ ، كمايصف « النقد الذاتى » الذى نشره فى تلك الفترة بأنه كان نقدا غير جاد وأنه كان مجرد تاكتيك اضطر اليه ليتفادى الفصل من الحزب الشـــيوعى (الشىء الذى حدث له فيما بعد فى أعقاب اشـــــتراكه الوجيز فى المحاولـة الفاشلة ضد نظام الحكم الستالينى فى المجر عام ١٩٥٦) .

وقد عمل لوكاتش بعد ذلك فى معهد ماركس ــ انجلز بموسكو فى عامى ١٩٣٠ ، ١٩٣١ ، وقام بدور نشـــط فى الحيـــاة الأدبية للحزب الشيوعى الألمانى فى برلين فيما بين ١٩٣١ ، ١٩٣٣ . كما عمـــل فى معهد الفلسفة التـابع لأكاديمية العلوم السوفيتية منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٤٤ ودخل المجر مع جيش التحرير السوفيتى .

وشغل لوكاتش منصب أســتاذ كرسى علم الجمال وفلسفة الحضارة فى بودابست فى ظل نظام مانياس راكوزى ، ولكنه تعرض لهجمات غلاة الستالينيين ، وشيئا فشيئا انزوى من الحياة النشطة للحزب . وما أنذابت ثلوج الستالينية بعد ١٩٥٣ حتى ظهر مرة أخرى ، وخلال النكسة التى تعرضت لهـــا المجر (أكتوبر ــ نوفمبر ١٩٥٦) أصبح عضوا فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى ووزيرا للتربية والتعليم فى حـكومة أيمـرى ناجى ، ولكنــه لم يلاق مصـــير أيمرى وجماعته ، فقد لجأ الى رومانيا فترة قصيرة عاد بعدها الى المجر وسمحت له حكومة يانوش كادار ان يعود لممارسة نشاطه . وأعيدت اليه عضوية الحزب الشيوعى عام ١٩٦٧ . وفى مارس ١٩٦٩، وفى الذكرى الخمسين للاحتفال بجمهورية المجر السوفيتية التى لم يقيض لها البقاء عام ١٩١٩ والتى شـــارك فيها ، منحته الدولة وسام العلم الأحمر وسمح له أن يعبر عن آرائه بحرية تامة وأن يقابل من يشاء من رجال الصحافة فى الشرق أو الغرب .

بقى أن نضيف شيئا واحدا لهذه المقدمة ــ التى قصدت منها أن أبين ضخامة المهمة ــ ، من

* لذلك فقد قمت بدراسة أغلب الظن أنها قد تستغرق عدة مقالات حاولت جهدى أن أجعل كل مقال فيها موضوعا قائما بذاته . واعتمدت على أربعة كتب أهمها الدراسة النادرة المثال لجورج ليختهايم . وهذه الكتب هى :

1) Lukacs, G. Lichtheim, Collins, London, 1970.
2) Essay on the history of Marxist ideas, Leopoldlakedz. cd., Preuger, New York.
3) The Communist International, Borkenau Frans, 1938, Faber.
4) G. Lukacs, Marxism, Zitta. Victor, 1948.

المعروف أن الحرب العالمية الأولى (١٩١٤) وثورة أكتوبر الاشتراكية (١٩١٧) قد أسدلتا الستار على مرحلة من التاريخ وبدأتا عصرا جديدا • والشىء الذى نريد لفت النظر اليه هو دور وسط أوربا ـ ألمانيا وامبراطورية النمسا والمجر ـ فى هذه المرحلة الجديدة • فبينما ظهرت الشيوعية من تفاعلات الثورة الروسية ، وظهرت بشائر النازية والفاشية فى ايطاليا وفرنسا قبل عام ١٩١٤ ، كانت التجديدات الفكرية والنظرية الحاسمة هى التى قدمها مفكرو ألمانيا والامبراطورية النمسوية المجرية وما انقسمت اليه بعد الحرب • وفى هذا السبيل يمكن القول (مع الفارق طبعا) بأن لوكاتش قدم للشيوعية ماقدمه اشبنجلر للنازية • فبعد وفاة لينين عام ١٩٢٤ لم تقدم الشيوعية الروسية سوى قلة نادرة من المفكرين الأصلاء ولم يصل واحد منهم الى مكانة عالمية • ولنا أن نلاحظ أن فلاسفة ومفكرى الماركسية المحدثين ذوى الاتجاهات الديموقراطية والليبرالية والذين أصبحت لهم مكانة عالمية هم ممن نبعوا من وسط أوروبا وممن تأثروا بلوكاتش بدرجة أو بأخرى • فقد كان وسط أوروبا فيما بين ١٩٢٠ ، ١٩٣٠ مسرحا للصراع السياسى والأيديولوجى ، وحركت المناقشات العنيفة التى انبثقت من خلال ذلك الصراع تيارات فكرية خصبة عميقة ، ووجدت هذه التيارات تعبيرا عنها داخل الحركة الشيوعية الالمانية فى كتابات كارل كورتش (الذى انفصل بعد ذلك عن الحركة الشيوعية الدولية وان ظل ماركسيا) كما تردد صداها فى الدراسات السوسيولوجية المرتبطة بمعهد فرانكفورت الشهير للدراسات السوسيولوجية وخاصة لدى هوركمير و أدورنو و هربرت ماركيوز • كما يتضح تأثير لوكاتش فى كتابات فالتر بنيامين وهو ناقد شهير فى فترة جمهورية فيمار الألمانية • وحمل لوسيان جولدمان المفكر الماركسى الفرنسى الرومانى النشأة رسالة لوكاتش الماركسية الهيجلية من وسط أوروبا الى فرنسا •

وعلى العكس من هذا الجيل فان تأثير لوكاتش لم يمتد الى الجيل الجديد من الكتاب الماركسيين فى وسط أوروبا ، بل انهم يجدونه أرثوذكسيا بل وعلى وفاق مع التيارات السوفيتية التقليدية •• أما الكتاب « المراجعين » وعلى رأسهم الشيوعى النمساوى **ارنست فيشر** فيذهبون أبعد مما ذهب اليه لوكاتش خاصة فى مجال خلق عقيدة ماركسية فى علاقة الفن بالمجتمع ودوره فى حركته •

ان كل هذه الملاحظات انما نقصد بها شرح الصعوبة التى يمكن أن نجدها فى الفصل بين الفلسفة والسياسة لدى جورج لوكاتش ، اذ يتضح أن هناك تيارا يلف أعماله النظرية وممارسته العملية فى مجرى واسع وعميق • الا أن الركيزة الأساسية لهذه الدراسة ستكون الاضافة التى قدمها لوكاتش الى الفكر الماركسى •

ولد جورج لوكاتش فى ١٣ أبريل ١٨٨٥ لأسرة يهودية غنية فى بودابست ، التى كانت عندئذ العاصمة الثانية للامبراطورية النمسوية المجرية • وكان أبوه مديرا لاحد البنوك الكبرى فى المجر • وأظهر لوكاتش منذ صباه اهتماما بالأداب والنقد • ويرجع تاريخ أولى كتاباته الى عام ١٩٠٢ فقد كان يشارك مشاركة أيجابية فى الحياة الثقافية لمدينته وهو مازال بعد فى سنيه العشرين • وظهر له فى عام ١٩١١ كتاب من جزئين ويقع فى حوالى ألف صفحة عن الدراما الحديثة • وفى نفس السنه صدر له كتاب « الروح والاشكال » باللغة الألمانية ، ومنذ ذلك التاريخ كف عن الكتابة بالمجرية ـ الافيمانذر ـ واستخدم اللغة الالمانية فى كافة كتاباته •

وحصل لوكاتش عام ١٩٠٦ على دكتوراه الفلسفة من جامعة بودابست واندمج فى الحياة الفلسفية التى جرفته بعيدا نوعا ماعن الاهتمام بعلم الجمال الرائج عندئذ بين مثقفى وسط أوروبا قبل عام ١٩١٤ ، وأدت به الى اعتناق فلسفة حيوية أو حدسية تقف على طرفى نقيض مع العقلانية العلمية • وكان خلال فترة الطلب يعتنق الفلسفة الكانتية الجيدة الشائعة عندئذ فى الاوساط الفلسفية ، والتى كانت تعتبر البحث المنظم فى الحقيقة الأمبريقية وقفا على الفنون والعلوم بينما تقتصر الفلسفة على المنطق ونظرية المعرفة • وعندما سافر الى برلين حضر على الفليسوف وعالم الاجتماع المشهور جورج زيمل (١٩٠٩ ـ ١٩١٠) ومال الى اعتناق تفسيره للكانتية الجديدة، وهو التفسيرالذى ترجع جذوره الى الفلسوفين فندلباند و ريكرت • وقد حضر عليهما أيضا فى هيدلبرج (١٩١٢ ـ ١٩١٤) وتعرف هناك بتلميذهما المبرز اميل لاسك •

وكانت الحياة الفلسفية فى ألمانيا ـ بلد الفلسفة ـ فى سنوات ماقبل الحرب العالمية الأولى تدور حول خفوت صوت الكانتية الجديدة وبداية ظهور الفنومنولوجيا (هوسرل) ونمو النزعات اللاعقلانية والحدسية المنبثقة من الاتجاهات الرومانسية، وكانت الكانتية الارثوذكسية ممثلة

فى **هرمان كوهن وبول ناتورب** تنادى بالتمييز القاطع بين نظرية المعرفةوبين الميتافيزيقا التأملية، أما مدرســـــة هيدلبرج فكانت تميل الى زيـــادة الاهتمام بالتاريخ عن العلوم الطبيعية ، ومهد ذلك الطريق لفكرة فيلهلم دلتاى (١٨٣٣ — ١٩١٦) عن **((علم الروح))** وهى ترجمة غير دقيقة للكلمة الالمانية Geisteswissenshaft حيث أن كلمة Geist تعنى « الروح » كما تعنى « العقل » • وكان الجدال يدور حول مســـألة : **هل من حق الفلسفة شرعا أن ترمى الى شيء آخر سوى تعميم المنهج العلمى** ؟ وكان دلتاى وزيمل يقفان ضـــد وضـــعية العلوم الطبيعية وكذلك ضد مدرسة ماربورج التى كانت تنكر امكانية الاســـتبصار بالطبيعة الحقة للواقع ، وكانا — دلتاى وزيمل — متأثرين بمعاصرهما الفرنسى **هنرى برجســـون** ويعتقدان أن الجوهر الحقيقى للواقع ، لا يمكن معرفته الا من خلال عملية الحدس العقلى •

وكان « علم الروح » الذى ينادى به دلتاى يختلف اختلافا أساسيا عن المنهج العقلانى الذى يمكن بواسطته للعلوم الطبيعية والاجتماعيه أن « تفسر » العالم تفســـيرا عليا • اذكان يرى أن مهمة المؤرخ هى الفهم « التأويلى » للماضى من خلال استعادة تصويرية لافكار الاخرين ، وســـبيله الى ذلك هو ان « ينقل » نفســـه الى بعد روحى مختلف ، وهى عملية يسميها «ان يحيامرة أخرى» • وكان يعتبر هذا المنهج الشخصى اللاعقلانى لأعادة البنـاء عن طريق الروح هو المنهج الوحيد الملائم للأنســـانيات • وكان « التأويل » منهجا للفهم لا يعتمد على التفسير العلمى انما يهدف الى تفسير أنواع الابداع المختلفة للروح الأنسانية ، فمنتجات العقل لها دلالة خفية يجب عـلى « علم الروح » أن يفك طلاسمها ••

وقـد ظهر منهج دلتاى أول ماظهر فى عـــلم النفس ، مما أدى بفندلتباند عام ١٩٨٤ الى أن يحذر من الخـلط بين البحث الطبيعى من أجـــل الوصول الى القوانين العامة وبين التحليل التاريخى الحقيقى للأحداث المنفردة والفريدة • وكشـــفت كتاباته المتأخرة عن تأثره بهوسرل الذى رفض بحسم النزعة السيكولوجية • وكان علم الروح عند دلتاى منذ البداية مشروعا فلسفيا انتهى به الى مقوله الدلاله أو المعنى التى مكنتة من اقامـــة علاقة موضـــوعية بين العلوم الخاصة (كالفنون مثلا) وبين تاريخ الروح الأنســـانية • ومع كل أصـــالة منهج دلتاى الا انه كان نابعا من جذور التقاليد الفكرية الألمانيـــة الأصيلة المتمثلة فى المدرســـــة التاريخية الألمانية فى أوائل القرن التاسع عشر ، والتى ارتبطت بأسماء همبولدت وسافينى وجريم وشـــلير ماخر • وكانت نقطة ارتكاز هذة المدرسة هى تأكيد استقلال التاريخ والأنتروبولوجيا ودراسة الدين فى مقابل البحث الوضـــــعى عن القوانين العلية التى تنطبق عـلى الطبيعة والتاريخ ســـواء بســـواء • وترتب على هذا المنهج نتيجة هامة وهى اعتبار كافة المظاهر الفردية منتمية الى كل مرتب فى بناء منتظم • بينما تميل وضعية العلوم الطبيعية الى اعتبار هذه المظاهر الفردية نماذج أو أمثلة للقاعدة العامة • وكان المنهج التاريخى هذا مثله مثل الفلســـفة الرومانســـية — يرضى الفنانين أكثر مما يرضى العلماء ، و كانت الثورة ضـــد العقلانية تستمد مفاهيمها من نماذج الخلق الفنى • وفى الوقت نفسه كان للنظرة الكلية المترتبة على هذا المنهج ، والتى تركز على اعتماد الأجزاء عـلى الكل — كان لهذه النظرة — تطبيقاتها فى العلوم الاجتماعية • وسار فندلباند وزيكرت ودلتاى وزيمل تدريجا فى طريق أدى بهم فى النهاية الى أقامة تمييز بين « الطبيعة » « والحضـارة » ورفضوا بوضـــوح البحث عن « قوانين للتطور » • ودعمت كتاباتهم محاولة ماكس فيبر (١٨٦٤ — ١٩٢٠) فى بحثه عن منهج سوسيولوجى يأخذ فى اعتباره المعانى التى تتخذها الأفعال الفردية بالنسبة للآخرين • وكان وصف فيبر للســـوسيولوجيا بأنها محاولة لفهم النشاط الاجتماعى « على مستوى المعنى » واضح الصلة بأعمال وأفكار هذه المدرسة •

كان هذا هو المناخ الفكرى الذى نشـأ فيه لوكاتش • وكان فى كتاباته الأولى مواليـــا لهذا المنهج ، كما كانت أمثلته مستقاة من الشـــعراء الرومانسيين • وقد اســـتنكر بعد ذلك هـــذه المرحلة من حياته ووصفها بأنها «طيش شباب» ، كما وصف معتقداته الفلسفية فى ذلك الوقت بأنها « مثالية ذاتية » ، وهو النقد الذى يطلق على فلسفة كانط وما تفرع عنها • ويجب أن ننظر الى هذا الاعتراف بشىء من التحفظ لأن كل كتاباته فيما عدا المبكرة الأولى لا تكشف أنه كان قط من أتباع الكانتية الجديدة الخلصـــاء (وهذه وجهة نظر جورج ليختهايم) أى من أنصار **«اللا أدرية»** التى كان العالم بالنسبة لها «شيئا فى ذاته» لا يمكن معرفته • ففى كتابه « الروح

والأشكال » يبدو متأكدا أنه فى مجال علم الجمال على الأقل يمكن الوصول الى الحقيقة النهائية من خلال الحدس الفورى المباشر ، وهو شيء أبعد ما يكون عن المثالية الذاتية • لقد كان لوكاتش فى الحقيقة متأثرا بالموقف شبه الفنومنولوجى عند اميل لاسك وهو التأثير الذى سهل له فيما بعد الانتقال الى « المثالية الموضوعية » عند هيجل :

وينقلنا هذا الحديث الى فترة ١٩١٣ ـ ١٩١٤ عندما كان لوكاتش فى هيدلبرج وعضوا فى الحلقة التى التفت حول ماكس فيبر ، وكان اميل لاسك (١٨٧٥ ـ ١٩١٥) عندئذ أستاذ الفلسفة بجامعة هيدلبرج • ووقع لوكاتش تحت تأثير سحره ، وكان كتاب لاسك الأساسى « منطق الفلسفة وقواعد المقولات » (١٩١٠) يقدم الأساس المنطقى لنوع من الأفلاطونية الجديدة التى جذبت لوكاتش • وأدى هذا بدوره الى فتح الطريق أمام اعتقاد ، يمكن الدفاع عنه فلسفيا ، فى وجود مملكة فوق‌حسية • وقد أدت دراسات لاسك الفلسفية فى الأخلاق والجمال وفلسفة الدين ـ وهى الدراسات التى قطعتها الحرب العالمية الأولى ، حيث لاقى لاسك حتفه عام ١٩١٥ ـ أدت به الى الاقتراب من مدرسة هوسرل الفنومنولوجية • وقد تأثر نمو لوكاتش العقلى والثقافى فى تلك الفترة تأثرا عميقا بلاسك •

وكانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) هى التى قلبت موازين الأمور • ففى ظل للمعاناة التى سببتها الحرب لم يعد للفلسفة التى توزع المعرفة فى خانات مغلقة مكان ، وفقدت جاذبيتها الأولى • فقال فيبر مثلا أن العودة الى الميتافيزيقا أمر مستحيل ، وطالب الجيل الجديد من الفلاسفة بنسق كلى للحقيقة • وظهرت الاتجاهات المختلفة ، فاتجه بعض الكتاب ذوى النزعة الفلسفية الى العودة الى الدين ، واتجه البعض الآخر الى فلسفة نيتشه اللاعقلانية ، واتجه آخرون الى النزعات العدمية التى ترفض الحضارة بأسرها ، أما لوكاتش فقد اتخذ اتجاها مختلفا : الى هيجل •

ويجب أن نشير هنا الى أن أعمال لوكاتش الفلسفية قد نبعت من النقد الأدبى ، وكان خلال تلك الفترة قد انضم الى جماعة سرية حول الشاعر ستيفان جورج • ولم يكن هناك من هو أبعد عن العمل بالسياسة من تلك الجماعة • كانوا أتباعا لجوته ونيتشة وشعراء ما سمى « بنهاية القرن » ذوو ميول غيبية ونزعات فردية تستند الى تقزز عميق من عالم الرجل العادى • وكانت تلك هى هى النظرة التى تكمن وراء العمل الأدبى الأساسى للوكاتش الذى ظهر فى تلك الفترة •• **« نظرية الروايه »** •

ويمكن استخلاص الجو النفسى الذى كتب فيه لوكاتش الشاب كتابه هذا (١٩١٤ ـ ١٩١٥) بينما كان فى هيدلبرج وبعيدا عن أى نشاط سياسى ، من المقدمة التى كتبها لطبعة ألمانية حديثة لهذا الكتاب بتاريخ يوليو ١٩٦٢ • فهذه المقدمة رغم ما فيها من نقد ذاتى لا تستنكر كلية الروح التى لجأ بها لوكاتش حينئذ مستغيثا بمملكة الفن من مرارة الواقع • لم يكن هناك أمل فى العالم السياسى ، اذ انهارت ثلاث امبراطوريات شرقية روسيا ، النمسا ـ المجر ، ألمانيا نتيجة للحرب ، ولم تكن هناك اجابة على السؤال الذى كان يعذب العقول : ماذا سينقذنا من الحضارة الغربية ؟ وكان لوكاتش باسترجاعه لاتجاهاته خلال المرحلة الأولى من الحرب العالمية يقدم لقرائه سر اعجابه الدائم بالكاتب الروائى الألمانى الأشهر توماس مان • فقد كان مان يزدرى الغرب ويتمنى‌انتصار الرايخ الألمانى (ارجع الى كتابه « تأملات غير سياسية » ١٩١٨) • وكان لوكاتش يكره ليبرالية البورجوازية وماسماه بتفسخ الغرب بدرجة لا تقل عن مان ، ولكنه على عكس مان لم يكن يرجو خيرا من وراء الامبراطورية الألمانية • وعلى حد تعبيره «سادتنى فى عام ١٩١٤ / ١٩١٥ نزعة يأس مطلق بشأن العالم» •• وكان عام ١٩١٧ يحمل الاجابة على سؤاله الذى ظل حتى ذلك الوقت بلا اجابة •• فقد بددت الثورة البلشفية عذابه الميتافيزيقى وقدمت له حلا عمليا لمشاكله النظرية التى أدت به الى الانعزال • **لقد كانت « نظرية الرواية » نتاجا لنظرة عقلية مرتبطة بما أسماه اتباع دلتاى حينئذ بتاريخ الروح ، وعبر لوكاتش عن كل ذلك بقوله فى تلك المقدمة :**

« واليوم لم يعد من الصعب ادراك قصور المنهج التأويلى ادراكا واضحا ، ويمكن للمرء ان يفهم أيضا مبرراته التاريخية نسبيا وهى المبررات الناشئة عن مواجهة ضحالة وضعه شأن الكانتية الجديدة وغيرها من الأفكار الوضعية سواء فى معالجتها لأشخاص التاريخ أو لسياق حياتهم أو للأبنية الذهنية •• ويبدو بخلدى على سبيل المثال السحر الذى ألقاه كتاب دلتاى

« التجربة الشعرية » (١٩٠٥) فى النفوس : فقد بدا لنا وكأنه يطرق آفاقا جديدة ، وبدت لنا هذه المملكة الجديدة نظريا وتاريخيا عالما عقليا رحبا من التراكيب الفخمة · وفشلنا أن ندرك عندئذ مدى قصور هذا المنهج فى التغلب على الوضعية ، وكيف أن تراكيبه الفخمة قائمة على غير أساس متين ·· وأنها قامت فى معظم الحالات على مجرد ادراك حدسى لبعض الاتجاهات الخاصة بزمن معين ·· »

ومع ذلك فان كتاباته الأولى لم تكن عديمة القيمة ، فقد لاحظ هو نفسه فى مقدمته التى أشرنا اليها سمة تؤمل بالخير ، وهى أن الكاتب الشاب بدا فى طريقه الى الموقف الذى سيتخذه بعد ذلك ·

« أشرنا فيما سبق الى أن المؤلف قد أصبح هيجليا ، وكان الممثلون الأوائل للمنهج التأويلى يقفون على أرضية كانتية وان لم يخلو تماما من بقايا وضعية وخاصة دلتاى · وكانت المحاولة للتغلب على ضحالة العقلانية الوضعية تعنى دائما التقدم الى اللاعقلانية ، واتضح هذا بجلاء لدى زيمل ودلتاى ، صحيح أن احياء هيجل كان قد بدأ منذ عدة سنوات قبل الحرب ولكن فى مجال المنطق أو النظرية العامة للعلم أساسا · وعلى قدر ما أذكر ، كانت «نظرية الرواية» أول مؤلف فى مجال التفسير الروحى تطبق فيه الفلسفة الهيجلية بشكل ملموس على المشاكل الجمالية » ·

ويروى فيكتور زيتا فى كتابه المعادى أشد العداء للوكاتش أن جورج لوكاتش عندما فشل فى أن يصبح شاعرا (فى المجر قبل ١٩١٠) وفى أن يصبح فيلسوفا (فى ألمانيا حوالى ١٩١٤) استقر به المطاف أن يكون كاتبا للمقالات وناقدا أدبيا نشطا فى مجال الحياة الثقافية حيث لا يجلب التفوق الشهرة لصاحبه وحيث لا يمكن للمرض أن يصل الى الابتكار وطول الباع بسهولة وحيث تختنق العبقرية فى خضم التعليقات والتحليلات ·

ودون أن نتطرف الى هذا الحد يمكننا القول أن كتابات لوكاتش الأولى لا تظهر فيها قوة المنطق الملاحظ مثلا عند لاسك · وكان كتاب « الروح والأشكال » استعراضا للقوة من جانب شاب يبلغ الخامسة والعشرين جلب لصاحبه الشهرة فى الأوساط الأدبية المجرية ، مع أن الشعر كان هو المفضل لدى الصفوة المجرية فى ذلك الحين ·

وهناك احتمال ولا شك فى أن لوكاتش الشاب ، الذى قام بدور فى تأسيس مسرح تاليا فى بودابست وهو لا يزال فى مطلع شبابه ، كان يرغب فى أن يصبح شاعرا أو كاتبا مسرحيا حتى استقر به المطاف أن يكون ناقدا · وقد نال الشهرة بهذه الصفة حتى قبل أن يخلق لنفسه المنهج الفلسفى الخاص به · ولقد جلبت « نظرية الرواية » الشهرة لصاحبها فى ألمانيا وفازت باعجاب أعظم روائيى ألمانيا توماس مان ، ولكنها — كما لاحظ لوكاتش بنفسه فيما بعد — كانت عملا من أعمال الشباب يعتمد على مفهومات من الدرجة الثانية ·

وعندما نأتى الى أعظم أعماله اثارة للجدل ، وهو مجموعة المقالات المعنونة « **التاريخ والوعى الطبقى** » (١٩٢٣) سنرى أن مضمونها الفلسفى الخالص متأثر بتفسير لاسك لكانط وفختة وهيجل ، وأن السياسة والاقتصاد فيها مأخوذ مباشرة من لينين وروزا لوكسمبورج (ولم يكن التعارض بين لينين وروزا لوكسمبورج قد اتضح بعد) · كما لا نستطيع أن نغفل أن دلتاى كان هو أول من فتح عيون لوكاتش على الفرق الجذرى بين العلوم الطبيعية والتاريخ ·

ونحن اذ نلاحظ كل ذلك فاننا لنسجل أنه لا يمكن الفصل بين الحياة الخاصة لأى فيلسوف وبين فكره · وعندما يكون الفيلسوف هو جورج لوكاتش الذى قضى نصف قرن فى خدمة القضية الثورية ، يكون من الواضح أن الفصل بين « الحياة » و « الفكر » أمر مستحيل التحقيق · هذا بالاضافة الى أن أهم أعماله كمنظر تنبع من حركة التاريخ — مده وجزره — فى أوروبا منذ عام ١٩١٤ ، وقد شهدت الفترة من ١٩١٤ الى ١٩٢٤ أعظم تغير ثورى فى أوروبا منذ نابليون· ولا نحتاج لعذر نبرز به المنهج التاريخى فى تناولنا لأعمال لوكاتش خلال تلك الفترة الحافلة ، وكل ما سنقدر عليه أن سنحاول تحليل التحول الذى طرأ على الشاب المعتنق للأفلاطونية الجديدة عام ١٩١٤ وجعله منظرا ماركسيا فى عام ١٩٢٤ ، مرجئين بعض الوقت النظر فى تحركاته السياسية والتنظيمية ·

لقد كان اتجاه لوكاتش الهيجلى واشتراكه فى وزارة ناجى وميله الواضح الى الديموقراطية مدعاة لشيوع فكرة عنه لدى ناقدى الغرب مؤداها أن لوكاتش فى الأصل أستاذ وصاحب نظرية فى علم الجمال أدت به ظروف عرضية

وشخصية الى الانتماء الى الحزب الشيوعى ٠ وترجع جذور هذا الفهم الخاطىء الغريب فى رأيى الى شيئين : أولا أن هؤلاء النقاد فشلوا فى ادراك نوع الخلفية الفكرية والتاريخية لوسط أوروبا ، وهى الكامنة وراء نظريات لوكاتش ، والى أنه كان من كتاب المقالات الذين يسمون بالانجليزية Essayist وليست له «مراجع» مقررة ٠

وثانيا ٠ لا يرى الفكر الأنجلو أمريكى التجريبى فائدة فى الانساق الفلسفية الكبرى ، فالهيجلية عندهم زيف ووهم أما الماركسية فهى وليد غير شرعى للهيجليه ٠ ومن الواضح أننا ـ محافظة على الجوهر الانسانى ـ لابد لنا من الدفاع هنا عن فكرة أن العلم لا يمكن أن يكون بديلا عن الانساق الفلسفية الكبرى ٠ فأعظم الكشوف العلمية اليوم وهى غزو الفضاء انما تتم فى ظل توجيه فلسفى شامل من جانب الاتحاد السوفييتى ، وحتى فى الغرب نجد دائما من يدعى أن هناك اطارا فلسفيا شاملا لحركة العلم فيه ٠ وعلى أى حال فلابد من النظريات الكلية الشاملة التى تنتظم كافة حقائق العلوم ٠ وبالنسبة للوكاتش ـ بوصفه ناقدا وكاتبا ـ فان الفن أو الأدب لا يمكن أن يحتل مكان التنظير الفلسفى ، وقد كان هذا الاكتشاف بالذات هو الذى أخرج لوكاتش من برجه العاجى ٠ ولكن الذى حدد مسار تطوره هو اتجاهات السياسة فى المجر من ناحية ورفضه للاتجاهات الغيبية واللاعقلانية من جهة أخرى ٠

وقد أصبح لوكاتش فى عام ١٩٧٤ لينينيا خالصا ٠ وكان حتى ذلك الوقت يجمع فى ردائه بين الموقف اليسارى المتطرف وبين تفسيره الشخصى للماركسية ـ الذى ظهر واضحا فى مجموعة مقالاته عن التاريخ والوعى الطبقى ٠ وعندما توفى لينين فى يناير ١٩٢٤ نشر لوكاتش مقالا عن **((لينين مؤسس البلشفية))** يعتبر تراجعا «تكتيكيا» عن موقفه فى المقالات المشار اليها، ودعم هذا موقفه الرسمى داخل الحركة الشيوعية الدولية٠ على أن ما يهمنا الآن هو دراسة التحول الفكرى عنده خلال ١٩١٤ ـ ١٩٢٤ ٠ فقد وصل لوكاتش الى الماركسية عن طريق هيجل ثم الى لينين عن طريق تخليه عن الافكار الاصيلة التى عبر عنها فى ((التاريخ والوعى الطبقى)) ٠ وما أن حل عام ١٩٢٤ حتى كان لوكاتش لينينيا مكتملا٠ والواقع أن تحوله السياسى الى اللينينية لم يؤد به الى التراجع عن بعض المقولات عن طبيعة العالم ومصير الانسان التى آمن بها ايمانا مطلقا ٠ وكانت صحة هذه المقولات عنده لا ترجع الى العلم بالمعنى الوضعى للكلمة ، ولا الى الايمان اللاعقلانى الاعمى ، وانما الى ((الاستبصار)) بالطبيعة الحقيقية للواقع ، وهى عملية ذهنية كان تفكير هيجل مثالها ٠

***

وقد ظهر لوكاتش فى وقت كان الاعتقاد السائد فيه هو أن من لا يقبل الميتافيزيقا التقليدية أو الايمان الدينى فليس أمامه من سبيل الا قبول وضعية العلوم التجريبية حيث لا يدرك الفكر الانسانى سوى الظواهر الواقعة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين أو حيوية اللاعقلانيين عند نيتشه أو برجسون حيث يصل العقل الى الفهم عن طريق الحدس فقط٠ ولم يكن ذلك البديل محل رضا فى الأوساط الأكاديمية حيث تزايد الاعجاب بما حققه دلتاى فى مجال ((علم الروح)) ٠ وكان علم الروح فى نهاية الامر يعنى توحد عقل المفكر بالعقل (المطلق) الذى تتجلى مظاهره أمامنا فى التاريخ ٠ وبذلك فان ((التأويل)) بالمعنى الذى قدمه دلتاى كان يعتبر محاولة لاعادة الفلسفة الى عرشها الذى كانت تحتله أيام هيجل ٠ وكان علم الروح يتميز عن علوم الطبيعة من حيث الموضوع ومن حيث المنهج ٠ **فاذا كانت العلوم الطبيعية قائمة على اساس التمييز القاطع بين الذات والموضوع ، بين العقل والمادة ، كان علم الروح بالضرورة تأمليا استبطانيا وموضوعه هو العالم الذى خلقته الروح الانسانية٠** ويعود هذا التمييز الى العلامة **فيكو** الذى ترجع اليه أيضا فكرة امكان قيام علم للعقل يكون مرآة للروح وتسجيلا لتطور الانسان فى وقت واحد ٠ وقد أدمج هيجل هذه الفروض الميتافيزيقية كلها فى نسق فلسفى فخم ، ولكنه فقد سحره خلال أواخر القرن التاسع عشر نتيجة للضربات التى وجهها له المؤرخون الوضعيون وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا٠ وعندما أحييت الكانتية الجديدة الفلسفة عام ١٨٧٠ كان ذلك على أساس أن الفيلسوف منذ من الآن فصاعدا لن يدعى أن لديه **استبصارا لا يوجد لدى العالم ٠ فأصبحت الفلسفة** عندئذ مرادفة لمنطق العلوم ٠ وكان هذا الوضع هو الذى أعاد الاهتمام بهيجل من جديد فى عام ١٩٠٠ ، ذلك الاهتمام الذى ساهم فيه دلتاى بدراسة عن حياة هيجل وعرض نقدى لكتاباته الأولى ٠ وهكذا قطع دلتاى نهائيا صلته ببدايته الوضعية الأولى وتوج أعماله الضخمة التى كانت

تدور حول اعادة الوحدة بين النظرية والتطبيق بين المنطق والأخلاق ، وبين التجريبي والمتعالي ٠

وكانت دراسة التاريخ لديه تكشف عن طبيعة جوهر الانسان كما تتجلى فى الخبرة الانسانية بكاملها ، ويدخل المؤرخ حياة الاجيال السابقة بأن يحيا فى عقله هو الافكار والافعال التى سبق أن عاشها الناس ٠ كان «علم الروح» و «فلسفة الحياة »وجهين لعملة واحدة هى البحث الدائب عن رؤية فوق تجريبية رؤية تعلو على التجربة لحركة تاريخ العالم فى كليتها ٠

ويتضح تأثير اتجاه الكانتيين الجدد فى الفصل بين العقل النظرى والعقل العملى على لوكاتش ــ وغيره ــ من المقدمة التى كتبها لوكاتش عام ١٩٦٢ لكتابه ((نظرية الرواية)) ، اذ تكشف تلك المقدمة عن ازمته الروحيه العميقة ٠ فقد كان على عكس دلتاى ــ الذى نشأ نشأة دينية ودرس اللاهوت البروستانتى قبل أن يتحول الى الفلسفة ــ ليست له خلفية دينية وليس لديه ذلك الميل الألمانى الى الميتافيزيقا المثالية التى سادت فى أواخر القرن التاسع عشر ٠ لقد تحرك لوكاتش فى هذه الفترة فى اتجاه الهيجلية لأسباب مشابهة لاتجاه دلتاى الى نبذ الكانتنة الجديدة والفرق بينهما هو أن اتجاه دلتاى كانت له جذوره العميقة فى حضارة الطبقة الوسطى فى المانيا ، بينما كان لوكاتش يحس بالضياع فى كانت الحضارة البرجوازية ــ الحضارة الوحيدة التى فهمها وتذوقها ــ تتدهور فيه ٠ فقد ورث لوكاتش المشاكل التى لم تحل سواء فى «علم الروح » أو فى «فلسفة الحياة» وما كان يعتبر نفسه الخليفة الماركسى لدلتاى ولو انه لم يعبر عن ذلك بالأقوال قط ٠

كيف يمكن استخلاص يقين ميتافيزيقى من دراسة التاريخ بالاقوال اذا كان البحث التاريخى يستند الى مسلمة أن كل حضارة لها معاييرها الخاصة التى تتدخل فى ادراك الانسان للواقع؟ كان جواب دلتاى على ذلك هو عملية الأيمان ، لا ايمان شبابه اللاهوتى وانما الايمان بوحدة الجوهر ٠

لقد كانت ركيزة علم الروح هى عملية الفهم «التأويل» للخبرة المعاشة حيث يصعد المفكر الفرد فوق المستوى النفسى ويعيد تكوين المعنى الموضوعى للعالم الروحى كما يظهر فى مختلف الحضارات القديمة بما فيها من فنون متميزة وعلوم وفلسفات أو أديان ٠

وتشيؤات الروح هذه (أو أهدافها) هى التى تكون فى مجموعها العالم الانسانى ،وهى فى حركة دائبة ولكنها مع ذلك تمثل مملكة فوق ــ تاريخية لا يسمح بدخولها الا للعقول المتأملة ، ويمكن فهمها لسبب بسيط وهو أن المفكر المتأمل نفسه جزء من تمايز العقل المطلق الشامل الى عقول فردية ٠

وبهذا المعنى وصف لوكاتش «نظرية الرواية)) عام ١٩٦٢ بأنها ((نموذج مثالى لعلم الروح)) فقد كانت طريقة دلتاى التأويلية هى منهجه ٠ وقد ميز دلتاى ثلاثة أنماط رئيسية لرؤية العالم : الرؤية الجمالية التأملية (المثالية الموضوعية) والرؤية الفاعلة أو العملية حيث يدرك الحق ادراكا مباشرا بفضل العمل (مثالية ذاتية) ورؤية واقعية طبيعية تمثلت فى وضعية أوجست كونت ٠ وكان هذا التقسيم كانتيا لاهيجليا أى أنه يصور السمات الثابتة للعقل أو الروح الانسانية ٠ أما لوكاتش فقد أحيا الفكرة الهيجلية القائلة بوجود ذات عملية فاعلة فى الحركة الديالكتيكية للروح ، وعبر عن ذلك بوضوح فى مقدمته ((لنظرية الرواية)) ١٩٦٢ ، فيقول : **((ويوجد أيضا موقف الوضعية التاريخية النسبية وهى التى حاول اشبنجلر خلال سنوات الحرب أن يدمجها فى اتجاهات علم الروح بحيث يصل الى التاريخ الجذرى لكافة المقولات مع رفض الاعتراف بأى شىء فوق تاريخى سواء كان الجمال أو الأخلاق أو المنطق ٠٠٠ ولكن مؤلف نظرية الرواية لا يذهب بعيدا الى هذا الحد ، فقد كان يبحث عن ديالكتيك تاريخى شامل له جذوره فى جوهر مقولات الجمال والأشكال الأدبية ، بحثا يميل الى ربط المقولات بالتاريخ ربطا أوثق مما صادفه عند هيجل ، لقد كان يحاول ادراك الثابت فى تيار الحياة ، ادراك التغير الداخل فى الجوهر الثابت)) ٠**

كان هيجل يعتقد أن فلسفة التاريخ لها وظيفة استرجاعية بمعنى أن العقل يتعرف على المنطق الداخلى للعملية التاريخية بعد وقوع الحدث فحسب ٠ ولكن الهيجليين اليساريين وعلى رأسهم ماركس قالوا بأن التاريخ يمكن صنعه بوعى ، وليس كما كان الأمر فى الماضى عن غير وعى ٠ ولم يكن ماركس هو الوحيد الذى اختلف مع هيجل حول تلك النقطة ، ولكنه كان الوحيد الذى وضع فكره موضع التطبيق وأدمجه فى حركة شاملة لتغيير العالم ٠ وقد التقط لوكاتش هذا الخيط فى أفكار ماركس ، وهو الخيط الذى لم يكن

واضحا فى النظرة التطورية للاشتراكية الأوربية عام ١٩١٤ .

لماذا انتظر لوكاتش اذن حتى قشعت الحرب العالمية الثانية والثورة الروسية من بعــدها عن ذهنه تاويلات علم الروح ؟ يجيب لوكاتش على ذلك أيضا فى مقدمته التى أشرنا اليها بقوله انه كان واقعا فى تلك السنوات تحت تأثير **« جورج سوريل »** (١٨٧٤ـ١٩٢٢) ، فقد جــذبه كتابه **« تأملات فى العنف »** الذى كان يستخف فيه بالتقدم المادى ويهاجم بعنف ضحالة الليبرالية البورجوازيه .

كيف تأتى اذن لجورج لوكاتش الذى قرأ البيان الشيوعى والجزء الأول من رأس المال وهو فى المدرسة الثانويه وقام بدور بارز فى قيـام الجمهورية السوفيتية المجرية القصيرة العمر عام ١٩١٩ كنائب قوميسار الثقافة وعضو قيادى فى الحزب الشيوعى المجرى الذى تم تأسيسه عندئذ، كيف تأتى له أن يكون غير مبال بالمادية الجدلية ســـواء فى كتـــابه « نظرية الرواية » (١٩١٤) أو « التاريخ والصراع الطبقى » (١٩٢٣) .

يفسر لنا لوكاتش ذلك بنفسه فى مقاله الذى نشره عام ١٩٣٣ بعنوان **« طريقى الى ماركس »** فيقول : **«كان ذلك أمرا طبيعيـــا فى حالة مثقف بورجوازى مثلى ، فقد كان تأثير الاشتراكيةقصرا على علمى الاقتصاد والاجتماع ، أما الفلسفة المادية ـ ولم أكن عندئذ أفرق بين مادية جـدلية أو غير جدليه ـ فقد كنت اعتبرها نظرة بدلية الى نظرية المعرفة . وكانت تعاليم المدرسة الكانتية الجديدة عن كمون المقالات فى الوعى immanence تتطابق تماما مع موقعى الطبقى عندئذ ونظرتى الى العالم، ولم اخضعها لأى فحص نقدى بل تقبلتها بلا سؤال بوصفها نقطة البدء لأى بحث فى المعرفة . وكان لى فى الواقع بعض التحفظات تجاه المثالية الذاتية المتطرفة (مثل مدرسة ماربورج الكانتية الجديدة وكذلك فلسفة ماخ) اذ لم أكن أستطيع أن ارى كيف يمكن أن تعالج قضية الواقع بهذه البساطة، باعتبارها مقولة مستقرة فى الوعى ، ولم يؤد بى ذلك الى المادية وانما الى تلك المدارس الفلســفيه التى حاولت حل المشكلة، بطريقة لاعقلانية نسبية مع الميل أحيانا الى الغيبية (فندلباند ، ريكرت ، زيمل ، دلتاى) . واستطعت بتأثير زيمل ـ الذى كنت تلميذا له حينئذ ـ ان اتمثل عنــاصر فــكر ماركس التى ترسـبت لدى حتى ذلك الوقت فى نظرة شاملة » .**

هكذا فسر لوكاتش لامبالاته بالفلسفة المادية باعتبار أن ذلك كان شيئا طبيعيا بالنسبة لمثقف بورجوازى فيما قبل ١٩١٤ . وقد يتساءل البعض أيضا كيف يمكن لأحد أبناء البرجوازية الكبيرة قبل ١٩١٤ ان يقبل فكرة صراع الطبقات بينما لا يهتم بالفكرة الأقل ضررا منها وهى المــادية الجدلية .

والحق أنه من الصعب على المرء أن يهتدى فى كتابات لوكاتش فى تلك الفترة الى أى أثر للمادية الجدلية ، ويمكن القول أنه خلال تلك السنوات السابقة على الحرب العالمية الأولى تمزق لوكاتش بين الكانتية الجديدة عنــد لاسك ، والهيجلية الجديدة عند دلتاى ، واللاعقلانية الدينية عنــد كيركجورد ، والنظرة الجماليه للحلقة التى التفت حول استيفان جورج بينما كان تفكيره السياسى متأثرا بجورج سوريل (منظر النازية فيما بعد). كانت كل هذه العناصر موجودة لديه وليس من السهل تفسيرها بموقعه الطبقى ، وانما الأدق فى رأينا أن نقول أن عذابه الروحى كان انعكاسا للمخاض الذى كانت تمر به اوروبا عشية الثورة الاشتراكية الكبرى عام ١٩١٧ .

***

كان لابد من هذه الخلفية الفلسفية حتى يمكن ادراك منـــابع فكر لوكاتش وحتى يمكن فهـم مساهماته الخلاقة فى الفكر الماركسى . لقد كان ابنا حقيقيا لعصره ، للفلسفة الألمانية وللممارسة الثورية فى عصر انتصار الاشتراكية ، وللعذاب والتمزق الذى اجتاح أوروبا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى . ولا يمكن أن تكتمل الصورة الا بعرض نشاطه السياسى والحزبى فى تلك الفترة، لكى نصل فى النهايه الى فهم كتابه « التاريخ والوعى الطبقى » . وكما قيل عن لوكاتش أنه أستاذ فى علم الجمال رمت به المقادير الى عضوية الحزب الشيوعى ، قيـــل عنه كذلك أنه مفكر وفيلسوف أوروبى شاءت الظروف أن يوجد فى المجر . وكما كانت الفكرة الأولى بعيدة عن الحقيقة فان الفكرة الثانيه أبعد عن الحقيقة كذلك. فما علينا الا أن نلقى نظرة على تراجعه التدريجى عن قضايا علم الجمال واندماجه فى الحياة السياسيه فى المجر ومشاركته فى ثورة ١٩١٩ وأن نلتفت الى ماكشف عنه الســـتار أخيرا من تأثره الثقافى والسياسى بمفكر ومناضل مجرى غير معروف خارج المجر الا فى حدود ضيقة ، وهو أرفـين زابو ـ حتى ندرك عمق واتساع حياة هذا الرجل وحتى نستطيع أيضا أن نتمكن من فهم فكره . وهذا هو موضوع المقال القادم .

محاولة للاقتراب من فكر.. لوكاتش

حياة لوكاتش أنموذج لحياة المفكر المناضل .

والقضية المحورية فى فكره ونضاله على السواء هى أن يجعل من الاشتراكية طريقا للانسانية الكلية ، وأن يجعل من الانسانية الكلية حجر الزاوية فى أى بناء اشتراكى . ولهذا فانه ظل يسعى طيلة حياته الى ان يكمل النقص الذى يكشف عنه تطور الفكر الماركسى فى التطبيق ، وأن يقتحم المجالات التى لم يتح لمؤسسيه أكثر من الاقتراب من حدودها، وأن يحفظ له على الدوام روحه الحية. وهو شأن أصحاب المبادرات الفكرية فى تاريخ العقل الانسانى ، كان عليه أن يخوض صراعا حادا على جبهتين : جبهة أعداء الفكر الاشتراكى ، وجبهة أصحاب الفكر الاشتراكى أنفسهم ، الذين أفقدوا هذا الفكر خصوبته ، وأعقموا نضاليته ، وانتزعوا منه سلاحه الأساسى وهو قدرته الدائمة على التجدد مع الزمن المتجدد .

١ ـ تطور حياته الفكرية :

ولد جورج لوكاتش فى ١٣ ابريل عام ١٨٨٥ فى بودابست من أسرة على جانب من الغنى والثراء . وكان أبوه رجلا من رجال المال والاقتصاد ، منح لقب « فون » مكافأة له على خدماته فى الميدان الاقتصادى كمدير لبنك من أكبر بنوك المجر . وأراد الأب لابنه أن ينهج نهجه الحياة ، ويسير على طريقه فى جمع المال « عصب الحياة » ، ولكن لوكاتش الصغير المتمرد رفض ذلك بكل حسم ، وآثر أن يسلك طريقا آخر ، لأنه ـ كما قال بعد ذلك ـ كان يحس فى أعماقه منذ صباه المبكر كراهية عنيفة للرأسمالية .

وفى السابعة عشر من عمره ، أى فى عام ١٩٠٢ ، انضم لوكاتش الى « نادى الطلبة الاشتراكيين » الذى أسسه فى بودابست أيامها، المفكر الاشتراكى المجرى « **ارفين تشابو** » الذى كان من أكثر المفكرين المجريين شهرة فيما بين عامى ١٩٠٠ ، و ١٩١٨ . ولقد كان تشابو أقرب الى النقابيين الفوضويين منه الى الماركسيين الحقيقيين، على الرغم من أنه كثيرا ما كان يردد العبارات الاشتراكية الثورية التى استعارها من ماركس . ولم يكن لوكاتش قد أصبح ماركسيا بعد . كان يقرأ فحسب ماركس وانجلز ، وخصوصا الجزء الاول من «رأس المال» . وكان تأثير ماركس عليه يكاد يقتصر على الحدود الاقتصادية والاجتماعية فقط . أما « ماديته » ، فلم تلق القبول من لوكاتش . كان يعتقد حينذاك أن النظرية «**الكانتية الجديدة** » فى المعرفة قد تجاوزتها وتخطتها .

ولقد كانت « الكانتية الجديدة » هى التيار الفلسفى السائد ، وسط العالم الجرمانى كله ،أى ذلك العالم الذى يتحدث بالالمانية، سواء فى ألمانيا نفسها أو داخل حدود الامبراطورية النمسوية الهنجارية . وكانت « الكانتية الجديدة » منقسمة الى مدرستين رئيسيتين فى ذلك الوقت : مدرسة « **ماربورج** » التى كان يمثلها المفكران « كوهين » و « ناتروب » ، ومدرسة « **هيدلبرج** » أو «بلون» التى كان يعبر عن أفكارها المفكران « فيندلباند » و « ريكارت » . ولقد اتجه لوكاتش الى الانضواء تحت لواء المدرسة الثانية ، التى كانت ـ على عكس المدرسة الاولى ـ تلقى اهتماما واضحا للقضايا

أمير اسكندر



التاريخية والحضارية . وأصبح تلميذا مقربا لمفكر « سيمل » ، أحد أعمدة هذه المدرسة الذى شغل خاصة بالسوسيولوجيا . وتابع دروسه فى هيدلبرج خلال عامى ١٩٠٩ ، ١٩١٠ . ثم رحل الى برلين ودرس على يدى ريكارت وفيندلباند ، وتعرف هناك على تلميذين من تلاميذ فيندلباند ، سوف يصبحان من أبرز مفكرى عصرهما وهما : « اميل لاسك » ، و « ماكس فيبر » .

غير أن لوكاتش كان قد أصدر قبل رحيله الى ألمانيا كتابا فى عام ١٩٠٨ يعالج فيه تطور الدراما الحديثة . وكان قد كتب كذلك بعض الدراسات التى سوف تظهر بعد ذلك فى كتابه الذى أصدره عام ١٩١٠ بعنوان **« الروح وأشكالها »** . ولم يكن هذا الكتاب الاخير خطوة نحو ماركس بقدر ما كان عقبة على الطريق اليه . ولقد تخلى لوكاتش نفسه عن الافكار التى جاءت فى هذا الكتاب ، بعد ذلك بقليل . وفى هذا الكتاب بدأ تأثير « ريكارت » واضحا ، حيث ميز لوكاتش بين عالمين : العالم الحسى الذى هو موضوع العلم ، والعالم غير الحسى الذى يدرك عن طريق « الفهم » ، وألح على أن هذا الفهم ــ الذى هو وسيلة الادراك فى التجربة الفنية أيضا ــ لا يمكن بلوغه الا من خلال الالتماعات المضيئة للحدس . ولم يبق من أفكار لوكاتش فى هذا الكتاب الا النذر اليسير الذى أشار اليه بعض نقاده الذين تتبعوا تطور أفكاره فى مراحله المختلفة ، مثل « موريس واتنك » الذى يعتقد أن الكتاب يتضمن بذور الرفض المسبق للمدرسة الطبيعية ــ وهو الرفض الذى جعل منه لوكاتش فى مراحل نضجه بعد ذلك واحدة من

مهماته الاساسية ــ ومثل لوسيان جولدمان الذى يرى أن الكتاب يحاول الاجابة فى وقت مبكر من تطور لوكاتش على سؤال هام هو : « **تحت أية شروط يمكن للحياة أن تكون صادقة وحقيقية ؟** » ويضيف جولدمان الى ذلك أن الكتاب يمثل خطوة هامة فى تطور الوجودية الحديثة ، ومثل «دكتور ميجاروس » الذى يلاحظ أن هذا الكتاب يكشف عن الاهتمام المبكر عند لوكاتش بالأفكار الديالكتيكية الهامة التى تتعلق بفكرة « الكلية » .

ولكن لوكاتش يكتب فى عامى ١٤ ــ ١٩١٥ كتابه التالى « **نظرية الرواية** » الذى نشر عام ١٩١٦ ويتخلى فيه بطريقة قاطعة عن أفكار « الكانتية الجديدة » لأنه يرى أن مقولاتها الجمالية لا تدخل التاريخ فى اعتبارها . فالقيم الجمالية عند أصحاب هذه المدرسة متعالية على الزمان والمكان ، وثمة ثغرة منهجية تتكشف الآن أمام عينيه بين ذلك التصور اللا تاريخى للقيم ، وبين القيم الحقيقية المتحققة فى التاريخ . ويخطو لوكاتش فى هذا الكتاب خطوة واسعة نحو هيجل ولكنه لم يصبح هيجليا خالصا بعد . فما زالت آثار من فلسفة « دلتاى » تغلف بعض أفكاره . ولقد كان كتاب « دلتاى » حول « هيجل الشاب » واحدا من الاسهامات الفكرية الهامة التى صنعت ما سمى بالرينيسانس الهيجلى فى مطلع هذا القرن .

ولم يمكث لوكاتش طويلا عند هذه الحدود الفكرية ، فسرعان ما تجاوزها . ولم يعد لكتاب « نظرية الرواية » كما قال هو نفسه الا قيمة

الوثيقة الفكرية التى تشير الى مرحلة من مراحل تطوره فيما قبل ما يسميه بعصر الايديولوجيات فى عشرينات وثلاثينات هذا القرن • ولقد كان الكتاب نفسه محدود القيمة ، ينطوى على أخطاء ونواقص واضحة فى صلب نظريته عن الرواية ذاتها • وهى أخطاء ونواقص قادته الى الاعتقاد بأن دوستويفسكى لم يكتب أعمالا روائية ، كما ساقته الى أن يخرج روائيين بارزين مثل « ديفو » و « فيلدنج » ، و « ستاندال » ، من عالم الرواية، غير أنه مع ذلك تضمن بعض الافكار التى سوف تستمر مع لوكاتش فى سنوات نضجه • من هذه الافكار ، الفكرة الخاصة بضرورة ادراك الطبيعة، ادراكا تاريخيا،أى كشىء يتطور فى الزمان والمكان• كما أن منها تلك الفكرة الهامة التى سوف تكون احدى أفكاره الاساسية فى علم الجمال وهى فكرة تاريخية المقولات الجمالية •

***

بيد أن لوكاتش ما زال رغم براعم هذه الافكار مثاليا يهوم فى اطار الفلسفات المجردة ، ولا يخرج منها • وأكثر من ذلك ثمة نقاب من اليأس والتشاؤم يغلف نظرته • وظروف الحرب العالمية الأولى تزيد هذا النقاب كثافة وظلمة • ولايرفع عن عينيه هذا النقاب سوى أحداث متفجرة تقع فى الشمال الشرقى من بلاده : أحداث ثورة أكتوبر عام ١٩١٧ • ويحس لوكاتش أن ثمة طريقا ينفتح أمام الجنس البشرى للخلاص من البؤس والاستغلال والرأسمالية • فهل يمكن تكرار ما حدث فى روسيا القيصرية فوق أرض المجر ؟ • فى أول نوفمبر عام ١٩١٨ تتولى السلطة حكومة ائتلافية يرأسها « كارولى » معلنة ابتداء الثورة البورجوازية الديموقراطية• وفى ١٦ نوفمبر يعود من الاتحاد السوفيتى « بلاكون » مع بعض رفاقه الذين كانوا مهاجرين الى أرض الثورة الاشتراكية الاولى • وبعد أسبوع واحد من وصولهم الى المجر يتاسس الحزب الشيوعى المجرى• وانضم لوكاتش الى هذا الحزب فى ديسمبر على الفور ، وبدأ مرحلة جديدة من نشاطه الثورى • وأصبح عضوا قياديا فى اللجنة المركزية • وعندما اعتقل « بلاكون » فى فبراير ١٩١٩ ، كان لوكاتش يشارك فى ادارة هذا الحزب الجديد وقيادته ثم استقالت حكومة « كارولى » فى ٢١ مارس ، وأعلنت الجمهورية المجرية الاشتراكية فى اليوم التالى ، وأصبح لوكاتش عضوا فى حكومة الثورة •

ولقد وقعت حكومة الثورة الشعبية فى أخطاء قادتها الى حتفها • ولسوف يتحدث لوكاتش بعد ذلك بخمسين عاما ليقول أنه ورفاقه ، ما كانوا يملكون فى ذلك الوقت الا معرفة ضئيلة بالنظرية اللينينية فى الثورة • وهذه المعرفة الضئيلة تبدو أوضح ما تكون فى اتجاه بلاكون ورفاقه الى دمج حزبه مع الحزب الاشتراكى الديموقراطى ، تحت لافتة جديدة تحمل عنوان الحزب الاشتراكى المجرى الجديد • مما دعى لينين الى ارسال برقيته الشهيرة التى يتساءل فيها ــ أو بالاحرى يتشكك ــ فيما اذا كان حزب بلاكون ورفاقه حزبا ماركسيا ثوريا بحق ؟ • ولقد كان طبيعيا نتيجة علاقات القوى الاجتماعية والسياسية أن يتحول الحزب الثورى الوليد الى ذيل وتابع للحزب الاشتراكى الديموقراطى • ولوكاتش نفسه كان « قوميسارا » مساعدا ، أو بتعبير آخر نائب القوميسار الأعلى لشئون التعليم الشعبى ، الذى كان اشتراكيا ديمقراطيا • غير أنه مع ذلك دافع عن هذا الاندماج بين الحزبين فى رسالته حول « التكتيك والأخلاق » ، وكانت حجته أنه بقيام دكتاتورية البروليتاريا ، لم يعد ثمة معنى لبقاء الحزبين • فالحزب الاشتراكى الديمقراطى كان يستهدف ــ فى رأيه ــ وصول الطبقة العاملة الى السلطة • والحزب الشيوعى كان يستهدف وصول الطبقة العاملة الى الوعى بمصالحها • ولقد تحقق الامران فى نظره • وأهم من ذلك أنه فى ذلك الوقت كان يلح الحاحا شديدا على أن العنف الطبقى المنظم ليس له ما يبرره ، واحتج فى ابريل ومايو عام ١٩١٩ ضد أسر الرهائن من البورجوازيين •

غير أن هذا الاندماج بين الحزبين لم يطل به الزمن • ففى نهاية يونيو استقالت من الحكومة جماعة « المعتدلين » ، تحت زعم أن الثورة تنهار وتنحرف عن طريقها • وتشكلت حكومة جديدة كان للماركسيين فيها اليد الطولى • ولكن الزمن لم يطل بها أيضا • وسقطت الحكومة • وانهارت معها الجمهورية الاشتراكية المجرية الاولى فى أول أغسطس عام ١٩١٩ • وهرب «بلاكون » الى النمسا وبقى لوكاتش لفترة قصيرة فى بودابست كى ينظم الحركة السرية ثم رحل الى فينا فى سبتمبر من العام نفسه •

وكانت فينا حينذاك ملتقى الثوار من كل أطراف أوروبا • وظهرت هناك مجلة « الشيوعى » التى رأس تحريرها لوكاتش عامى ١٩٢٠ ، ١٩٢١ • وغدت هذه المجلة مسموعة الصوت ، معبرة

عن الاتجاهات اليسارية المتطرفة فى أنحاء القارة الاوروبية ٠

ولقد قال لوكاتش بعد ذلك عن هذه الاتجاهات اليسارية المتطرفة أنها لم تكن أكثر من اتجاهات طوبائية مسيحية ! ٠ وكتب هو حينذاك رسالة قصيرة « حول المشكلة البرلمانية» دعى فيه الى عدم الاشتراك فى البرلمانات البورجوازية وهو الأمر الذى انتقده لينين بقسوة فى كتابه « الشيوعية ومرض الطفولة اليسارى » !

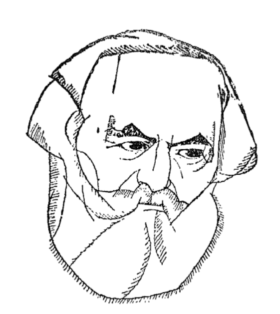
ولكن لوكاتش ، كتب فى هذه الفترة من حياته واحدا من أهم كتبه فى هذا الطور من أطوار تطوره الفكرى ٠ وهو كتاب « التاريخ والوعى الطبقى » الذى أتمه فى عام ١٩٢٢ ٠ وجلب عليه واحد من مؤلفاته ، طيلة حياته ، مثل هذا الهجوم والسخط الذى انصب عليه بسبب هذا الكتاب ٠ والتصقت به التهمة الذائعة وسط الماركسيين وهى تهمة « المراجعة » ٠ وهذه المراجعة تشير الى « أولئك الذين يدعون الاخلاص لروح ماركس ، بينما يقولون أن تطور المعرفة المعاصرة يتطلب تعديلات فى مضمون الماركسية ٠ » ٠وفى المؤتمر الخامس للكومنترن ـ الدولية الثالثة ـ رفع زينوفييف فى وجه لوكاتش أصبع الاتهام ، وكان زينوفييف حينذاك رئيسا لكومنترن منذ تأسيسه فى عام ١٩١٩ ٠ وشارك زينوفييف بعض أعضاء المؤتمر ٠ وكان منهم « لازلو روداس »وهو واحد من مؤسسى الحزب الشيوعى المجرى ٠ والمفكر السوفيتى « دوبرين » الذى قال أن محاولة لوكاتش تفسير ماركس عن طريق نبذه لأنجلز، قد قادته الى المثالية الفلسفية ٠ وأن لوكاتش قد تخلى عن « ديالكتيك الطبيعة » ، وأنه حتى فيما يتعلق بالواقع الاقتصادى والاجتماعى ، لم يكن ماديا بحق ، طالما أنه قد جعل من « الوعى » نوعا من «الجوهرة» ٠ وأضاف «جورج ليشتيم»، عضو المؤتمر عن الحزب الالمانى ، الى هذه الحجج الفلسفية حجة أخرى تتعلق بالتنظيم السياسى وهى أن نظرة لوكاتش الى الحزب الشيوعى ليست هى النظرة الماركسية اللينينية ٠ انه فى كتابه لا يصور الحزب بوصفه أكثر أقسام البروليتاريا تقدما ، وانما يصوره بوصفه تشكيلا من الصفوة الثورية التى تمثل المثقفين غير المنتمين طبقيا والذين يفرضون أنفسهم على طبقة عاملة غير ناضجة فى وعيها ، على أساس أنهم هم وحدهم الذين يملكون الحقيقة ٠

ولم يرد لوكاتش على كل هذه الاتهامات التى وجهت الى « التاريخ والوعى الطبقى » ٠ وفى بعض الاشارات التى تضمنتها مقالات نشرها فى عامى ١٩٢٥ ، قال لوكاتش أنه لم ينبذ مباشرة كل ما تضمنه كتابه من أفكار ، ولكنه فى حوالى عام ١٩٣٣ رفض هذه الافكار تماما وعندما سمح بنشر كتابه فى مرحلة متأخرة من حياته ، ضمن أعماله الكامله ، كتب له مقدمة طويلة ، قال فيها أن أسبابا « تكتيكية » هى التى كانت وراء الكثير من أفكار هذا الكتاب ٠ وأنه على الرغم من أنه لم يعد يدافع عن هذا الكتاب الآن ، فهو لا يعتقد أن كل ما جاء فيه كان خاطئا ٠ ولقد كان لوكاتش يشير فى هذا « الاستثناء » الى بعض الافكار التى تضمنها الكتاب ، وظل يعتقد فى صوابها ، ويعمل على تطويرها فى أعماله الاخرى ٠ ويمكن تحديد هذه الافكار المستثناه فى ثلاثة أفكار رئيسية هى: طبيعة الماركسية كمنهج ، ومفهوم « الكلية » ، وقضية الاغتراب ٠

***

على أن هذا الكتاب كان بمثابة خاتمة لمرحلة من مراحل تطوره الفكرى كما قال هو نفسه٠ وهى المرحلة التى بدأت بالسنوات الاخيرة فى الحرب العالمية الاولى ٠ ثم دخل فى المرحلة الثانيه من تطوره التى يرى أنها تبدأ بعام ١٩٢٣ وتنتهى بعام ١٩٢٨ ٠

فى هذه المرحلة كان انتاجه قليلا ٠ ولم يكد يتعدى دراسة عن لينين ، نشرها عام ١٩٢٤ ٠ ثم دراسات لبعض أعمال «لاسال» ، و «بوخارين» ، ولم يكن نشاطه السياسى على جانب كبير من الاهمية ٠ ولكنه يقول عنه مع ذلك ، انه قاده بعيدا عن أفكاره الاولى حول الاشتراكية الطوبائية ٠ وفى عام ١٩٢٤ أعلن المؤتمر الذى عقدته الدولية الثالثة أن الوضع العام للعالم الرأسمالى مستقر نسبيا ٠ وان احتمالات الثورة العالمية فى هذه الفترة ضئيلة للغاية ٠ وكان الصراع حادا فى الاتحاد السوفيتى بعد وفاة لينين ٠ وكان محوره الاساسى «امكانية قيام الاشتراكية فى بلد واحد»٠ واتخذ لوكاتش فى هذه المرحلة جانب ستالين الذى كان يتبنى هذا الشعار حينذاك ٠ ودخل لوكاتش صراعا محليا من نوع آخر ٠ فقد انقسم الحزب الشيوعى المجرى فى المنفى الى جناحين أحدهما يقوده « بلاكون » والثانى يقوده « جينو لاندر وانحاز لوكاتش الى جانب لاندر ٠ وقال عن الجناح



الأول أنه مطبوع بطابع البيروقراطية التى طبعته بها الدولية الثالثة بقيادة زينوفييف . أما الجناح الثانى فان على رأسه ذلك القائد النقابى السابق ، الذى ينطوى على ذكاء ملحوظ ، ونزعة عملية مبدئية ، وان كانت لديه حساسية حادة تجاه القضايا النظرية . ولكن لاندر مات فى عام ١٩٢٨ . وبدأ لوكاتش فى نفس العام يكتب مشروع التقرير السياسى الذى سوف يعرض على مؤتمر الحزب المجرى فى عام ١٩٢٩ . وكان موضوع التقرير دراسة الاوضاع الداخلية فى المجر . وكانت وجهة نظر لوكاتش أن هذه الاوضاع لا يمكن أن تقود مباشرة الى دكتاتورية للبروليتاريا . وأن على الحزب أن يجعل من اقامة دكتاتورية الطبقات الشعبية وعلى رأسها العمال والفلاحين هدفه المباشر فى تلك اللحظة . ورفض هذا التقرير فى المؤتمر . ووصفته مجموعة « بلاكون » بأنه انتهازى ، ولقبت لوكاتش بالمصفى . مما دعى لوكاتش الى أن يقدم نقدا ذاتيا عنه . ولكن الدافع الحقيقى لهذا النقد لم يكن ايمانه بخطأ الافكار التى وردت فيه ، بقدر حرصه على البقاء داخل الحزب ، فى وقت كان الصراع يشتد ضد صعود الفاشية . ولم يكن هذا النقد الذاتى الا ثمن البقاء داخل الحزب !

وشهد عام ١٩٣٠ ، تغيرا حاسما فى حياة لوكاتش العقلية ، عندما زار موسكو . وعمل فى معهد ماركس وانجلز . وأتاح له ذلك أن يقرأ المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس التى وضعها عام ١٨٨٤ . وتحدث لوكاتش بعد ذلك قائلا ان قراءة هذه المخطوطات قد طردت من ذهنه مرة والى الأبد كل الافكار المسبقة ذات الطابع المثالى التى كانت مستقرة فى نفسه منذ كتابه « التاريخ والوعى الطبقى » . ووجد نفسه فى حالة ذهنية تتيح له أن يبدأ بداية جديدة ، وأن يبدأ مرحلة المشروعات الفكرية الكبيرة . وراح يكتب دراسة عن « **العلاقة بين الاقتصاد والدياليكتيك** » وهى الدراسة التى طورها بعد ذلك فى كتابه عن « **هيجل الشاب** » ، (١٩٣) وبدت آثارها كذلك فى كتابه الأخير عن ((**أونتولوجيا الوجود الاجتماعى**)) .

وفى تلك الفترة أيضا ، راودت لوكاتش أحلام اقامة «علم جمال ماركسى» . ولقد كانت مشروعاته الفكرية الخاصة بعلم الجمال تراوده منذ وقت مبكر فى حياته .. ربما منذ عام ١٩١١ حينما كان فى هيدلبرج ، حيث كان ارنست بلوخ واميل لاسك وماكس فيبر يثيرون فيه هذه النزعة القوية لتحقيق مشروعه . ولم يكتب حينذاك سوى كتابه « نظرية الرواية » . ولكن كان مقدرا لهذه الدراسة أن تنتظر طويلا حتى قرب مغيب عمره فى نهاية الستينات .

وكان لا بد أن يرحل لوكاتش مرة أخرى من بلاده ، وأن يودع المانيا عندما بدأت النازية فى الصعود نحو قمة السلطة . عاد من جديد الى الاتحاد السوفيتى عام ١٩٣٣ وظل يعيش هناك حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، يعمل فى معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية . وعلى الرغم من أنه لم ينشر فى هذه الفترة كتبا كثيرة ، فالواقع أن هذه الفترة هى التى كتب فيها معظم الدراسات المتفرقة التى جمعها بعد عودته من الاتحاد السوفيتى فى كتبه التى ظهرت تباعا فيما بعد الحرب العالمية الثانية : **جوته وعصره (١٩٤٧) — دراسات فى الواقعية الأوربية (١٩٤٧) — مقالات عن الواقعية (١٩٤٨) — الواقعية الروسية فى الأدب العالمى (١٩٤٩) — الواقعيون الالمان فى القرن التاسع عشر (١٩٥١) — بلزاك والواقعية الفرنسية** (١٩٥٢) — **الرواية التاريخية** (١٩٥٥). وكل تلك الأعمال كما هو واضح من عناوينها كانت تهتم بنظرية الأدب ، وبقضايا النقد الادبى التطبيقية . وأبرز ما يمكن أن يلاحظ فيما يتعلق بدلالتها العامة بالنسبة لتطوره الفكرى أنه خاض من خلالها — كما يقول — «حرب عصابات» ضد

النظرة السوفيتية الرسمية للأدب ، وهى النظرة التى حكمها وصاغها الفكر الستالينى فيما سمى بعد ذلك بمرحلة الجمود العقائدى ·

***

ولكنه يعود الى بلاده ، بعد نهاية الحرب ، وقد ظل بعيدا عنها قرابة ربع قرن من الزمان · ولم تكن الستالينية قد تخلت عن مواقعها ، بل على العكس كانت ما تزال تسيطر بأيديولوجيتها لا على الاتحاد السوفيتى فحسب ، بل وعلى المعسكر الاشتراكى الأوربى كله · وشغل لوكاتش عدة مناصب ثقافية هامة · أصبح عضوا فى رئاسة الأكاديمية المجرية ، وأستاذا لعلم الجمال وفلسفة الحضارة فى جامعة بودابست · كما غدا عضوا فى الجمعية الوطنية المجرية · ولم تحدث هذه المرحلة تغيرات هامة فى حياته الفكرية · ولم يصدر أعمالا جديدة بالاضافة الى كتبه السابقة التى جمع فيها مقالاته السابقة ، الاكتابه «وجودية أو ماركسية؟» و «مجمل لتاريخ الأدب الألمانى الحديث» ، «انهيار العقل» · ولعل هذا الكتاب الأخير هو أهم كتبه الجديدة فى هذه المرحلة ، وهو الذى عالج فيه المسار الفلسفى للعقل الألمانى الذى أدى الى ظهور هتلر فى ألمانيا · ولقد جلب عليه هذا الكتاب سخط نقاده ، بل وبعض أصدقائه أيضا · واعتبر الكتاب نوعا من اعلان الولاء الفلسفى لستالين ! ·

ومن المفيد أن نذكر فى هذه المرحلة من حياته ، أن جمهورية المجر الشعبية قد أعلنت بعد الحرب العالمية الثانية ، بمساعدة القوات السوفيتية المنتصرة ، والمكتسحة للقوات النازية فى شرق أوربا كلها · ولم يلق لوكاتش متاعب كثيرة فى هذه الفترة رغم وجود صراع حاد بين قطبين من أقطاب النظام الجديد فى المجر وهما «راكوزى» الذى كان عضوا فى حكومة بلاكون الثورية الأولى (بلاكون لقى حتفه فى احدى حملات التطهير الستالينية) و «راجك» · والأول كان يمثل السياسة الستالينية بكل مظاهرها ، وثانيهما كان ينزع نحو نوع من السياسة القومية المستقلة كتلك التى انتهجها «تيتو» فى يوغوسلافيا · ولقد لقى راجك مصرعه فى سبتمبر عام ١٩٤٩ محكوما عليه بالاعدام بعد محاكمة صورية ·

***

وكان عام ١٩٥٦ ، عاما حاسما فى تاريخ المعسكر الاشتراكى كله · فعلى الرغم من أن ستالين كان قد مات قبل ذلك بثلاث سنوات ، فهو قد ظل يسيطر بشبحه القاهر على الاتحاد السوفيتى ، وعلى الجمهوريات الديموقراطية الشعبية فى أوروبا بأسرها حتى أطلق خروشوف هجومه العنيف ضد الستالينية فى تقريره الشهير الذى قدمه الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى ·

وكان هذا العام أيضا ، عاما حاسما ، فى تاريخ المجر بشكل خاص · نحن نذكر ما سمى «فتنة المجر» ومحاولات أطراف الصراع المختلفة داخل الحزب المجرى امتلاك زمام الأمر على نحو مفرد ومطلق ونهائى · ولكن صيحات خروشوف فى المؤتمر العشرين ، كانت قد تجاوزت حدود الاتحاد السوفيتى ، وبدأت تحدث آثارها الفكرية فى أوروبا عامة، وأوروبا الاشتراكية خاصة · ووقف لوكاتش فى «حلقة بيتوفى» التى نظمت ندوة فلسفية حينذاك حول آثار تحطيم الستالينية ، ليقول ان دوجماطيقية ستالين قد أضرت بالماركسية ضررا بالغا ، الى الحد الذى أصبح المثقفون الأوروبيون ينظرون اليها الآن بنوع من الاستخفاف · ثم عاد ليتحدث عن نفس الأمر فى محاضرة ألقاها بعنوان «الصراع بين التقدم والرجعية فى الثقافة المعاصرة» وليشيد بمفهوم التعايش السلمى الذى انتعش بعد المؤتمر العشرين ، حيث سوف يستطيع الماركسيون فى البلدان الرأسمالية فى اطاره ، ومن خلال الوسائل الايديولوجية المختلفة ، أن يطوروا الكفاح من أجل الاشتراكية · وأهم من ذلك كله ما صرح به فى مقابلة مع مندوب لجريدة الحزب المجرى قائلا : أن التدخل الادارى البيروقراطى فى الفكر الماركسى يجب أن يتوقف · والنظام الحزبى القائم كله ينبغى أن يعاد فيه النظر ، بهدف الوصول الى طريق وسط بين شموليته من جانب، وبين خلقيته من جانب آخر ·

ووقعت فتنة المجر فى أكتوبر عام ١٩٥٦ · وانتهت بتدخل القوات السوفيتية فى ٤ نوفمبر عام ١٩٥٦ · ولا حاجة الى التعرض لهذه الاحداث ولا لأسبابها وطبيعتها فى هذه السطور · كل ما يعنينا منها فى هذا الصدد أن لوكاتش قد اختير عضوا فى اللجنة المركزية للحزب فى ٢٤ أكتوبر · ثم وزيرا للثقافة فى حكومة امرى ناجى فى ٢٧ أكتوبر ، ثم عضوا فى اللجنة التحضيرية التى تشكلت برئاسة يانوش كادار لتنظيم الحزب الجديد

فى أول نوفمبر . ولكنه فقد جميع مناصبه فى ٣ نوفمبر عندما تألفت حكومة امرى ناجى الثانية . وقيل أن السبب فى هـــذا التقلب السريع ، ذى الموجات العنيفة ، هو التحفظـــات التى أبداها لوكاتش فيما يتعلق بانضمام المجـــر الى حلف وارسو !

واضطر لوكاتش الى الرحيل عن بلاده . ذهب الى رومانيا هذه المرة . ولم يسمح له بالعودة الا فى ابريل ١٩٥٧ . بيد أنه عاد ليجد نفسه مطرودا من الجامعة ، ومن الحزب الشيوعى . وظهرت من جديد المقالات التى تهاجمه . وكان من بين كتابها فى هذه المرحلة تلميذه «سيجاتى» نفسه ، الذى أصبح الآن نائبا لوزير الثقافة . كما اشترك فيها كذلك «بلافوجارزى» الفيلسوف الرسمى للحزب حينذاك . وانضم اليهما فى هذه الحملة كتاب من الاتحاد السوفيتى ، أخذوا يهاجمون بعض كتبه خاصة «هيجل الشاب» و «انهيار عقل» وتجمعت هذه المقالات جميعا فى كتاب بعنوان « لوكاتش والمراجعة» .

ورغم أن الحزب الشيوعى المجرى ، كان قد اختط نهجا سياسيا جديدا فى عام ١٩٦١ ، فان الموقف الرسمى تجاه لوكاتش لم يتغير . بل تعرض لهجمة جديدة شنها عليه «آدم فيرث» سكرتير الجمعية الفلسفية التابعة للحزب بسبب دعوته الى برنامج لتدعيم الديموقراطية الجامعية ، ومع ذلك حـــدث تغير هام فى هذا الموقف عـــام ١٩٦٥ . نشرت أكاديمية العلوم المجرية قائمة بأعمال لوكاتش . ونشرت المجلة الفلسفية فصلا من كتـــاب «هيجل الشاب» يدور حول مشكلة «الاغتراب» . ثم توج هذا التحول فى الموقف الرسمى بمنحه عضـــوية الحزب مرة أخرى فى عام ١٩٦٧ .

ولكن لوكاتش فى هذه المرحلة من حياته كان قد عكف على وضع خلاصة فكره وتجاربه فى أهم كتابين توج بهما حياته . أولهما «الطبيعة الخاصة للاستطيقا» الذى اكتمل ظهوره فى عام ١٩٦٩ ، والثانى هو «أونتولوجيا الوجود الاجتماعى» فى عام ١٩٧٠ . فى هذين الكتابين استطاع لوكاتش أن يقدم فى النهاية مشروعه الفكرى المتكامل بعد رحلة دامت أكثر من ثمانين عاما . ولقد كان يفكر فى أن يضم لهما كتابا آخر عن «الأخلاق» ، ولكن الموت لم يمهله كى يتمه ، فقد طرق عليه باب بيته فى طريق بلجراد المطل على جسر الحـــرية فى بودابست فى هذا الشهر من عام ١٩٧١ ، بعد أن أوشك أن يتم عامه السادس والثمانين ..

***

ويجدر بنا الآن ، بعد هذا الاستعراض السريع لحياة لوكاتش الفكرية ، ونضاله الشاق الحافل بالمصـــاعب فى جبهات السياســة والفلســـفة والأدب والفن وعلم الجمال ، أن نحاول الاجابة على سؤال جوهرى بالنسبة لفكر لوكاتش . وهو فى الحقيقة سؤال ذو شقين : أولهما : ما هى حقيقة موقف لوكاتش من ســـتالين أو بتعبير أدق من الستالينية ؟ والثانى : الى أى مدى أثر هذا الموقف على فكره الماركسى ؟ .

وتأتى أهمية هذا السؤال من أنه يلقى الضـــوء على مايبدو تناقضا فى مواقف لوكاتش الفكريه . فذلك الذى أطلق عليه فى فترة من حياته اســم «الناقد الستالينى» ، و «المستسلم الخـــاضع للستالينية» ، والذى رفضت بعض كتبه سواء فى ميدان الفكر السياسى والفلسفى مثل «انهيـــار عقل» ، أو فى ميدان النقد الأدبى مثل الكثير من أعماله التى أنتجها فى فترة وجوده فى الاتحـــاد السوفيتى وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، هو نفسه الـــذى اتهم من جانب بعض الستالينيين بالمراجعة ، والأهم من ذلك أنه هو نفسه الـــذى اعتبر المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى الذى وضع خاتمة صاخبة للمرحلة الستالينية ، فجرا جديدا للماركسية ، ودعى بعد ذلك الى مـــا أســـماه بخلق الرينيسانس الماركسى . وأفاض وأطال فى الحديث عن اعقام الماركسية واجدابهـــا **فى ظل الجمود العقائدى الستالينى ، والبيروقراطية الستالينية . بل لعلنا نذكر تعبيره الســـاخر عن اتجاهه فى النقد الأدبى الذى دعاه «بحـــرب العصابات» ضد المفاهيم البيروقراطيـــة والاوامر الادارية فى ميدان الأدب والفن المنبثقة عن السلطة الستالينية ، رغم ما اتهمه به نقاده من انحيـــاز الى هذه المفاهيم فى بعض تطبيقاته النقـــدية ..**
كيف تتفق هذه الاقوال جميعا مع بعضها البعض؟ هل يمكن القول أن لوكاتش كان من أولئـــك المفكرين الذين يتسمون بعدم الاتساق الفكرى ؟ أم أنه كان «انتهازيا» بالمعنى السياسى للكلمـــة يستخدم لكل مرحلة ثوبها الفكرى الملائم لها ؟ أم أن ثمة دوافع فكرية محـــددة هى التى قادته الى اتخاذ هذه المواقف التى تبدو غير متسقة مع السياق العام لتطور مفكر كبير أصيل مثله ؟ .

ماذا يقول هو نفسه ؟ ٠ فى رسالته القصيرة التى تحمل عنوان «طريقى الى ماركس» يذكر لوكاتش أن مساندته للأورثوذكسية الستالينية قبل وأثناء الحرب العالمية الثانية كانت لها دلالة واحدة محددة فى نظره : هى الاسهام الفعلى فى الصراع ضد الفاشية ٠ وهو من قبل أعلن أن ستالين لم يكن شرا كله ٠ فهو ذلك الرجل الذى دافع عن نظرية «الاشتراكية فى بلد واحد» فى وجه النظريات المصفية التى كانت تزعم أنه لاسبيل الى اقامة هذه الاشتراكية فى جزيرة وحيدة وسط عالم امبريالى ورأسمالى كله ، وأنه لن تقوم للاشتراكية قائمة الا بقيام الثورة العالمية ٠ كما أنه الرجل الذى وضع نظريته فى التطبيق العملى، ووضع نفسه فى الاختبار الفعلى ، عندما قاد البناء الاشتراكى فى وطن كان متخلفا بفظاعة ،غارقا فى الاقطاع والاحلام الامبريالية فى الوقت نفسه ، واستطاع رغم كل شىء أن يدرأ عنه غزوة النازية بل وأن يقود حربا منتصرة ضد جحافلها التى وصلت الى أبواب موسكو ، وظل يطاردها حتى مبنى الرايشستاخ فى برلين نفسها ٠

هل هذا كل شىء ؟ ٠ **لا بد من أن نتذكر فى تقييم موقف لوكاتش من ستالين ، كيف كان ستالين فى أوج حكمه نوعا من الأسطورة التى طبعت الوجدان الشعبى الروسى أولا ، وأثرت بطريقة أو بأخرى على عقول كبيرة لا فى الاتحاد السوفيتى وحده ، بل ولا فى أوروبا الاشتراكية فحسب ، بل وفى أوروبا الغربية كذلك ٠٠ ان الصراع الفكرى الذى دار بين ميرلوبونتى من جانب وجان بول سارتر من جانب آخر لينطوى على دلالة هامة فى هذا السياق ٠ كان ميرلوبونتى قد تأثر بسلبيات الستالينية واندفع ـ وهو اليسارى قبل سارتر ـ الى رفض التجربة الاشتراكية ٠ وكان سارتر يقول أنه برغم رفضه لكل هذه السلبيات فانه يعتقد أن الهجوم على الستالينية حينذاك لم يكن له من معنى سوى الهجوم على الاشتراكية ومن ثم تمهيد الطريق أمام الفاشية ٠٠** ولعل حياة مفكر اشتراكى كبير فى العالم الرأسمالى مثل روجيه جارودى ، ليست هى الأخرى بغير دلالة أو مغزى ٠ فذلك المفكر الذى أصبح اليوم واحدا من أعلام التفتح العقائدى والانفتاح الأيديولوجى ، كان قد بدأ حياته الفكرية ، وفى أهم أعمال المرحلة الأولى من تطوره التى ظهرت فيها أعمال هامة من انتاجه الفلسفى مثل «نظرية المعرفة» و «فلسفة الحرية» ستالينيا يدين بالولاء للستالينية ! ٠٠ كانت الستالينية حينذاك هى الماركسية ، هى الاشتراكية هى الانتصار على الفاشية ، هى وضع قاعدة صلبة للثورة العالمية ٠

ولكن هذا لا يعنى ، على أى حال ، أن أفكار الفلاسفة ووعيهم النقدى وطموحهم النظرى والتطبيقى قد انصبت جميعا فى بوتقة الستالينية وذابت فى قالبها ٠ ولو صح أن معظم المفكرين الاشتراكيين قد بهتت شخصيتهم الفكرية تحت وهج الستالينية ، وانطوت نزعاتهم النقدية على نفسها خشية البيروقراطية والتسلط الفردى ،فان لوكاتش قد مارس تمرده على هذا «التقولب» ـ لو صح التعبير ـ على الاقل من خلال دراساته ونظراته النقدية فى مجال الأدب ٠ وليس صحيحا أنه كان ناقدا ستالينيا ، الا اذا كان المقصود أنه كان أشهر ناقد فى ظل الأسطورة الستالينية التى كان ينسب اليها كل عمل بارز من أعمال الفكر والسياسة مهما كان صانعه ! ومهما قيل عن هذه «الآثار الستالينية» فى أعماله النقدية فالواقع أنها تعود الى سببين أولهما : أن معظم هذه الأعمال كتبت فى المرحلة التى قضاها لوكاتش فى الاتحاد السوفيتى فى ظل حرب باردة أو سافرة ضد النازية ٠ وكانت هذه المرحلة تقتضى ـ كما تقدم ـ مساندة وتأييد النظام ضد أعدائه ٠ وثانيهما : أن النظام نفسه كان قويا وضاغطا بحيث أن الانتقاد السافر حتى لبعض مظاهره كان معناه وضع حد للنشاط الفكرى لهذا المنتقد أو ذاك ، وسحب جواز المرور الممنوح لكلماته ٠

غير أنه فى اللحظة التى أمكن فيها الاجهار بالرأى الموضوعى ، كشف لوكاتش عن تناقضاته الحقيقية مع الستالينية ٠ وأسفر عن وجهة نظره التى أخفاها أو ألمح اليها بطريقة غير واضحة فى أعماله ٠ ما هى هذه التناقضات الموضوعية ؟ ٠٠ لقد وافق لوكاتش خروشوف على أن المحاكمات الارهابية التى جرت فى ثلاثينات القرن ، لم تكن عادلة ، ولم تكن فى جوهرها الا نوعا من التزييف والديماجوجية السياسية ٠ واعتبر لوكاتش ستالين مسئولا عن فشل السياسة الخارجية السوفيتية فى عهده ، وهو يذكر على وجه الخصوص الحاح ستالين على أن الاشتراكيين الديمقراطيين هم الاخوة الأشقاء للفاشست، فى بداية الحرب العالمية الثانية ٠ وأوضح لوكاتش بطريقة محددة كيف كان التدخل الادارى البيروقراطى من جانب ستالين فى القضايا الثقافية عاملا من أقوى العوامل، ان لم يكن أقواها، التى أدت الى انحدار المستوى الثقافى العام فى ظله وتحول الكتاب والفنانين الى مجرد «تروس» صغيرة فى ماكينة الحزب الضخمة الساحقة ٠ وذكر

لوكاتش فى أكثر من حديث وفى أكثر من عمل من أعماله المتأخرة كيف أضر ستالين بالماركسية حين حولها الى مجموعة من النصوص التى تتضمن الاجابة على كل سؤال ، والحل لكل مشكلة • وأهم من ذلك كيف جعل ستالين من الماركسية فى كتاباته مجرد تبرير نظرى زائف لكل اجراء تاكتيكى من اجراءاته اليومية ، فأصبحت الماركسية مجرد ايديولوجيا مقدسة وتجردت أو جردت من روحها الحية • وليس أدل على ظهور روحه المتمردة على هذه الطقوس الستالينية ، من أنه قضى بضعة شهور وراء قضبان السجن عام ١٩٤١ • وما كان له أن يخرج منه لولا الحاح العديد من المثقفين فى النمسا وألمانيا على ضرورة اطلاق سراحه ، واعادته الى عالم الحرية • ومن يدرى فلعله كان سوف يلقى مصير « بلاكون » أو العشرات من أمثاله الذين واجهوا مصيرهم التعس فى حملات التطهير الستالينية •

***

ذلك اذن هو التقييم الموضوعى الذى يمكن استخلاصه من مواقف لوكاتش ازاء الستالينية • وما من شك فى أن هذا التقييم العام يمكن أن ينسحب على الآثار التى تركها موقفه ذاك على فكره الماركسى •

لقد قال لوكاتش فى المرحلة الأخيرة من حياته الفكرية — مرحلة علم الجمال وانتولوجيا الوجود الاجتماعى — أنه يتمسك بالتقاليد العظيمة والتراث العظيم للماضى • ويضيف أنه فى الفترة السابقة كان أصحاب الفكر الماركسى يلحون دائما على ما يميز الماركسية عن التراث الفكرى للانسانية ، وما يفصل بينها وبين هذا التراث • أما الآن فعلى الرغم من القفزة الفكرية التى تفصل ما بين الديالكتيك المادى للماركسية ، والمذاهب الديالكتيكية الأخرى، فان الخطأ يكمن فى عزلنا للعناصر الجوهرية الجديدة التى أضافتها الماركسية ، وفى تجاهلنا لمظهر الاستمرار والنمو المتواصل لتطور الفكر الانسانى• ومن ثم فهو يرفض فكرة الفجوة الفكرية الواسعة ما بين هيجل من جانب وماركس وانجلز من جانب آخر ، وهى الفكرة التى طالما نادى بها ستالين وأتباعه • بل ان لوكاتش يجتهد فى أن يمضى مع هذا الاستمرار ، بطريقة عكسية ، متراجعا به حتى أرسطو نفسه ، الذى يربط بينه ، وبين هيجل ، وبين ماركس فى حلقات متصلة ، خصوصا فيما يتعلق بالمفاهيم الجمالية •

وليس من شك فى أن الالحاح على فكرة الاستمرار فى تاريخ الفكر الانسانى ، ليست جديدة ولا وليدة المرحلة الأخيرة من حياته ، بل ربما لا تكون فكرة مبتكرة خاصة به ، فهى واحدة من الأفكار الأصيلة للماركسية ، وان كانت قد تجمدت عندما تجمد الديالكتيك الماركسى فى اطار الستالينية • ومع ذلك فان هذه الفكرة لم تعد فى هذه المرحلة من حياته مجرد مفهوم من مفاهيم الديالكتيك يتواجد مع نقيضه : مفهوم «الانقطاع» ويمثلان معا مظهرا من مظاهر الحركة الفكرية الانسانية،وانما أصبحت هذه الفكرة نوعا من المنطق الذى يوجه أفكاره • وهى تمضى فى موازاة مع فكرة أخرى ، كانت موجودة بشكل متناثر فى العديد من مؤلفاته السابقة ، حتى فى مراحل تطوره الأولى ، وهى أيضا واحدة من الأفكار الأصيلة فى الديالكتيك الماركسى ، ونعنى بها فكرة «الكلية» • ولم تعد هذه الفكرة واحدة من المفاهيم الأساسية التى يفسر من خلالها الابنية الانسانية والاجتماعية والعقلية ، فحسب ، بل أصبحت واحدة من المفاتيح الاساسية أيضا لفهم أفكاره •

بيد أن لوكاتش الذى عاد ليعلن بصوت عال ما كان مؤمنا به من قبل على الدوام بشكل ضمنى أو كامن ، وهو ايمانه بالتراث العظيم الماضى للفكر الانسانى ، قد أصبح واحدا من العظماء الذين يشكلون هذا التراث العظيم للماضى • واذا كان لم يكف عن الدعوة فى أخريات حياته الى «الرينيسانس الماركسى» •• والى الاجتهاد فى اكمال النواقص وسد الثغرات التى يكشف عنها تطور هذا الفكر فى التطبيق ، والى اقتحام المجالات التى لم يتح لمؤسس هذا الفكر أكثر من الاقتراب من حدودها ، فقد افتتح هو نفسه عصر «الرينيسانس الماركسى» واجتهد فى أن يسد ثغرة كبيرة فى البناء الفكرى الماركسى ، وأن يقتحم مجالا ظل بعيدا فى الواقع العملى عن النشاط الفكرى الأصيل للماركسيين ، من خلال دراساته الجمالية البالغة العمق والثراء التى توج بها حياته •

ذلك لأنه اذا كان لم يفقد ايمانه الجازم بحيوية الماركسية ، وقدرتها على تجاوز الجمود والجفاف والعقم الذى أصابها فى مرحلة من مراحل تطورها، والانتصار على أولئك الذين حولوا ديالكتيكها الحى الى مجرد تبرير نظرى لتكتيكاتهم اليومية ؛ فهو لم يهدأ لحظة فى النضال بأشكال مختلفة ، وبأساليب متباينة ، تتلاءم مع الظروف السياسية والاجتماعية والايديولوجية التى مر بها تطورها التاريخى ،حتى تصبح الماركسية طريقا مفتوحا ، ومنهجا متجددا على الدوام ، للوصول الى الانسانية الكلية •

جورج لوكاتش ..
الماركسي كناقد أدبي

تأليف : أ. ج. ليهمان
ترجمة : سمير كرم

قد يكون من المغالاة التقدم بمحاولة لاستعراض حياة لوكاتش كناقد أدبي ، فليس من المؤكد أن مثل هذه المحاولة يمكن أن تشكل عملا مفيدا للغاية ، فمثل هذه المحاولة لابد أن تتضمن دراسة مؤلفات وأفكار عدد كبير آخر من الاشخاص ، فلسوف نحتاج الى مناقشة موضوعات نقد لوكاتش وهذا النقد نفسه ، ويتعين علينا عندئذ أن نؤدى واجبا لا اعتبره واجبا بناء ، واعنى به توجيه الانتباه الى تلك المجالات التى يمكن أن يتوقع المرء أن يكون للوكاتش فيها قول ما دون أن يكون قد قال شيئا فيها نظرا لطبيعة حياته العملية وحدود النشاط الذى مارسه خلالها .

ومع هذا فانه من الممكن ـ بدلا من ذلك ـ القيام بمحاولة القاء نظرة على الماركسية ، ماركسية لوكاتش ، فى علاقتها بدراسة الأدب . ومن الممكن أن نفعل ذلك عن طريق دراسة عدد قليل من الدراسات النقدية الهامة والنموذجية . وهذه بطبيعة الحال ، وبمعنى من المعانى ـ عملية مصطنعة . فالماركسية مسألة ضخمة واسعة الامتداد ، ومن الصعب للغاية فصل دراسة الادب عن دراسة علم الجمال ، أو بعبارة أخرى ـ فصله عن خلفية النقد الادبى (أو ما وراء النقد) . ومع ذلك لما كان لوكاتش مفكرا وكاتبا بهذه الدرجة من الموسوعية والشمول ، فان اسهاما محدودا فى دراسته على أساس خط معين فى التناول يمكن أن يثبت انه أكثر ايجابية من دراسة استقصائية غير محددة بهدف معين .

وقد يبدو من السخف ـ ولو انه مع ذلك أمر جوهرى ـ أن نصر منذ البداية على أن الماركسية ـ من منظور تاريخ الأفكار ـ ليست ايديولوجية واحدة أو بناء مذهبى أو مجموعة من المواصفات لمنهج فى العلوم الاجتماعية والانسانية ، فضلا عن انها ليست عددا من المواصفات الغامضة للربط بين النظرية والتطبيق بالطرق الجدلية أو غيرها . فالماركسية ـ مثل الداروينية ـ عائلة عقلية كبيرة من الاشكال المتنوعة من كل هذه الاشياء . الماركسية هكذا فى مؤلفات ماركس وفى مجموعة المنشورات التى اشترك فيها ماركس وانجلز ، ومع بداية القرن الحالى أصبح هناك كثير من شراح الماركسية (سواء المنفيون من روسيا أو تلك الاشكال المتعددة من النشاط المثل للمعارضة فى اوروبا) الذين كانت آراؤهم تمثل تباينا واسعا سواء فى المجالات المختلفة من المادية الجدلية أو المادية التاريخية او فى تطورهاهما معا فى علاقتهما بالتخطيط الثورى . ويمكننا باختصار أن ندلل على تعقد الامر ، بترديد بعض الاسماء ذات الدلالة : برنشتاين ، لينين ، جوريز ، سوريل ، بليخانوف ، كاوتسكى ، تروتسكى ، بوخارين ..

ولقد كان من الممكن حتى فى فرنسا ـ خلال الفترة

من عام ١٩٢٤ الى ١٩٢٩ ـ لعدد من السرياليين ذوى النزعة الفردية الى أقصى حد ، ان يعتبروا انفسهم شيوعيين بمعنى ماركسى . اما فى روسيا بعد عام ١٩٢٤ ـ، وفى باقى انحاء أوروبا وبصفة خاصة فى الثلاثينات ـ فقد أدت ممارسة السلطة بواسطة الدولية الثالثة ، الى الحد من هذه النزعة الى التنوع بدرجة كبيرة . وكان ذلك دائما باسم الانضباط الحزبى . وكان من منجزات ستالين ـ كسكرتير عام للحزب ـ تحويل المناقشة والحوار الى مجموعات متراكمة من القواعد من جانب واحد ، وكان ذلك يتم عادة بأسلوب يدين بامتيازه ووضوحه لنموذج كتاب لينين « المادية والنقد التجريبى » .

وهكذا فانه خلال الثلاثينات أساسا ولفترة قصيرة بعد ١٩٤٥ (نهاية الحرب العالمية الثانية) اختفى تعدد الماركسية (وهو ما أشار اليه سوريل بالفعل فى مستهل القرن الحالى تحت اسم التفكك) . اما اليوم فلم يعد من المعقول ـ حتى بالنسبة للماركسيين الذين يبدون طاعة تامة ـ اغفال التعدد ، وحتى أولئك الذين سمحت لهم اعمارهم بان يرقبوا الشيوعية وهى تمارس فى ظل ستالين او الذين حيرتهم بياناته عن علم اللغة ـ مثلا ـ يجدون صعوبة فى تذكر حدة دكتاتورية الحزب فى مسائل ثانوية كالنقد الادبى .

ان مؤلفات لوكاتش الاساسية كناقد ادبى ماركسى تندرج فى معظمها تحت تلك الفترة التى كان من الصعب للغاية فيها ـ بل كان من الخطورة ـ التعبير عن افكار تتسم بروح المغامرة مما قد لا يتلاءم تماما مع قدسية الاحكام الجامدة والمحددة عما يجب وما لا يجب أن يفكر المرء فيه . وليس من اليسير تقدير المدى الذى عنده يمكن للنداءات من أجل الولاء لقضية الثورة البروليتارية أن تغرى انسانا بان يكف عن ميله الطبيعى الى البحث بحرية ودون تحيز فى مجالات جذابة للناحية العقلية . وليس من اليسير حتى ان نخمن المدى الذى يمكن عنده ـ خلال حياة متغيرة فى عالم متغير ـ المسلمة الخطيرة عن وحدة النظرية والتطبيق ان تصبح متسلطة بطريقة متحجرة على عقل تأسس فى جوهره على نظرة القرن التاسع عشر الليبرالية للعالم .

اننا حين نتذكر هذه الحقائق التاريخية ونلحق بها هذه الحدوس لا نبرىء الفيلسوف ـ ناهيك عن امتداحه . الا أن أوجه نشاط لوكاتش النقدية لم تحدث فى فراغ ، انها تعكس حقائق معينة عن العالم الذى عاش فيه . فلوكاتش خلال فترة اقامته فى موسكو ، لم يعلن آراءه عن طريق الاشتراك فى المجادلات عن الواقعية الاشتراكية ، ذلك المذهب الاورثوذكسى الروسى الجديد الذى كان يصدر الى باقى انحاء أوربا عن طريق شبكة من الاجهزة الحزبية . لقد كتب عن تولستوى او عن جوركى ولكنه لم يكتب كثيرا عن خلفاء شولوخوف . وقد فسر هذا بنقص معرفته باللغة الروسية . وقد وجه انتباها شديدا الى روايات هاينرش مان ، باعتبارها امثلة لنزعة انسانية ديمقراطية جديدة فى مرحلة التكوين ، ولكنه ظل بعيدا تماما عن الروايات الاشتراكية الاولى لاراجون فى فرنسا (١٩٣٥ ومابعدها) وكانت روايات «واقعية اشتراكية» أورثوذكسية منسوخة، بل مؤلفة وفقا لبرنامج محدد ـ رغم أن هذه الروايات كانت مؤلفة بالفرنسية ـ ولو أنه أبدى رأيه فى أحاسيسها وفى معالجتها لموضوعاتها وقيم مذهبها بأنه « صحيح » لوجد صعوبة ، بغير شك ، فى أن يفسر السبب فى أن هذه الروايات ـ كروايات ـ ليست بارزة وانها مملة ، ولكن لو أنه حاول ان يقدم مثل هذا التفسير لكانت النتائج معقدة من نواح أخرى ، فكان الافضل اذن أن يركز انتباهه على الاعمال الادبية الهامة ، على صروح الماضى الكبرى . فلقد تميزت هذه الطريقة دائما بسهولة تناول الموضوعات غير المثارة ، وكان ذلك اكثر امنا أيضا . وفضلا عن ذلك فان الفيلسوف فى سعيه الى المبادىء العامة يتطلب مجالا واسعا للحركة وقدرا معينا من الهدوء . ولكن البحث عن المبادىء العامة بالنسبة لاى فيلسوف يهمه أن يسهم بنصيب فى الفكر الماركسى فى عصر ستالين مسألة متحررة من أية قيود : فلا يمكن اغفال ماركس وانجلز ولينين (ولا حتى أخلتهم وأذواقهم الخاصة) كما أن عددا معينا من المعتقدات لا يمكن أن يسمح بقبول الاستثناءات (النزعة الواقعية خيرة النزعة والطبيعية سيئة) . الا انه يبقى هناك مجال لاكتشافات جديدة داخل اطار خطوط عامة هادية .

اذن فهناك أولا الخطوط الهادية التى عمل لوكاتش فى اطارها كناقد ادبى ، وبصفة خاصة المادة التاريخية . ان الحياة العقلية لمجتمع ما هى بناء فوقى تحدده بدرجة كبيرة ، وعلى المدى البعيد ، العلاقات الاقتصادية الاجتماعية بين أعضاء هذا المجتمع . وهذه العلاقات نفسها تشكل ـ الى حد بعيد ، وعلى نمط مماثل ـ وسائل الانتاج السائدة التى يعيش بها المجتمع (أكثر مما تشكلها توزيع الانتاج) . وتكشف الدين والفلسفة والقانون والادب ، وجميع أوجه النشاط الثقافى ، فى الواقع ، لمن يستطيعون استطلاعها ، الوقائع الاجتماعية الكامنة وراءها ، وبالتالى العملية الجدلية التى تصنع التاريخ . وليس هذا كل ما فى الامر : اذ أن هذه المجالات الثقافية تصبح ـ فى أحيان معينة ـ ميادين قتال تشهد الصراعات الاجتماعية ، أو تصبح على الأقل شاشات تعرض عليها هذه الصراعات ، وان لم يكن ذلك على مستوى الوعى دائما . وتكون الصراعات بين الجماعات الاجتماعية هامة عندما (وفقط عندما) تكون هذه الجماعات طبقات بالمعنى الذى حدده ماركس لهذه الكلمة . على أن الطبقة ليست مجرد ما يعنيه بها

الرياضيون السذج ــ مثل فئة الاعداد الصحيحة الموجبة ــ وانما هى مجموعة يمكن تحديدها بمركز مشترك فى العملية الانتاجية الاقتصادية ، مثل ملاك الاراضى واصحاب راس المال الصناعى والحرفيين والعمال البروليتاريين وهكذا . ولم يكن ماركس قطعيا دائما فى استخدامه لهذا المصطلح ، ففى كتابه « الحرب الاهلية فى فرنسا » يذكر ست طبقات ولكنها تصنيفات غير تلك التى تعكس العمليات الانتاجية ، فهى تصنيفات ذات أهمية ثانوية لانها ليست داخلة فى العمليات الجدلية للتاريخ .

وتنشأ حالة مثيرة للاهتمام بوجه خاص عندما تصل طبقة مميزة الى نقطة فى العملية التاريخية عندها لا تعود لها مصلحة فى العمل من أجل التغيير ، وتصبح بالتالى طبقة محافظة وعندئذ يتجه نسق معتقداتها وقيمها واعرافها ونشاطها الثقافى بوجه عام الى الابتعاد عن البحث الدؤوب عن حقيقة الواقع الاجتماعى الذى أصبح لا يستطيع منذ ذلك الوقت فصاعدا الا أن يغيرها . وتصبح ــ بدلا من ذلك ــ الصانع المحرف لانساق فى المعتقدات او القيم اى الايديولوجيات التى تشيع الغموض والتشتت . وهكذا كان القانون الطبيعى أداة اكتشاف هائلة فى الحرب الطبقية ضد « الاقطاع » ولكنه كان وسيلة رجعية فى العالم الراسمالى عندما أصبح فى موقع الدفاع فى مرحلة لاحقة . وهكذا تحولت كلمات مثل « الحرية » و « حكم القانون » ــ من كلمات عظيمة فى عام ١٧٨٩ ــ الى شعارات رجعية فى عام ١٨٥١ لارباك أعداء أولئك المسكين بالسلطة .

وكما أن وظيفة الفلسفة أو التحليل الاقتصادى أو تدوين التاريخ هى البحث عن الحقيقة والعثور عليها فى « التطبيق العلمى » للمادية التاريخية ــ فان وظيفة الفنان أن يستوعب أعمق الحقائق عن العالم الاجتماعى الذى يعيش فيه ــ ماضيه أو حاضره ــ وأن يترجمها .

ولا حاجة للقول بأنه لا تشوسر ولا شكسبير ولا جوته كان له امتياز معرفة العالم فى ضوء المادية الجدلية والمادية التاريخية ، ولكن ثلاثتهم عاشوا فى مجتمعات كان بزوغ قيم ديناميكية جديدة فيها (بالقياس الماركسى) حافزا لهم على بذل جهود غير عادية ، فكانت القيم التى رددوها فى لحظة تاريخية معينة أعمق القيم وأهمها ، سواء وعوا هم ذلك أو لم يعوه ، ومن ثم فقد أتاحوا مجالا عريضا لاسمى المنجزات . و كما ان سقراط يمكن ــ من منظور مسيحى ، وهو الذى عاش قبل المسيح ــ أن ينسب له فضله عن طريق الاستعانة بمذهب ايحاءات تقدمية ، كذلك يمكن أن ينسب الى فنان سابق على الماركسية الفضل فى بعض الفهم المحدود او الحدسى لما كان فيما بعد من مهمة ماركس وغيره من بعده أن يشرحوه شرحا كاملا فى دلالته التاريخية .

وتنشأ عن هذا البرهان حالتان خاصتان ، الاولى رآها ماركس وانجلز ، اما الثانية فهى تطور لاحق لهما . فمن ناحية هناك الفنان الذى يتفق مع أيديولوجية « رجعية » ولكنه بمعنى ما موهوب بدرجة قوية تجعله لا يقدر على تحاشى الوقوف وجها لوجه امام ملامح واقع غير متجانس ، ويردد الحقيقة عن غير معرفة أو ضد ميوله الواعية . وهناك من ناحية أخرى الفنان الذى عاش بعد الكشف الماركسى والذى قبل تحدى فهم المجتمع ومكانه فى التاريخ ، والذى لابد ــ بسبب الاعتقاد بانه ليس مع عملية التغيير ــ ان يقف ضدها ، والذى يدرك ايضا بسبب المبدأ الماركسى فى وحدة النظرية والتطبيق التزامه بان يشترك فى الصراع الطبقى وانه يتعين عليه من ثم أن يجعل من فنه ــ بمعنى ما ــ سلاحا فى هذا الصراع . وانه لمبدأ صعب . لقد كان اراجون يكتب أشياء رائعة قبل أن يتعلم ان الفن للفن جزء من أيديولوجية رجعية ، ولكنه أصبح يكتب أشياء كئيبة عندما ألزم نفسه بتبنى الفهم الماركسى للانهيار البورجوازى أو تمجيد الجرارات الزراعية فى السهول الشاسعة («بالمشاعر الطيبة يصنع أدبا رديئا») . ان الحدس الفنى لا يأتى بقرع العصا ، ولكن ستالين نسى هذا عندما عرف الفنانين بانهم « مهندسو الارواح » . الا أن هذه التعقيبات المتسمة بالحذر هى ذاتها قابلة للرفض كعلامة على البورجوازية أو البحث عن الجمال : فان ادراك أعمق الحقائق عن الانسان (وبالتالى أكثرها تأثيرا) فى الحب او البطولة او العمل او الاعجاز ، يمكن ان ينشأ بالنسبة للماركسى وحده عن وجهة نظر صحيحة قائمة على المادية التاريخية ، اما ذلك الذى لا يرى حب الانسان مشعا فى حكمة هيئة رئاسة الحزب او فى رمز الجرار الزراعى ليس روحا ضائعا فحسب بل فنان ردىء لا أهمية له أو هو بالاحرى ناظم كلمات .

مثل هذه القضايا ــ فيما يبدو ــ قد تكون مقبولة لجميع الشيوعيين الذين يلتزمون طاعة دقيقة ، ولمعظم الناس الذين تنطبق عليهم ــ عادة ــ كلمة ماركسى . وهى بالتأكيد قضايا نموذجية بالنسبة للفترة التى شملها حكم ستالين . وهى تصلح خلفية شرعية لنقد لوكاتش . وهى تحمل معها بعض النتائج التى تلزم عنها : (١) ان القضايا الماركسية لا تقدم أكثر من برنامج شامل لشرح كل ما يمكن ملاحظته فى أحد الاعمال الادبية : وهذا الموقف ليس موقفا حتميا قاطعا . فهناك منطقة خالية بين الالهام وغير الالهام . وان كان الماركسى يميل ــ بشكل معقول ــ الى غزو هذه المنطقة الخالية ايحاول أن يمد اليها مجال أدلته المتماسكة . (٢) حين يفعل الماركسى هذا فانه يكون أكثر اهتماما بدراسة العلاقة بين النص وخبرة المؤلف بالعالم (وهو اتجاه فى الدراسة والتحليل اللغوى الفيلولوجى يتميز به بدرجة كبيرة القرن التاسع عشر) أكثر من اهتمامه بدراسة استكشاف المؤلف لبعض المجالات

المستقلة او شبه المستقلة من المصادر الشكلية . فمن المؤكد تماما أن تصور فولفلين (١) هو تصور ماركسى وليس من الممكن تصور وورينجر على أنه ماركسى . فان أى ماركسى لا يمكن أن يقنع بتناول الادب معتمدا اعتمادا كبيرا على الاهتمام بعلم النفس الفردى ، ولا يمكن لماركسى ان يرضى بتنـاول يقوم على اهتمام – وهو اهتمام ويرتبط بالنزعة الكانتية الجديدة – بالاشكال الرمزية فى ذاتها . وبعبارة أخرى فان علم جمال ماركسى – او نقد ماركسى – لابد أن يكون متسقا مع المادية التاريخية وايضا مع القضية القائلة بأن العلاقات الاجتماعية (المواقف تجاه الاسرة ، وتجاه أخلاقيات الطبقة ، وتجاه الامكانيات الانسانية فى مجتمع مستعبد أو متحرر) تلعب دورا حاسما فى تشكيل حساسيتها البيانية . (٣) فماذا يبقى للناقد ؟ يد مطلقة فى التحليل والوصف – بطريقة عينية – دون اللجوء (من حين لآخر) الى تكرار الرجوع الى ماركس ولينين كاجراء وقائى لاستبعاد الاستهجان ، يد مطلقة لبحث ملاءمة أنواع الادب المختلفة للاغراض المختلفة ، وبعبارة أخرى حرية الاختيار فى ذلك الفرع من النقد الذى قد يتطلب تصنيف الفنون ، شريطة أن يتم ذلك فى سياق تاريخى محدد ، لا على أنه شكل من الاشكال الابدية ، أو الامكانيات اللاتاريخية .

كل هذه المتطلبات تحققها بالكامل المؤلفات النقدية فى الادب عند لوكاتش ، أو على الاقل تلك الكتابات التى تندرج تحت الفترة بين الحربين العالميين . حقا انه فى موضوع أو موضوعين خاصين يبدو أكثر ماركسية مما يظهر ضروريا على أساس متعقل . ويمكننا أن نلمس هذا – كبداية – فى دراسته الهامة « الرواية التاريخية » التى كتبها فى موسكو عام ١٩٣٦ – ١٩٣٧ ونشرها عقب ذلك بالروسية (٢) . ان المناقشة فى هذا الكتاب الخصب ليست بسيطة تماما ، تتداخل فى جانب منها – وليس فى كلها – مع قضايا دراسات لوكاتش فى الواقعية الاوروبية، ولما كان لها تأثيرها من هذا الجانب على دراستنا هذه يمكن ايجازها بطريقة ملائمة على النحو التالى :

ان لوكاتش يخرج من دراسة واسعة لروايات نموذجية من والتر سكوت حتى رومان رولان بعصر كلاسيكى يسيطر عليه سكوت وبلزاك ، وعصر محافظ – بعد عام ١٨٤٨ – تظهر فيه كل أنواع النوايا السيئة والتقهقر الايديولوجى البورجوازى عند فلوبير وتاكرى وميير وشتيفتر ، وأخيرا فجر جديد ، مولد نزعة انسانية ديمقراطية جديدة ، فى بداية حكمة ثورية جديدة – فويشتفانجر ، وهانيرش مان ، ورومان رولان يقومون كشهود على امكان ادماج الفنان فى عالم يمكن أن يجده عالما له معناه ويجعله ذا معنى فى تفسيره لواقعه وموضوعاته الاجتماعية الاساسية . وتتضمن هذه الدراسة الواسعة أيضا مناقشة عامة ثانوية حول الامكانيات النسبية للرواية والدراما – وهى مناقشة وان كانت شيقة فى ذاتها ، الا أنها لا تضيف شيئا للنتائج التى توصل اليها فى هذا الموضوع – حتى قبل هيجل – كل من شليجل وجوته وعصر كامل من نقد أوائل القرن التاسع عشر الذى أصبح الآن منسيا .

وأهم جزء – وبنفس المعنى أكثر الاجزاء أصالة – فى دراسة لوكاتش هو ذلك الجزء المخصص لرد الاعتبار لسير والترسكوت ، الذى يبدو للوهلة الاولى أنه من المحتمل أن يكون أكثر كفاءة من دور بلعام (٣) التقليدى . على أن ماركسى كان قد أشاد ببلزاك فعلا . ويذهب لوكاتش الى أن الروايات التاريخية فى الازمنة القديمة كانت تشكل سلسلة من المؤلفات العديمة الاهمية والتافهة حتى جاءت الثورة الفرنسية فخلقت وعيا حيا بالعملية التاريخية

(وهذا بالطبع ليس بصحيح ، فقد كان الوعى به موجودا قبل وقت طويل من عام ١٧٨٩ ، والحقيقة أن سكوت نفسه قد استمد قدرا كبيرا من تبصره بالحب والاهمية الاجتماعية للفروسية الخ من بعض المدرسيين الذين يتميزون بوضوح التفكير والمدرسيين الفلاسفة مثل لاكورن دى سانت بالاى الذى كانت مساهماته فى دراسة المؤسسات المنقرضة او المتهاوية ابعد ما تكون عن الثقافة) . لقد كان التغير والتحول الاجتماعيين تحديا قائما بشكل واضح فى اوروبا ، وفى حالة والتر سكوت كان التحدى قائما فى الروايات التاريخية ابتداء من ايفانهو وما بعدها . فكيف نلمس ذلك ؟ نلمسه فى الخصائص الرئيسية التالية مؤلفاته :

١ - تمثل الروايات الكبيرة مواقف فى الماضى يعطى فيها توتر ما او صراع اجتماعى اساسى معنى للفعل الجارى سرده . فهناك استمرار « الرواية الاجتماعية الواقعية الكبيرة » فى القرن الثامن عشر ولكن مع اختلاف مميز هو ان وصف الصراع الاجتماعى يدخل بعدا دراميا جديدا .

٢ - يتكشف موقف سكوت المحافظ ازاء الصراع الطبقى فى اختياره الشخصيات الرئيسية « العادية » رغم انه لا يشير ابدا الى صراعات معاصرة بين « البورجوازية » « والبروليتاريا » . انه يركز الفعل على شخصيات تسمح للعمليات الاجتماعية النمطية - على عكس تلك التى يصفها لوكاتش « بالرومانتيكية » - بأن تشاهد بغير تحريف . وهكذا يسمح لنا ويغرى ان نرى كل جوانب العالم التى يتداخل فيها .

٣ - هذا الاختيار يمكن الرواية من أن تكتسب اطارا ملحميا ، ومن المؤسف حقا أن لوكاتش يفتقر الى المعلومات القائمة على البحث والتى كان من الممكن أن تتيح له أن يعرف أن سكوت عاش فى عالم لم يكن بأى حال من الاحوال بريئا فيما يتعلق بموضوع الملحمة والرواية الغرامية والدراما ، والاختلافات بينها : وهو وعى ينكشف - وان كان ذلك بشكل غير مباشر وفضولى - فى اهتمام سكوت المبكر بالقصيدة القصصية ، والقصيدة الغنائية ، وحتى « اغنية القصيدة الاخرة » . ويفرض لوكاتش نظرية غريبة على هذا الموضوع فينقل عبارة فيلنسكى المأثورة (٤) التى تقول ان « بطل الملحمة هو الحياة نفسها وليس الفرد » ، فحركة الحياة اذن هى الموضوع الرئيسى للاهتمام ! على خلاف الملحمة القديمة أو القصيدة البطولية - حيث يركز البطل داخل ذاته نظام القيم بأجمعه فى مجتمع ما . ولم تكن بريطانيا التى عاش فيها سكوت ملتزمة كلية بتحزب متعصب ، فالحياة اليومية تمضى فى طريقها حتى فى زمن الحرب فى علاقة دقيقة بالمسائل التى تجرى الحرب بشانها . وربما كان من الامور التى تدعو للشفقة أن لوكاتش لم يعش فى بريطانيا أبدا .

٤ - من هنا فان الشخصيات التاريخية الكبيرة التى تدافع عادة عن مبدأ واحد فحسب لا تظهر الا بصورة عارضة عندما يكون الموقف قد تهيأ لها . ولقد كانت عوالم سكوت - شانها شان عوالم هيجل - مشكلة على نحو يجعلها تولد الصراعات وتنضج المسائل التى يستجيب لها الانسان العظيم ، ومع ذلك فان نوع البطل العادى أو الشخصية الرئيسية فى هذه الروايات يكون مندمجا بشكل اكثر وثوقا فى الحركات الشعبية .

٥ - وبالتالى فان ما يهم فى الرواية التاريخية ليس اعادة سرد الاحداث التاريخية الكبرى وانما اليقظة الشعرية للشعب الذى برز فى تلك الاحداث . وليست هذه مبدئيا مسالة « لون محلى » - وهو ما اكسب سكوت سمة غير ملائمة - وانما هى تصوير للاساس العريض لحياة الاحداث التاريخية فى تداخلها وتركيبها ، فى تفاعلها المضاعف مع الأفراد الفاعلين (٥) .

٦ - وهذا بدوره يقتضى أن تكون الشخصيات الرئيسية - رغم اضفاء الطابع الفردى عليها - ممثلة أيضا للطبقات والفئات المتنازعة . أن العظمة الانسانية تتحرر لدى الممثلين الهامين بواسطة « الازمات التاريخية للحياة الشعبية » . ومما لا شك فيه ان الثورة الفرنسية قد أثارت - سواء عن وعى أو بغير وعى - هذا الاتجاه فى الادب . « ان الثورات فترات عظيمة فى الانسانية لانه فيها وبواسطتها تنتشر مثل هذه الحركات الصاعدة السريعة فى القدرات الانسانية (٦) (ولو ان لوكاتش كتب اليوم لتعين عليه بغير شك ان يحدد بقدر من العناية أنواع الثورات التى يمكن ان ينطبق عليها مثل هذا المثل السائر باصالة) .

٧ - ان سكوت فى الحقيقة يمثل ويدافع عن التقدم الناشىء عن التناقضات بين القوى التاريخية المتصارعة . وهذا الايمان بالتقدم يجد اساسه فى وطنيته . ويلاحظ لوكاتش ان سكوت نادرا ما يجعل شخصياته الارستقراطية « ايجابية » (وهذا اصطلاح مستمد من المصطلحات الستالينية فى الواقعية الاشتراكية) ، وهو عندما يفعل ذلك فان هذا يكون ناشئا عن علاقة هذه الشخصيات الابوية بالشعب . والحقيقة أن هناك ظاهرة غيبية خارقة :

« فى هذا المجال الخاص بالنظرية وتدوين التاريخ

فان المادية الجدلية ، هى وحدها القادرة على كشـف هـذا الاساس للتاريخ ثقافيا ، وعلى اظهار ما كانت عليه بالفعل طفـولة البشرية • بيد أن ما قاله مورجان وحققه ماركس وانجلز وبرهنـا عليـه بوضـوح نظرى وتاريخى ، يعيش ويتحرك ويكتسب وجوده بطريقة شعرية فى أفضل روايات سكوت التاريخية » (٧) ..

٨ -، هكذا يصبح سكوت شاعرا تاريخيا عظيما لان لديه حسا أعمق وأكثر أصالة ومغايرة بالضرورة التاريخية من أى روائى قبله .

وقد تأثر جورج شتاينر بهـذا التناول (الذى لا تعتبر الفقرة السابقة منه اكثر من مجرد مسودة) فكتب يقول :

« اننا لا نتناول والتر سكوت فى مجموعه بطريقـة جدية . واذا كنا معنيين بتعلم الى أى مدى كان سكوت فنـانا متروياً ومدى ما يوجد من حس نافذ بالتـاريخ فى روايتـه « كوينتين دور وارد » أو « قلب ميدلوتيـان » فالاجدر بنا ان نقرأ كتابا ألفه فى موسكو ناقد مجرى » (٨) .

يقال هـذا بسـهولة رغم ان هـذه المزاعم يمـكن مناقضتها (وسـوف تكون مهمتنا باختصار مناقضتهـا) . ولكن كبداية ، فان تروى الفنان ليس ضمانا بان انتاجه سوف يثير اهتمامنا أو يتعين ان يثير اهتمامنا او يحتـاج لاثارة اهتمامنا ، كما أن الحس النـافذ بالتاريخ اذا كان لابد أن يظهر فى رواية ما ليس ضـمانا بان هـذه الرواية ستكون مقروءة ، فضلا عن أن ترضى سعينا الى بناء خيالى قوى . ان أحدهم يوصينا ان نذهب الى موسكو فنتعلم عن سكوت وعن حسه التاريخى ، ولكنه من المتفق عليه بثقة ان هذا الحس التاريخى الخاص يتطابق فى الحقيقة مع الفكرة الماركسية مما ينبغى أن يمثله هذا الحس . وآخر هذه الشكوك هو ما يمكن التعبير عنه هنا بطريقة ملائمة ، ذلك أن تحويل والتر سكوت الى امتداد للمخطط الماركسى المصمم طبقا للتقاليد الهيئة لشـعار قاس من شـعارات التاريخ الروحى الجرمانى فى القرن التاسع عشر ، هـذا شيء ، والبدء بالروايات ووزنها طبقا لعمليات التحليل الادبى المنفرة ، ثم الحكم بتلاؤمها مع بناء افتراضى كبر ماركسى أو غيره من أبنية التاريخ الروحى ، هو شيء آخر تماما .

ليس صحيحا ان علينا ان نرجع الى كتاب ألفه فى موسكو ناقد مجرى لنزود أنفسنا بالمعلومات عن الحس التاريخى عند سكوت ، والنقاط التالية تلخص وجهـة نظر مختلفـة تماما (٩) • أولا « البطل العـادى » : ان ويفرلى وأوسبالاستون وكوينتين دورוارد من شـخصيات سكوت هم شبان من عائلات طيبة يواجهون مغامرات عديدة فى مسالك عديدة للحياة . وقد يكون صحيحا أنهم يمكنون من رسم صورة « غير مشـوهة » للعملية التاريخية التى ينبغى ملاحظتها ، بمعنى أنهم ليسوا متداخلين فيهـا الا على نحو جزئى جدا ، والحقيقة ايضا أنهم يعيشون بمشقة وينمون بمشقة ، وأنهم اذا كانوا بوجه عام يميلون للخروج من مغـامراتهم رجـالا أكثر حزنا وأكثر حـكمة ، فليست هذه نتيجة أى عمليات حيوية بوجه خاص يكونون هم جزءا منها . وقد يقال بالفعل ان هذا واحد من جوانب الضعف الكبير فى الروايات التى يظهرون فيها : انعـدام الالتزام هذا الذى ينسبه لوكاتش الى نزعة سكوت المحافظة يخنق ويفسد أى مغزى انسانى يمكن ان نتوقع أن يسفر عنه البحث فى الصراع الاجتمـاعى أو غيره من الصراعات . ولكن هذه لا تزال نقطة لها تأثيرها على خصائص سـكوت كروائى اكثر مما لها من تأثير على حسه التاريخى .

اما عن « الرجال العظام » فان سكوت الذى يصور لويس الزعيم الاقطاعى الذى يخوض بشعبه الحرب – لم يكن ليفهم زعم (١٠) لوكاتش بان « الشـخصية التاريخية العظيمة ، هى ممثـل حركة هامة وذات دلالة تضم قطاعات ضخمة من الشعب » • وهنا توجد مراوغة فى كلمة « حركة » اما عن « الصراعات الاجتماعية ذات النطاق الواسع التى تسبق ظهور البطل » والتى تبين كيف انه فى مثل هذا الوقت لابد ان يظهر مثل هذا البطل ليحل مثل هذه المشـكلات بالتحديد (١١) ، فلا علم بالنسبة لقارىء واحد على الاقل بمثـال واضـح على هـذا فى ما هـو معروف من روايات سكوت . وليس هذا مثيرا للدهشة ما دام من الطبيعى بالنسـبة لسير والتر أن يأتى الزعيم ببسـاطة تامة من الطبقات « الزعيمة » . ولا شك أن لوكاتش يضـع فى مصـاف الملوك والنبـلاء كلا من سـدريك وروبين هود كشخصيات شعبية قائدة اشد وقعا من الناحية التاريخية من الشخصيات الرئيسية المعروفة فى التاريخ (١٢) • ويمكن من قبيل التضليل وصف لوفيل بانه شخصية قائدة شديدة التأثير ، ما لم يكن المرء مأخوذا بالحاجة الى البحث عن مثل هذه الظواهر . فجاذبية روبين هود – بطل الشعب – هى أمر يسهل فهمه ، ومع ذلك لابد – فى ايفانهو – ان يرى القارىء بوضـوح أن اهتمام سـكوت الحقيقى معلق بشدة بشخصية ريتشارد الاكثر تحديا بكثير . ان روبين يظهر فى سن ريتشـارد ، ولـكنه ايضـا قطعة أثاث جميلة ملفتة للنظر • واذا اخذنا فى هذا السياق مثال روب روى ، لا يكاد يكون هناك شك فى أن روب روى فى الرواية التى تحمل هذا الاسم يغطى كثيرا – من حيث اثارة الاهتمام

شخص وكبشر على باقى الشخصيات ، فهو ايضا بطل شعبى او بطل تلقائى بمعنى ما : على أن من المبالغة ان تذهب فى هذا الى انه يمكن أن يعتبر — سواء من جانب سكوت أو لوكاتش أو أى قارىء عاقل — كمبشر بهزات ثورية شعبية . لقد كان سكوت الاسكتلندى المنحدر من الاراضى الواطئة يعرف بما فيه الكفاية عن الهضاب بما يسمح له بأن يتحاشى وهم الاعتقاد بأن حركة روب روى الشورية كانت « تقـدمية » بأى حال من الاحوال : فالتقدم — فى الحدود التى تمثـل فيها هنا بوجه عام — يتمثل (بصورة كاريكاتيرية) فى شـخص نائب الملك فى المقاطعة . ان هذه الرواية المتلئة بالحيوية — وان تكن ناقصـة — توصل ما لابد أن يبدو الماركسى على انه وجهة نظر سلبية — ان لم تقل عامية — الى حد غريب ، فى العملية التاريخية التى كانت تدور قريبا للغاية من سكوت نفسه ، ومع ذلك فانه فليس فى هذا وبمبدأ سكوت نفسه شىء غير عادى أو شاذ .

ان تعبير « العامة » — الذى يمتلىء بالمراوغة عندما يكتبه قلم ماركسى — ينطبق بنفس القدر من الحسم على فلاحى العصور الوسطى وعلى رجال قبائل الهضاب ذوى الميول القرصانية ، مع الامكانيـة الدائمة لصبغ جميع الطبقات بصفة الحرفيين والبروليتاريين ، باستثناء مالك الارض « الاقطاعى » و « الرأسمالى » المميز . ولا شـك أنها فى كثير من روايات سكوت تبدو تحت رحمة المستبدين، ولكنها ايضا تحت الحماية الخيرية للسادة الاقطاعيين . والحقيقـة أن مؤرخى القرن الثـامن عشر وأوائل القرن التاسـع عشر — سـواء رجال حزب الاحـرار أو حزب المحافظين ، سواء البلاشفة أو المحافظون — كانوا يبحثون باصرار عن صيغة صارمة لتحديد هذه الفئة . وقد عذبت ولكنها راوغت معاصرى سكوت — جيزو وبارانت فى فرنسـا وهلام فى انجلترا على سبيل المثـال — وقد بذل سـكوت نفسه محاولة فى روايته « ان سيدة جيرشتاين » ان يثبت ظاهرة محيرة فى جوهرها :

« فى كل البلاد التى دخلها الاقطاع ، تخللت روح صلبة من الحرية الدستور ، وكان الخطأ الوحيد الذى يمكن أن يوجد هو ان الحرية والامتيازات التى كان كبـار الاقطاعيين يتنافسون عليها لم تكن تهبط بقدر كاف الى مستويات المجتمع الدنيا » ..

وبالنسبة لسـكوت — قبل لوكاتش — لن تسـكون « روح الحرية الصلبة » بأى حال مطلوبة « لتبزوغ فجاة بقوة هائلة الى السطح » ، وذلك ببساطة لان « النظام الاقطاعى » نفسه فى روايات العصور الوسطى يعرض على أنه ليس بحاجة كبيرة الى اصلاح . والعكس بالاحرى هو الصحيح . حقيقة ، فان فضائل هذا النظام تكون مضادة فى عصر الراديكالية وعدم الاستقرار الذى استنكره سكوت بحسم . فالبناءات الطبقيـة ليست معروضـة بطريقـة يستطيع القارىء غير المتحيز أن يجدها منطوية على تحد أو مبشرة بتفير تاريخى . ولم يكن سكوت نفسـه واعيا بذلك فحسب ، بل كان معاصروه أيضا واعين به . وقد وصفه ستندال — عن حق — بأنه الاثير لدى الحزب المتطرف فى فرنسا . ولقد كان لروايات ويفرلى دور فى نشر عودة واسعة النطاق الى تقدير السلطة الراسخة من قديم عن طريق « احياء روح اكسفورد » على سبيل المثال .

مثـل هـذه النظرة الى العـلاقات الاجتمـاعية فى الروايات يمكن أن تعزى فحسب الى التحيز الشـديد والعماء الكلى وسـوء النية العـام فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ، ولكن اذا كان المرء يفضل — فى هذا النوع من التاريخ الروحى — ان يتجادل ما يجده غير ملائم وأن يسـتبعد ما يتصـادف أنه لا يعرفه . وبالمثـل فان تصور سكوت الخاص لما كان يفعله يمكن أن يكون غير ملائم فى ضوء مبدأ انجلز القائل بأن الروائى يمكن أن يوصـل منظورا مختلفا عما ينـوى توصيـله . الا انه اقل مدعاة للالم ان نتمسك بالموقف القائل بأن الروايات نفسها — اذا قرأت بقـدر من الانتبـاه اكثر مما كان يتيحـه الوقت فى موسـكو — توصـل احسـاسا عاما لا يختلف عن المعنى الظـاهرى الذى يعزى اليهـا عادة والذى تؤكده القراءة المهتمة والدقيقة لما تحمله كروايات . ويمكن ان يكتشف المرء أشياء جديدة لدى سكوت ، ولكنها لا تتجاوز النقطة التى عندها تبتعد أو تنعطل عن طيب خاطر تلك المجموعة من الروايات .

يمكننا اذن ان نسلم بأن :

١ — ليس من الواضح أن التـوترات الاجتمـاعية موضوعات منتظمة فى معالجة سكوت الماضى .

٢ — ليس ويفرلى « والبطل العادى » بالضرورة علامات على موقف يتخذه سكوت ازاء الصراع الطبقى .

٣ — لا يرمز « الرجال العظام » بالضرورة — الا فى المظهر الخارجى للاشـياء — الى صراع اجتماعى ، وانما هم جزء من استدعاء الماضى كما كان يفهم عامة فى زمن سـكوت .

٤ — ليس « ايقـاظ الشعب » بوضـوح او فى جوهره سمة هامة فى الحس التاريخى لدى سكوت ؟

٥ ـ وبالمثل ليس من الممكن دعم وجهة النظر القائلة بأن الثورة الفرنسية كان لها أى تأثير محدد على حدسه بالعملية التاريخية ، او الثورة ، او اطلاق الطاقات الانسانية .

لماذا اذن يبدو لوكاتش منحرفا فى عرضه لسكوت على انه شاعر التعبير الاجتماعى ؟ من ناحية لانه فى كتابه « التاريخ الروحى » يتطلع لاشياء ـ هى تلك التى تتلاءم مع المخطط الماركسى ـ ولا يتطلع الى غيرها . ومن الصعب توجيه اللوم اليه بأنه قد أهمل تزويد نفسه باعداد عقلى ومدرسى كاف ، ولكن هذا هو ما تنتهى اليه . ان نصوص سكوت يلتهمها عقل معد وفقا لمخطط ، وهذا يعنى أن النسيج (اى الخلفية التاريخية لسكوت) ليست موضوعة فى الاعتبار فى اية لحظة . ومن ناحية اخرى ـ وعلى الرغم من أن نصوص سكوت يتم تناولهـا للاغراض التى ذكرتها توا ـ لا يمكن أن يسمح لها بان تعبر عن نفسها بصورة كاملة فى وقت الفراغ وبما فيها من توازن اذا جاز هذا التعبير ، لانه اذا كانت الرواية قصة مطولة فانها تكوين قصة توازن التركيز وتوازن النغمة والموقف فيها يشكلون هم أنفسهم جزءا من القصة ، هو التمثيل . (ولناخذلا مثالا مرة أخرى من روب روى التى كثيرا ما يشير اليها لوكاتش) . فلو أن المسألة كانت حقيقة أن « التاجر الداهية ونائب الملك فى جلاسجو ـ جارفى ـ بريان بوضوح أن الامر أصبح امر ضرورة اقتصادية للمشائر أن تشن حروبها المستميتة اليائسة لصالح آل ستيوارت »(١٣) فاى فرق اذا كان جارتى ممثلا لنا بطريقة متماسكة تماما كصورة كاريكاتيرية حقيقة للبورجوازية ، كشخصية مخلوقة غرار شخصيات موليير ؟ فهل أفلت هذا الفارق الدقيق من الحساسية المجرية الالمانية (يقصد حساسية لوكاتش) أليس لهذا الفرق الدقيق حساب ؟ هل يمكن أن يكون التاريخ العقلى الماركسى قد اعتمد على مقتطفات أو مواجيز من الروايات بدلا من أن ينكب على كل مادة النصوص المركبة ويقرأ حرفيا ـ او بعبارة اخرى ـ بطريقة محددة ؟

ان هناك درسا لابد من استخلاصه ، حتى من ايماءات هوميروس . والمادية الجدلية تتطلب تأكيدا هائلا على اولية التحليل الاقتصادى الاجتماعى « الصحيح » للعملية التاريخية . ويتعين أن نبين للفنان ـ بأى ثمن ـ كيف يستمد قوته من هذا الاتجاه . والا فانه يكون مجرد مهرج أو أيديولوجى شرير . انظر الى فلوبير او دوستويفسكى؟ من الطبيعى أن المرء يود أن يستثنى كبار الكتاب ، وهذان ممن لا يمكن ارجاء الحكم باعدامهما ، اماتولستوى فيمكن انقاذه بسبب تعاطفه مع الشعب وعرضه الخالى من التملق للطبقات العليا . وانه ليكون من الخير انقاذ سكوت ايضا ، لان سمعته فى أوروبا كان يسهل دعمهـا فى اطار مجال الكلاسيكيات المؤلفة باللغات الاجنبية فى القارة ، طوال قرن وأكثر ، أكثر مما كان يسهل دعمها فى الجزر البريطانية حيث كانت قراءته أيسر . ان سكوت وبيرون يظلان شخصين عملاقين فى عبقريتهما فى الكتب المدرسية فى القارة .

وليس هناك شىء فى نظام قيم الرجل الفاضل المنتمى لحزب المحافظين يظهره كرائد لاى نوع من الهبات الاجتماعية الحديثة : على العكس من بلزاك الذى أخذ منه القدر الكثير كروائى تاريخى (على الاقل فى الفترة ما بين ١٨٢٦ الى ١٨٣٠) . ولرد الاعتبار اليه ولايجاد سلف جاد بطريقة ملائمة لشكل (أى الرواية التاريخية) كان لوكاتش يعتقد أنه يشهد اعادته للحياة فى العقود الاولى من القرن الحالى ، من الضرورى أن نعرف لماذا على وجه التحديد يمكن للمرء أن يعتبره كاتبا عظيما ، وتفرض المادية التاريخية ـ فى مثل هذا البحث ـ حدودا مرسومة بطريقة تنطوى على قيود شديدة . ان الانسان قد يكون متقمصا العداء الطبقى (ولحسن الحظ أن سمعة سكوت كمتقمص للعداء الطبقى قد خفتت واختفت عن انظار الجميع الا المدرسيين الذين لا يعنينا أمرهم هنا) ، ولكن من الممكن البحث فى أعماله عن دليل على أن تمسكه بالواقع كان كبيرا وعميق الغور . وهذه هى المهمة التى يتعهد لوكاتش الماركسى القيام بها . وهى مهمة تختلف بعض الشىء عن تلك التى تعهدها فى عام ١٩١٤ فى كتابه « نظرية الرواية » حيث يمتدح سكوت فنيته فى السرد ـ دون أى شىء آخر ـ ثم يرفضه كأيديولوجى محب للجمال لذاته يشده الحنين الى الماضى ، يعانى من فراغ داخلى يتميز بالخلو من أية فكرة (١٤) .

كثير يمكن أن يقال عن الدرس الايجابى للمادية التاريخية فى تطبيقها على سكوت ، ومع ذلك فهناك درس سلبى أيضا ، درس يعود بالمرء ـ فى النهاية ـ الى نقطة مسسناها بالفعل فيما يتعلق بالاهمية غير المؤكدة القيمة الفنية لوجهة النظر الماركسية .

فهناك ـ فى كتاب الرواية التاريخية ـ مصالحة هامة لمقولة الكلية ، مربوطة بوهم عن الخصوصية .

« المفروض ـ هكذا أن المأساة والملحمة تصوران عملية الحياه فى كليتها . ومن الواضح بالنسبة لكل منهما أن هذا لا يمكن الا أن يكون نتيجة لبناء فنى ، لتركيز شكلى فى الانعكاس الفنى لاكثر سمات الواقع الموضوعى أهمية . ذلك انه من الواضح أن كلية الحياة الواقعية والجوهرية واللانهائية والممتدة لا يمكن نسخها عقليا الا فى شكل نسبى .

« ومع ذلك فان هذه النسبة تكتسب شكلا خاصا في الانعكاس الفنى للواقع لانه لكى يصبح فنا ينبغى الا يبدو أبدا نسبيا .. ولكن طبيعة الخلق الفنى تقوم على مقدرة هذه الصورة النسبية الناقصة على أن تبدو كالحياة نفسها ، بل وأن تبدو فى شكل أكثر ارتفاعا وتركيزا وحياة مما فى الواقع الموضوعى .

« هذه المفارقة العامة فى الفن تزداد حدة فى تلك الصيغ الفنية التى يضطرها مضمونها وشكلها الى الظهور كصور حية للحياة فى كليتها .. » (١٥) .

لعل هذه هى القضية الجمالية الاساسية التى يستخرج منها لوكاتش مفهومه فى الرواية التاريخية كملحمة (مرة أخرى : وليس للمرة الاولى نؤكد أن روايات سكوت ابتداء من ايفانهو كانت هدفا محددا للنقاد الاوروبيين الذين استلهموا معالجة شليجل للملحمة فى محاضرات برلين ») . وتظهر هذه القضية مرة أخرى بشكل صريح فى نقطة لاحقة من كتاب لوكاتش ، مع الاضافة التالية :

« .. لو كان يتعين على هذا العالم أن يكشف عن كليته .. فلابد اذن من شكل من التركيز الفنى .. وتبعا لذلك لابد للرواية — شأنها شأن الدراما — أن تعطى مكانة أساسية طوالها لكل ما هو نمطى فى الشخصيات والظروف والاحاسيس الخ .. ان العلاقة بين الفردى المتفرد والنمطى تعالج بأسلوب أكثر فضفضة واتساعا وتركيبا فى الرواية » .

الدراما — اذن — تنطوى على انعكاسات لعدد كبير من « حقائق الحياة » مجمعة طبقا « لقوانين شكلية » تنشأ من « مادة الحياة الفعلية » . وتعمل « نفس قوانين الشكل الداخلية » بعدة طرق مختلفة طبقا للفترات والاساليب ، وهى قوانين واحدة لان هذه القوانين هى قوانين حركة الحياة نفسها ، التى تعتبر المسرحيات صورها الفنية .

ومن الواضح أن لوكاتش لا يتحدث عن الصور المنعكسة فى المرايا ، وانما عن الصور التى يعكس شكلها — بنوع ما من التشبيه — ملامح عن الحياة بأشكالها ، أو ما يسميه قوانين الحركة .

ودون انتهاك مجال علم الجمال بدرجة كبيرة ، هناك نقطة واحدة بشأن هذه الصور — سواء فى الروايات أو المسرحيات — لها أهميتها للنقد الاجنبى كما يمارسه لوكاتش فهو يقول أن الصور « تبدو كالحياة ، بل تبدو فى شكل أكثر ارتفاعا وتركيزا وحياة مما فى الواقع الموضوعى » .

وهو يشير طوال الوقت الى الحياة : « الحياة الدرامية » التى « تعيشها الشخصيات » فى ماكبث ، ويقول أن سكوت يخرج فترة ما الى «الحياة» . الفن يبدو كشىء حى وعضوى وهذا قول قديم يرجع الى وقت « كانت » ، و « شيلر » ، بل أقدم من ذلك . ولوكاتش حين يريد التنديد بفن ردىء يصفه بأنه « غير عضوى » أو بأنه « آلى » . وعندما ينظر لوكاتش الى الاسباب التى تجعل الفن الردىء « غير عضوى » فانه يحاول أن يكتشف — وينجح بالطبع فى هذا الاكتشاف — علاقة ناقصة بالخطوط الهادية للمادية التاريخية .

عند الحد الذى يمكن معه فهم هذا الاسلوب فى التناول فهما حقيقيا يمكن أن يكون اسلوبا متماسكا ، ولكن تأثيراته بالنسبة للنقد الادبى يمكن أن تكون خطيرة . فالماركسى فى لوكاتش — من ناحية — أكثر اهتماما بالعلاقة بين العمل الفنى ومضمون أحكامه المادية التاريخية منه بالعلاقات داخل العمل الفنى نفسه . ولكن أكثر من هذا فانه يبدو أن هذه العلاقة المفضلة هى الشرط — ان لم تكن السبب الفعلى — لوجود صفة فى رواية ما (مثلا تسمى الحيوية أو العضوية . لقد دفع لجوء النقاد المستمر منذ القرن الثامن عشر الى مرادفات « الحياة » أو العضوية بسوزان لانجر وغيرها الى البحث فيما تعنيه هذه الكلمات ، وكان من النتائج الطبيعية غير المنحرفة لهذا البحث الرأى القائل بأن العمل الادبى — رواية كان أو غيرها — يمثل بطريقة يمكننا ان نصفها بأنها رمزية — نوعا من الخبرة التى يمكن نقلها ، يصوغه كاتب صياغة دقيقة . ويمكن أن ينسع المجال هنا أيضا لمقولة الكلية ، وكذلك لمقولة الانعكاس ، ولكن المادية التاريخية لن تكون ذات اتصال مباشر بهذا . وينشأ رأى من هذا النوع بغير شك عن تراث كانتى جديد وليس عن تراث ماركسى ، ولا يدخلنا هذا على أى نحو فى احكام حول انعكاس الواقع الموضوعى — فمثل هذه الاشياء من شأن الرقيب العام اكثر من كونها من شأن الناقد الادبى . انها تضع تركيزها حقا على الفكرة القائلة بأنه اذا كان للرواية « حياتها الخاصة بها » — على نحو ما — فذلك لان بناءها المتماسك يشير أو يكشف الحياة فى موضع أكثر وضوحا — أعنى خالقها أو ممثلها أو قارئها .

مثل هذا الاتجاه فى التأمل لا يمكن أن يتفق مع معتقدات لوكاتش فى مصدر الامتياز (أى الحياة) فى الروايات التاريخية أو أى نوع آخر من الأدب . ومن

الموثوق به أنه يؤكد ان « الشكل الفنى ليس أبدا صورة آلية بسيطة للحياة الاجتماعية (١٦) » ، ومع ذلك فان المسرحيات والروايات لابد ان ينظر اليها « كصورة فنية لقوانين حركة الحياة » . وبعبارة اخرى لا يمكن وصفها بالتكامل – او بالتكامل وحده – وانما يتطلب الامر ايضا أن تكون متطابقة مع نوع ما من الشكل كشرط لانعكاس « حياتها » وأن تكتسب أى قيمة فنية . ولابد أن تكون احدى النتائج العرضية لهذا اصدار احكام قيم تتوقف على أحكام تطابق – تطابق مع الواقع كما تصفه المادية التاريخية . وبالطبع تحدث نتيجة أخرى عرضية هى أن الاعمال الادبية الباقية لا يمكن استخدامها اطلاقا للوصول الى أحكام تنتمى للواقع التاريخى – بمجرد ربط تلك الاحكام المعروفة بشكل مختصر . ولكن يبدو أن هناك نتيجة أخطر ، هى أن الناقد الماركسى – سواء كان لوكاتش أو غيره – لا يمكن أن يرى الا « الحياة » كصفة فنية حيث يعرف أو يعتقد أنها ينبغى أن تكون . يجب أن يبحث عنها فى الامن الذى تكون الراسمالية فيه متفائلة أو مزدهرة ، فيجده فى بلزاك ، ومن الممكن أن يبحث عنه – ولكنه لن يجده بالضرورة – فى زمن انهيار الرأسمالية . وبالاضافة الى ذلك عندما يقع كاتب مثل زولا – وهو منشفيكى وينتمى للمذهب الطبيعى – تحت نظرته الصارمة فانه سيتقبل بحماس تفسير زولا المدمر لمنهجه (بوصفه آليا وبدون أهداف كلية) وسيقدم من خلالها الحجج التى تؤكد أن الروايات لابد أن تكون سيئة ، متخطيا الدلائل التى تجعل القارىء الاكثر الموضوعية يعثر فيها على درجة حقيقية من « الحياة » الداخلية . (ولزيادة السخرية فان تفسير زولا المدمر لمنهجه قد أصبح من المعروف الآن انه غير صحيح الى حد بعيد . ولكن الناقد الاكثر موضوعية لم يكن ليسمح لهذا التفسير بأن يمنعه منذ البداية من ان يرى اذا كانت روايات زولا « حية ») . هذه هى بعض المصاعب التى تخوضها الماركسية فى طريق النقد الادبى . وليس من الممكن تقديم حجج للتدليل على أن الامثلة المميزة لنقد لوكاتش التى تناولناها هنا قد اهتزت بأية صورة بدرجة تتجاوز حدود طرق النقد الماركسية المعتادة .

***

(١) هاينريش فولفين (١٨٦٤ – ١٩٤٥) مؤرخ للفن من انصار الفن الشكلى .

(٢) الترجمة الانجليزية نقلا عن الالمانية « الرواية التاريخية » لندن ١٩٦٢ .

(٣) بلعام . اسم نبى – وارد فى الانجيل – عهد اليه بأن يلعن الاسرائيليين ، وعندما ضرب حماره نرفسه الحيوان ، بارك الاسرائيليين بدلا من أن يلعنهم ! (المترجم) .

(٤) الرواية التاريخية ص ٣٥ .

(٥) الرواية التاريخية ص ٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ص ٥٣ .

(٧) المصدر نفسه ص ٥٦ .

(٨) اللغة والصمت (لندن ١٩٦٧) ص ٣٦٣ .

(٩) اسهاب وتضمين لملاحظات وضعتها مس اليانور ملبورن فى رسالة لدرجة الماجستير بعنوان « والتر سكوت والبعث القوطى » (رسالة لم تنشر) جامعة القراءة .

(١٠) الرواية التاريخية ص ٣٨ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المصدر نفسه .

(١٣) المصدر نفسه .

(١٤) نظرية الرواية ص ١١٨ .

(١٥) الرواية التاريخية ص ص ٩١ – ٩٢ .

(١٦) المصدر نفسه ص ١٠٦ .

دراسة نقدية للتفسير الاجتماعي
من زاوية علم النفس

د. صلاح مخيمر

كان التغيير الاجتماعي عندنا يستهدف التحول مما كنا عليه من مجتمع اقطاعي رأسمالي الى مجتمع اشتراكي ، ومايتطلبه ذلك من تحول عن مجتمع زراعي في أساسه الى مجتمع صناعي بمعنى الكلمة . ولكن الاشتراكية التي كان يستهدفها التغيير الاجتماعي عندنا ليست باشتراكية عربية ، أو تطبيق عربي للاشتراكية ، على نحو مادار الجدل حينذاك (١) . كانت بالحرى واحدة من هذه الاشتراكيات التي حاولها القرن العشرين ائتلافا بين النقيضين . وذلك على وجه الدقة ماكان يقصد اليه «ديجول» بحديثه عن أمل العالم في حل ثالث .

ومن هنا كانت الاشتراكية التي يستهدفها التغيير الاجتماعي عندنا ، محاولة لتحقيق هذا الائتلاف ، أتاحت التزاوج بين قطاعين ، احدهما من الملكية العامة والآخر من الملكية الخاصة ، كيما تصالح بذلك بين مبادرات الارادات الفردية في ايجابيتها ، وضمانات الاشراف والتوجيه التي تقتضيها الارادة الجماعية . هذا الى تزاوج مابين الثورية والاصلاحية ، بحيث تمضي الثورة غير دموية ، تستغني بالاستئصال الوظيفي عن الاستئصال الفيزيائي ، وبالقومية عن العالمية ، وبالدولة التطورية عن الدولة الثورية (٢) الى غير ذلك . ولقد كان ان اسبغ ذلك كله على اشتراكيتنا ،غير قليل من ملامح «الفابية» بحركتها البطيئة المتثاقلة ، وتسويفها الذي يأتي على حماسة الطلائع الثورية ، وهي تترنح تحت الضربات المتتالية العنيفة من جذور الرجعية ، هذه التي تتمكن في ظل الدولة التطورية من أن تتسلق الى مراكز السلطة ، ومن أن تنظم صفوفها لتوقف حركة المد الثوري ، ولتفرغ الثورة مااستطاعت من كل مضمون حقيقي لها . (٣) ومن هنا كانت الهوة عميقة شاسعة بين ماتتحدث عنه النظرية كما جاءت في الميثاق ، وبين ماينطق به الواقع في التطبيق .

من زاوية علم نفس الجشطلت

كان من نتائج الدولة التطورية أن اتخذت عملية اعادة التشكيل صورة بعينها من الانتظام الاجتماعي جعلت حركة الحياة تمضي في اتجاه واحد وبعينيه ، من أعلى الى أسفل ، ومن القيادة الى القاعدة ، دون أن يكون للحركة المقابلة والمتمة من امكانية للوجود الحقيقي . كانت الحركة من أعلى الى أسفل شأنها في ذلك شأن الانتظام الاجتماعي في المجتمعات الاقطاعية ، وشأن الانتظام الاجتماعي أيضا في المجتمعات الرأسمالية ، على الرغم مما تنطوي عليه هذه الاخيرة من خداع الحركة من أسفل الى أعلى ، هذا الذي تتيحه الديمقراطيات الغربية بحريات يحكمها في نهاية الامر رغيف الخبز . تلك كانت الدعامة التي تشيد عليها صرح بأسماء من النتائج التي

---

(١) انظر لكاتب هذا المقال مجموعة المقالات المنشورة بمجلة « الكاتب » وعلى الاخص :

- نظرية الوعي في الاشتراكية العربية من ص ٧٤ الى ص ٨٣ عدد ٤٤ نوفمبر سنة ١٩٦٤
- الطريق العربي والماركسية التقليدية من ص ١٠٣ الى ص ١١٢ عدد ٥٠ مايو سنة ١٩٦٥
- مفهومنا الجديد للثورية الاشتراكية من ص ٩٦ الى ١٠٦ عدد ٦٣ يونيو سنة ١٩٦٦

(٢) انظر مجموعة المقالات السابق ذكرها ، الواردة في مجلة « الكاتب » .

(٣) انظر التحذيرات التي لا حصر لها في كلمات عبد الناصر عن الثورة المضادة .

تلزم عن ذلك بالضرورة ، والتي تفجرت صريحة في نكسة الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ .

ان التحول الى الاشتراكية هو في صميمه عملية اعادة تشكيل للحياة وفق الاماني المشتركة على الارض المشتركة ، (٤) هذه العملية من اعادة التشكيل ، أو قل من اعادة الانتظام ، تحيل الكل الاجتماعي الى كل عضوى بمعنى الكلمة . ذلك لان المجتمعات في اشكالها قبل الاشتراكية ، ليست بأكلال عضوية بمعنى الكلمة — ليست بجشطلتات ، وانما هي أشبه ما تكون بتلك الاكلال الاضافية التي تتلاحق فيها الاجزاء بدافع من ميكانيكية الضغط والاكراه . ففي تلك المجتمعات تظل الحركة وحدانية الاتجاه ، تمضي من أعلى الى أسفل ، وتجثم فيها القيادة الرئاسية (٥) على القاعدة ، ارادة غريبة عن ارادتها المشتركة . ويمكن القول بأن تلك المجتمعات كانت في أحسن حالاتها جشطلتات جد ضعيفة (٦) تنطوى على جشطلتين أساسيين قويين ، هما من ناحية انتظام الحكام أصحاب المصلحة الفعلية ، ومن ناحية أخرى انتظام الكادحين المحكومين الذين تسخرهم ميكانيكية الضغط والاكراه لصالح الانتظام الاول .

لم تكن هناك في تلك المجتمعات حركة من أسفل الى أعلى بينما الوحدة العضوية الاجتماعية ، شأنها شأن كل جشطلت يتحتم أن تقوم على حركة ديالكتيكية (٧) متصلة من الذهاب والمجيء ، بين الاجزاء والكل ، بين القاعدة والقمة ، بين الجماهير والقيادة . وليس يكفي أن تكون القمة عند لحظة اعادة التشكيل تعبيراً عن القاعدة وتجسيداً للجماهير . فطبيعة الانتظامات العضوية تأبى على القيادة ان تكون نهاية هرم جامد ثابت ترتكز فيه القمة على وسائط تنفيذية تجثم على القاعدة . فالانتظام العضوى للمجتمع الاشتراكي يأبى على القاعدة ان يكون قمة ترتكز على قيادات تنفيذية وحدانية الاتجاه ، تمضي بالحركة من أعلى الى أسفل لتنتهي عند القاعدة . ان الانتظام العضوى بحكم طبيعته انتظام دينامي يقضي على القائد بان يكون دائما ابداً تعبيراً عن التأثيرات المتبادلة في القاعدة الجماهيرية . ومن ثم فهو يترجم عن هذه التأثيرات المتبادلة بقدر ما يحكمها ، أو قل هو حاكم لها بقدر ما هو محكوم بها ، أو قل هو قائد لها بقدر ما هو مقود بها (٨) .

ولكن بعض العناصر الرجعية التقت ببعض العناصر الرمادية في بعض مواقع القيادات التنفيذية ، وسائط عازلة ، لا تتيح للحركة أن تمضي من أسفل الى أعلى ، وان أتاحت لها أن تمضي من أعلى الى أسفل عبر ما تعانيه من تحريفات التطبيق . فكيما تكون الحركة من أعلى الى اسفل حركة طبيعية وضمن جشطلت اجتماعية ، بمعنى الكلمة ، يتحتم على هذه الحركة أن تكون الامتداد الطبيعي لحركة الجماهير من أسفل الى أعلى (٩) . ان القوس لا يمكن أن يكون كذلك الا بالرجوع الى دائره ، والنقطة لا يمكن أن تكون قمة الا بالرجوع الى قاعدة . وهكذا فلابد لكل انتظام عضوى اجتماعي من هذه الحركة المزدوجة ، من الذهاب والمجيء بين القمة والقاعدة : تمضي الارادات الجماهيرية في تأثيراتها المتبادلة ، ارادة مشتركة الى أعلى فتعود من القمة ، قرارات تجسد هذه الارادة المشتركة ، تمضي بها ومعها الى حيز التنفيذ .

ومن هنا فلم يكن عبثا ان حرص « لينين » على اقامة هذا التنظيم الشبكي الذي يتيح حركة متواصلة بين القمة والقاعدة . بل ان هذا التنظيم لشبكة الاتصالات يعتبر بمثابة حجر الاساس للانتظام الاشتراكي ، بحيث تنشيد فوقه كل الجنبات الاخرى من الحياة (١٠) . واذا كان هذا هو الحال في الاشتراكية الماركسية على نحو ما تجسدت في روسيا « السوفيتية » ، فقد كان حريا بنا — ما أردنا لاشتراكيتنا مزيدا من العضوية يتيح للارادات الجماهيرية أن تتواصل ارادة زعامية — أن نحرص كل الحرص على اقامة هذه الشبكة متيحين لها بلغة

(٤) العبارة قبل الاخيرة من الميثاق — أنظر مقال : « الاشتراكية العربية استمرار للعقيدة الدينية » .
من ص ١٤٥ الى ص ١٦١
مجلة « الكاتب » عدد ١٣٧ ابريل سنة ١٩٦٤

(٥) أنظر « الفارق بين القيادة الرئاسية والقيادة الزعامية » في « المدخل الى علم النفس الاجتماعي » تأليف دكتور صلاح مخيمر وعبده مخيائيل رزق — الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(٦) أنظر « علم نفس الجشطلت — لبول جيوم » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق — مجموعة الالف كتاب — سجل العرب سنة ١٩٦٣ .

(٧) أنظر «نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعي» وانظر أيضا « ظاهرة القيادة بين الرئاسة والزعامة » في « المدخل الى علم النفس الاجتماعي » .

(٨) أنظر « قانون الانغلاق » في « علم نفس الجشطلت » .

(٩) أنظر الفصل الثالث من «الدعاية السياسية — لدوميناك» ترجمة د . صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق — الانجلو سنة ١٩٦٠ .

(١٠) أنظر الفصل الرابع من « نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعي » .

ليفين » أقصى ما يمكن من سيولة الاتصالات . فبذلك وحده كنا نضمن الانتظام العضوى المميز للجشطلت الاشتراكية بمعنى الكلمة (١١) . ومن هنا كانت هذه الشبكة أيضا هى لب ما اتجه اليه حديث (الدكتور أحمد زكى صالح) فى مقاله الشهير عن : « المقومات السلوكية فى مجتمعنا الاشتراكى » (١٢) .

كل هذا يمكن ان يتلخص فى حقيقة اساسية وهى ان الاشتراكية ظاهرة دينامية يتطلب انبثاقها - ككل ظاهرة دينامية أخرى - توفر شروط طوبوغرافية بعينها فى البيئة (١٣) . وقيام هذه الشبكة التى تيح الحركة المتواصلة هى بمثابة النواه من هذه الشروط الطوبوغرافية بحيث يمكن مقارنتها بشبكة الشرايين والاوردة التى تتيح تواصل الدورة الدموية فى الكائن البشرى .

ثمة مسألة أخرى اساسية تتعلق بذلك الطابع العلمى (١٤) الذى أقرته النظرية لاشتراكيتنا ، بقدر ما تتعلق بالطابع القومى لها ، من حيث هى اشتراكية عربية لا تقف عند الحدود المصرية ، بل تمتد عبر سيناء ، وعبر الصحراء الليبية ، فتغطى المسافة التى تتوزع عليها الشعوب العربية بين المحيط والخليج . ليس من شك فى أن الميثاق كان على حق فى نظرته الكلية المصرية جزءا عضويا يتكامل مع الاجزاء العضوية الاخرى ضمن الوحدة الكلية العربية الشاملة . كان يتحتم علينا اذن ان نمتد بالنظر عبر سيناء ، وعبر الصحراء الليبية ، بل وقبل هذا كله عبر الحدود الجنوبية . ولكن كان يتحتم على نظرتنا هذه أن تلتزم بهذه « العلمية » التى أردناها طابعا لاشتراكيتنا . ان الوطن العربى كله ، يشكل حقا وحدة كلية عضوية ، ولكن هذه الوحدة وان انطوت بالقوة على كل مقومات الجشطلت ، الا أنها كانت وما تزال من هذه الجشطلتات الضعيفة ، جشطلتات الدرجة الثانية ، حيث تستمتع الاجزاء باستقلال نسبى كبير على حساب الوحدة الكلية . ان توفر عدد من الشروط الطوبوغرافية اللازمة لانبثاق الظاهرة الدينامية شىء ، وانبثاق الظاهرة شىء آخر ، وليس لنا أن نخلط بين رغباتنا والامكانيات المحدودة للواقع . كان ولابد لهذه الشروط الطوبوغرافية من أن تكتمل (١٥) ، وكان ولابد لاكتمالها من أن يبلغ درجةبعينها من النضج قبل أن يتاح للجشطلت العربية أن تنبثق كيانا كليا عيانيا . وحتى عندئذ لم يكن من الممكن - بالنظر الى طبيعة الاشياء - أن تنبثق الجشطلت العربية دفعة واحدة من محيطها الى خليجها ، بل كان ولابد من أن تبرز جشطلتات فرعية تهىء لقيام الجشطلت الكلية . ومن هنا ففى محاولتنا رسم نظرية للقومية العربية عام ١٩٦٠ (١٦) ، رأينا أن المغرب العربى يمكن أن ينتظم جشطلتا فرعية ، كما ينتظم المشرق العربى فى وحدة كلية فرعية أخرى ، بينما تنتظم العربية المصرية والعربية السودانية فى جشطلت نواه . هذه الجشطلت النواه تتيح للانتظامين الآخرين من أن ينتظما من حولها ، عندما تتهىء الشروط لقيام هذا الانتظام الكلى النهائى .

ولكننا بدلا من ذلك رأينا الوقائع من خلال رغباتنا فلم يكن غريبا أن يختلط علينا أمر رد الفعل بحيث حسبناه حركة تلقائية أصيلة . كان من الطبيعى للاعتداء الثلاثى فى عام ١٩٥٦ ان يثير ردود فعل مختلفة فى الدول العربية . وكانت ردود الفعل هذه موقفية فى طابعها ، عارضة فى صميمها ، بحيث لم يكن لنا ان نخاطر بالاعتماد عليها فى أول تجسيد للوحدة . كان التزاوج بين مصر وسوريا رد فعل عارض متأخر تجاه الخطر الاسرائيلى . ومن ثم لم يكن بد - بعد ما اختفت من مسرح الاحداث حدة الخطر الاسرائيلى - من أن تنفجر الطاقة داخل الوحدة الجديدة الموقفية فتعود بها الى حيث كانت (١٧) .

بعد هذه النظرة الاجمالية ، التى تناولنا فيهما التغيير الاجتماعى ضمن انتظامه المحلى ، ونوعية العلاقات التى تربط هذا الانتظام بالانتظامات الاخرى ضمن المسرح العربى العام ، يجدر بنا أن نعود من جديد الى الوحدة الكلية المصرية فى تحولها الى الانتظام الاجتماعى الجديد . ولسوف نحاول فى ضوء الحقائق النفسية ، أن نتناول بعض العلامات الاساسية من مسيرة هذا التغيير الاجتماعى : ما كانت عليه ، وما آلت اليه ، وما كان يمكن من ناحية أخرى أن تصير اليه ، لو أن « علمية » اشتراكيتنا أتاحت لاسهامات علم النفس أن تجد مكانا لها فى شبكة الاتصالات، وأن تصاعد عبر الارادة الجماهيرية ارادة مشتركة الى القيادة الثورية .

---

(١١) أنظر مجلة التربية الحديثة

(١٢) أنظر «علم نفس الجشطلت» .

(١٣) أنظر «مناقشة مفهوم العلمية فى الاشتراكية» ، مجموعة المقالات الواردة بمجلة « الكاتب » .

(١٤) فى طليعة هذه الشروط ، التحرر من النفوذ الاستعمارى بحيث تكون الحكومات حتى فى غيبة شبكة من الاتصالات بمعنى الكلمة ، تجسيدا للارادات الشعبية .

(١٥) أنظر « دراسات فى القومية مع هيكل نظرية تفسيرية فى القومية العربية » تأليف دكتور صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق - دار الفكر العربى سنة ١٩٦٢ .

(١٦) أنظر « دراسات فى القومية مع هيكل نظرية تفسيرية فى القومية العربية » .

(١٧) أنظر دراسات « تماراديمبو » ، « هوب » ، أيضا « كيرت ليفين » .

من زاوية علم النفس الاجتماعى

كان من الطبيعى ، مع الثورة ، أن تنطلق التطلعات الفردية التى طال حرمانها الى حيــاة من العــدالة والرفاهية . ولكن مستوى الانجازات كان يتحتم عليه أن يفرض ــ بالهوة التى تعزله عن مستوى التطلعات ــ مشاعر الاحباط وأحاسيس الفشل . ذلك ان مشاعر النجاح ــ كما تبين «كرت ليفين» وتلاميذه (١٨) ــ لا ترجع الى علاقة الانجازات الحالية بالانجازات السابقة ، بل ترجع الى ما هناك من علاقة بين مستوى الانجازات ومستوى التطلعات . وهكذا وعلى الرغم من كل ما تحقق ، وضخامة ما تحقق ، فقد ظلت مشاعر الاحباط تهيمن على المسرح الشعورى للغالبية العظمى من الناس . لقى المعدمون أرضا زراعية يفلحونهــا ، ولقى اناس ــ كان من المحتم أن يكــونوا عاطلين ــ عددا هائلا من المصانع ، ولقى الكل كثرة من الامتيازات اتاحتها مجانية التعليم وتشريعــات الخــدمات الاجتمــاعية ، وما الى ذلك . ولــكن مع ذلك ظل الاطار المرجعى عندهم هو مستوى التطلعات ، هذه التى تفجرت مع الثورة لا ترضى بديلا عن العدالة والرفاهية كما يشتهيها الخيال . وربما كان بوسع علم النفس أن ينبه منذ البداية الى هذا الخطر وأن يعمـل على تفاديه أو التقليـل منـه بالافادة من كل وسائل الاعلام المختلفة لتحقيق وعى يدرك حدود الامكانيات الواقعية .

وتزيد من أهمية هــذا الامر طبيعة الاشــياء التى تقضى على معنوية الجماعات بان تعتمــد فيما تعتمــد على شعورها بالنجاح واضطراد التقدم ، الامــر الذى يرتبط كما رأينا بمستوى التطلعات . واذا كانت معنوية الجماعات هى قوتها الدافعة حقا الى العمل والانتاج ، وكان الانتــاج بقــدر ما يزداد هو الســبيل الى العــدالة والرفاهية ، فلابد لنا من أن نقف قليلا عند هذا الموضوع الاساسى . ولكن لا ينبغى أن يغيب عنا ها هنا ، أن اعدادا هائلة من الطبقة الوسطى قد انطلقت مع الثورة بتطلعاتها الطبقية ، واستغلت وحدانية الاتجاه فى شــبكة الاتصــالات فأعملت رماديتها نفاقا من الحماسة مكنها من الوصول الى بعض مواقع القيادات التنفيذية ، تسد الطريق على القاعدة ، وتتحول بما يتيح لها امتيازات مواقعهــا الى برجوازيات صغيرة .

كان التحول الى الاشــتراكية يقــوم أســاسا على الانتاج ، فكلما زاد الانتاج انعكس عائده تكافؤا فى الفرص ورفاهية على الكادحين القائمين بالانتاج . وكان من المنتظر فى تحول مجتمعنا الى مجتمع صناعى ، أن تتحول قيمنا عن التبعية المفتوحة على السماء فى صورة اتكالية ، الى استقلالية الاعتماد على الذات والحسابات الدقيقة . وكان بوسع علم النفس أن ينزل بامكانياته الى هــذا المجال ، وأن يبلغ الى تعديل القيم والاتجاهات الاجتماعية لصالح تحديد النسل ، واستقلالية الحياة المحسوبة شريطة أن تتوافر له بعض الشروط الطوبوغرافية المعينة (١٩) . ومن هنا تضافرت العوامل لتنزع عن مفهوم العمل ما كان يحتاجه حقا من زيادة فى الجدية . فعلى المستوى القيادى لم يتح أن يكون الرجل الصحيح فى مكانه الصحيح ، كما لم يتح على المستوى القاعدى أن يكون الجزاء مرتبطا بالعمل ، وانعكس هذا كله على المعنوية العامة . كان ولابد للمعنوية العالية من اشباع الحاجات الثانوية عند الناس ، حرية ، وأمنا ، واسهاما ايجابيا ؛ فى اعادة تشــكيل الحيــاة على الارض المشتركة . وكان ولابد للمعنوية العالية من مساواة فى التضحيات والمكاسب . وكان ولابد للمعنوية العــالية من اتضاح المنظور المعرفى الزمنى ، ومن شــعور النــاس باضطراد التقدم على الطريق الى الاشتراكية . وكان ولابد لمستوى التطلع أن يتلاءم مع الامكانيات الحقيقية فى حقل القوى العاملة . ولكن اقتصرت الحقائق النفســية التى انتهى اليهــا العلم على أن تكون مادة أكاديميــة المنهــاج المدرسى . كل ذلك وعدونا يمعن فى اســتغلاله للحقــائق النفسية الى أبعد الحدود ، ويستعين بعلماء النفس فى كل المجالات وعلى مختلف المستويات .

من زاوية علم النفس التربوى

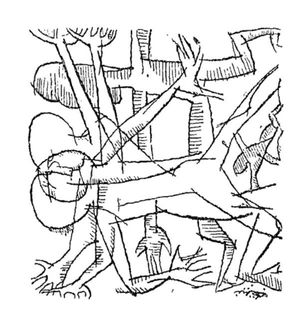
كان التحول الى الاشتراكية يتطلب أيضــا اعداد الجيل الصاعد على نحــو من الايجابيــة يمــكنه من اعادة تشكيل الحيا مضيا بالاشتراكية فى طريقها اللامتناهية . وأوجز الميثاق هذا الهدف فى تفرقته الشــهيرة بين موظف المــاوضى ومواطن المســتقبل . فبينمــا يرمز الموظف الى السلبيات وحشد الذاكرة بمختلف المعــارف ، أو تزويد البدن بشتى الآليات ليكون الفرد أداة نافعة طيعة فى أيدى القلة الحاكمة المستغلة ، فان مفهوم المواطن يرمز فى أساسه الى الايجابية ليس فقط من حيث هى قدرة على الخلق والابداع فى مجــالات التخصص ، بل أيضــا وعلى وجه الخصوص من حيث هى قدرة على اعادة تشكيل الحياة مع الآخرين وفق الامانى المشتركة على الارض المشتركة .

---

(١٨) كان تقتصر الامتيــازات الاشــتراكية فى بعض مجالاتها ، كالتعليم والصحة على عدد بعينه من الابناء بكل أسرة وما الى ذلك من اجراءات . ناهيك عما كان يستطيع أن يسهم به علم النفس الصناعى فى المجــالات المختلفــة للانتاج تحقيقا للمعادلة الصعبة .

(١٩) أنظر نحــو نظرية « ثورية فى التربيــة » تأليف د . صلاح مخيمر ــ الانجلو ص ٩٦ .

ولننبه الى أن الاختلاف بين الايجابية والسلبية لا يدخل تماما تحت صنفى هذه التفرقة ، اللهم الا اذا أخذنا الايجابية بمعناها العميق ، ومن حيث هى ايجابية فى الاهداف ، واتجاه من الحياة كلها بأحيائها واشيائها لا يقف عند مجرد الادوات والوسائل . فالايجابية المقصودة هى أقرب ما تكون الى مصطلح المثقف على نحو ما يفهمه « سارتر » وعيا بالتناقضات القائمة فى المجتمع ، والتزاما باطنيا بالعمل على المضى بها فى طريق التقدم والصيرورة (٢٠) فقد كانت هناك فيما مضى ايجابيـة تترجم عن نفسها فى صورة ابتكارات وابداعات ولكنها كانت ايجابية الادوات التى تعمل فى خدمة القلة الحاكمة المستغلة . كان اذن على التربية فى المجتمع الاشتراكى أن تعد مواطنا يتسم أكثر ما يتسم بايجابيـة المثقف ، وكان على علم النفس بصورة عامة وعلم النفس التربوى بصورة خاصة أن يساند التربية فى مهمتها الجديدة هذه .



ولكن لم يكن فى وسع التربية ، كما لم يكن فى وسع علم النفس التربوى أن يتمخضا عن شىء فى هـذا المجال . فنحن ليس فقط لم نصل الى ايجابية المواطن ، بل ربما لانغالى لو اننا قلنا باننا قد تراجعنا بمفهوم الموظف الى ما وراء تلك الايجابية التى كانت له فى حدود الادوات والوسائل . ولم يكن الذنب فى هذا راجعا الى تقصير التربية ورجالاتها ، لا ، ولا الى قصور علم النفس وعلمائه وانما الى الظروف البيئية العامة . وهنا يتطلب الامر وقفة تكشف عن حقيقة المسئولية فى هذا المجال .

ففى مقاله « ديمقراطية التعليم » (٢١) ، يتحدث الدكتور « لويس عوض » عن ذلك المسار التاريخى الذى مضى بديمقراطية التعليم من الليبرالية الحرة الى المقيدة ، من التعليم حق للجميع الى التعليم كواجب على الجميع ، مما تمخض عن الزامية التعليم ومجانية فى بعض مراحله الاولى . ثم ينتقل بعد ذلك الى التعليم عندنا وما كان من صراع بين قوى الرجعية وقوى التقدم ، فيكتب ما يلى :

« كان التعليم المصرى دائما أرض معركة رهيبة بين القوى الرجعية والقوى التقدمية فى البلاد . فحاكم مثل محمد على يفتح المدارس وحاكم مثل عباس الاول يغلقها وحاكم مثل اسماعيل ينشر التعليم وحاكم مثل توفيق يجمده » .

هنا نتساءل ما أن كان هـذا صراعا حقيقيا بين قوى الرجعية وقوى التقدمية ، أم تراها أهواء الحاكم يفرض

الشروط البيئية الملزمة للتربية باتجاهاتها ورجالاتها ؟!. الاجابة واضحة ، ولكنها ميكانيكية الضغط والاكراه تلزمنا بميكانيزم الازاحة بحيث لا تتجه المسئولية وفى اثرها العدوانية الى مصدرها الصحيح ، كما نعم هـذا المصدر بالنفوذ ، بل تنزاح الى كباش الفداء البريئة تحقيقا للعافية والسلامة والامن . ومن الغريب حقا أن تكون آلية هذا الميكانيزم بحيث يعمل عند صاحبه بالنسبة الى وقائع الماضى ، وحيث لا خطر على عافية أو سلامة أو أمن . ومن هنا فليس بغريب أن يتادى المقال الى هـذا التناقض الصارخ فيجعل من رجال التربية ستارا ، ثم يتردد فى أن يلقى عليهم بكل المسئولية مع ذلك :

« ولكن الرجعية المصرية كانت تكتفى بقبض المال عن وزارة المعارف فى كل ميزانية تضعها لتشل كل توسع فى رقعة التعليم العـام ، وكانت تتستر وراء نظرية البيداجوجيا الشهيرة ، أى نظرية التربية ، فتزعم للناس أن التعليم ليس علما يقدر عليه وعلى اشاعته كل من تخرج فى الجامعة ولكنه لا يصلح له ألا من درس علوم التربية فى معاهد التربية وكليات المعلمين » ؟ !!

هنا نفتش عبثا عن تتابع منطقى : فليكن اشاعة التعليم علما أو فنا أو مزاجا من الامرين ، فكيف لذلك كائنا ما كان أن يؤثر على رقعة التعليم ويضيق منها ؟ !! ربما كان هذا ستارا ، وستارا واهيا لان الرجعية كما يقرر الدكتور كانت تكتفى بقبض المال عن وزارة التعليم فى كل ميزانية . ولكن المقال ينزلق مع ميكانيزم الازاحة فيلقى بكل المسئولية على ذلك الستار اذ يردف مباشرة :

(٢٠) المرجع السابق .

(٢١) المنشور بجريدة الاهرام فى ١٩/٢/١٩٧١ .

« وبهذا المنطق استطاعت الرجعية المصرية أن تجدد سياسة « دنلوب » فتعيد مدرسة المعلمين العليا تحت اسماء جديدة هى كليات التربية وكليات المعلمين وان تحرم خريجى الجامعة من مزاولة مهنة التعليم الا من ارتضى منهم أن يدخل فى هذه الآلة الجهنمية التى يسمونها معاهد البيداجوجيا حيث يتم غسيل المخ من كل تقاليد جامعية بمهارة فائقة وبخبرة استعمارية عريقة » .

ليت لكليات التربية والمعلمين بعض هذا الخطر الذى يتوهمه لها هذا المقال ، اذن لهان الامر وانحلت المشكلة . انها فى واقع الامر شروط بيئية تتيح للتربية ورجالاتها امكانيات العمل أو تحبسها عنهم عندما تريد وبالقدر الذى تريد . ولست اشك فى أن كاتب ذلك المقال يؤمن ايمانا عميقا بان التربية بكل رجالاتها ومعاهدها ليست غير جانب من هذا البناء الفوقى الايديولوجى الذى يضطلع البناء التحتى الاقتصادى بتحديده فى عمومياته وتفصيلاته . ولكنه دائما ابدا هذا الميكانيزم اللعين من الازاحة يقضى على « البردعة » بان تتلقى كل الضربات التى كان ينبغى أن تتجه الى البناء التحتى الذى يحملها. كان ولابد للتعليم الفنى من ان يحتل مكانه الصحيح فى مجتمع الاشتراكية الذى يقوم على الانتاج . وكان ولابد من تعديل فى نظام الاجور يعمل على ارساء قيم جديدة تنزع الى ميادين التعليم الفنى والانتاج هذه القدرات الهائلة التى تمضى قطعانا فى الطريق الكلاسيكية الجامعية دون ان تكون البلاد فى حاجة حقا اليهم ، ودون أن يكونوا هم فى حاجة الى الدراسة الجامعية . ولكنها القيم القديمة وقد ظلت على حالها ان لم تكن قد تأججت بفعل هذا التنافس المرير ، والاهتمام المرضى بالمجاميع فى الثانوية العامة .

مناهج ما تزال تقوم على حشو الذاكرة ، ومدارس ما تزال بعيدة عن مفهوم العمل والطابع العملى ، بعدها عن أن تربط نفسها بالمجتمع من حولها . وافواج من المتسابقين يتدافعون فى كل عام الى الجامعات شريطة الا تكون قد عطلتهم الايجابية عن الاستيعاب السلبى فى عزلة عن الحياة والاحياء ، حتى يتاح لهم أن يكونوا فى الطليعة من سباق السلبية والاستقبالية الامينة . ملايين من التلاميذ فى المدارس وعشرات الآلاف منهم فى الجامعات . وهذا شيء كان بوسعنا أن نفخر به لو اننا لم نفقد الكيف لحساب الكم ولم نفقد المضمون لحساب الشكل .

امام هذه الاعداد الدافقة ، وجد المعلم نفسه يعجز عن الاضطلاع بالتعليم ، ناهيك عن ان يضطلع بالتربية من حيث هو انموذج قدوة يعمل التلاميذ من خلال علاقاتهم الشخصية به على التطابق معه والاقتداء به . ذلك أن المعلم قد وجد نفسه يتراجع فى السلم الدرجى للمجتمع الجديد وضيقت عليه الخناق حاجات حياته الفسيولوجية، فاستنفذت طاقاته سعيا واحتيالا من أجل اشباعها . تحتم على المعلم – ما توافر له قدر من الذكاء – أن يوفر جهوده فى المدرسة لتستطيع بالدروس الخصوصية أن تجيب على احتياجاته الضرورية . راح المعلم يتلفت من حوله الى زملائه الجامعيين الذين لم يكتب لهم هذا المصير، فاذا به كلما تلفت تحتم عليه أن ينظر الى أعلى . تحتم على المعلم المربى أن ينظر كلما نظر الى أعلى ، حتى حين يكون النظر الى « سائقى التاكسى » . فليس غريبا بعد هذا كله ان يعجز عن اثارة الايمان بالعقيدة الاشتراكية فى نفوس النشيء من تلاميذه وطلبته .

كانت ثورة التربية تتطلب فيما تتطلبه ثورة ثقافية ولكننا وقفنا بالتطور دون ذلك . تناولنا بالتغيير أدوات الانتاج فى عام ١٩٦١ ، وشرعنا بعد ذلك بسنوات فى تغيير علاقات الانتاج ، بتلك اللجنة الشهيرة الخاصة « بتصفية الاقطاع » ولكننا لم نجترىء قط على الشروع فى الثورة الثقافية . وهكذا استطعنا ان نتخلص من فائض القيمة الذى كان يذهب الى الرأسماليين ، كما استطعنا ان نتخلص من استغلال الاقطاعيين ، ولكننا لم نستطع أن نتخلص من رواسبنا الثقافية فمضت القيم القديمة البالية تصادر صميم وجودنا ، وتلغى كل معنى من معانيه . بقيت الاتكالية حيث كانت ، وبقيت التنافسية والانتهازية، وبقى موكب العادات البالية والتقاليد المعوقة يخنق حياتنا ويجعل من محاولة التغيير مجرد حركات على السطح لايكتب لها أن تبلغ الى الاعماق . وفى غيبة هذه الثورة الثقافية الجادة العميقة راح الشباب يتأرجح بين الاخوانية والماركسية أو يسبغ على ايجابيته الكظيمة التى استحالت الى سلبية ، أردية الانحلال والخنفسية (٢٢) .

وفى الخامس من يونيو عام ١٩٦٧ تفجر هذا كله متناثرا على رمال الصحراء ينطق بكل ما للايجابية من اهمية فى تنشئة الرجال . وكاد كل شيء أن ينهار لولا هذه القواعد الجماهيرية العريضة ، التى اصرت على الصمود وعلى ان تبدأ الحياة من جديد بعد ما يتاح لها أن تتخلص من آثار النكسة ، فتتجه بطاقات الاصلاح الى أسبابها . وانتشرت الشائعات وتدفقت النكات والفكاهات ، افراغا مريرا يتم على حساب المعنويات . وكان بوسع علم النفس أن يتناول الظاهرة من بدايتها ، وان يحول بينها وبين ما تهاوت اليه المعنوية فى بعض الاوقات العصيبة . وكان أيضا بوسع علم النفس ومن ورائه التربية ، أن يضطلع بالكثير فى تنشئة الاجيال الصاعدة على الايجابية ،

---

(٢٢) أنظر « تناول جديد للمراهقة » تأليف د . صلاح مخيمر ــ الانجلو سنة ١٩٦٩ .

ولكن هذا كله كما أسلفنا كان يقتضى شروطا طوبوغرافية يتحتم توافرها فى البيئة .

سنوات فى اثر سنوات ومؤتمرات فى اعقابها مؤتمرات ، لتحذف من المناهج بعض اجزائها ، وتضيف اليها بعض اجزاء جديدة . تمضى تحريكا فى الجزئيات والتفاصيل دون أن تجترىء على مواجهة المشكلة بشكل مباشر صريح . ويرتفع الحديث عن التكنولوجيا لينترجم امتحانات اجبارية فى الدين ، وكأن الاجبار قد افاد فى المواد الاخرى ترسيخا لها فى نفوس النشىء بحيث تفرينا النتائج على اتباع المقدمات .

من زاوية الصحة النفسية

واخيرا فاننا اذا ما تناولنا التغيير الاجتماعى من زاوية الصحة النفسية لوجدنا الامر لا يختلف فى كثير عما كان عليه . ان الاعصبة والاذهنة تنشأ فيما يقوله علم التحليل النفسى (٢٣) ابتداء من الاعصبة الطفلية التى يستقر صرحها فى الطفولة ، وتأتى احباطات الحياة اللاحقة فتبتعث هذه الصراعات الطفلية فى صورة اضطرابات وظيفية . ويمضى هذا العلم فيقرر بان هذه الصراعات الطفلية تنشأ من دفاعات الأنا ضد ما تتوهمه — بالرجوع الى الثقافة — من اخطار ترتبط بالحفزات الفريزية . واذا كنا لم نغير شيئا من ثقافتنا بقيمها ومفاهيمها فليس لنا أن نتوقع انحسارا كائنا ما كان لتلك الاعصبة الطفلية التى هى نواة الامراض الوظيفية فى الرشد . وكذلك الحال بالنسبة الى احباطات الحياة التى تبعث تلك الصراعات الطفلية فتنفجر فى صورة اضطرابات عصابية أو ذهانية . ذلك من ناحية ، لان قيمنا الثقافية ماتزال على ما هى عليه من عدائها غير المنطقى للفرائز وخاصة الجنسية منها . واذا كنا فى مجال الاحباطات قد نجحنا الى حد كبير فى ان نخلص الغالبية من الاحباطات فى مجال الحاجات الفسيولوجية الضرورية ، فاننا بامانة العلم نقرر باننا قد وقعنا فى مجال احباط الحاجات المعنوية ، هذا الذى وقعت فيه ، وما تزال ، مجتمعات الاشتراكية الماركسية . وهكذا نبلغ الى ما بدانا به من ضرورة البحث عن حل ثالث لهذه الانسانية يتيح لها أن تعيد تشكيل الحياة وفق امانيها ، تحيث تستطيع ، وقد طرحت عن ظهرها الجنبات البالية من الثقافة ؛ أن تزاوج بين اشباع حاجاتها الفسيولوجية ، ومتطلباتها المعنوية الانسانية .

---

(٢٣) أنظر « نظرية التحليل النفسى فى العصاب — لاوتوفينخل » ترجمة د . صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق — الجزء الثالث — الانجلو ١٩٦٩ .

قريبا .. العدد الخاص من الفكر المعاصر

« أزمة العقل فى القرن العشرين »

التطور الاجتماعى وآثاره النفسية فى مصر

د. فرج أحمد فرج

المقدمة

ان البداية العلمية السليمة فى النظر الى الانسان وتناول قضاياه بالدراسة يجب أن تنطلق من فهم شامل وكامل لماهية الانسان ، ولخواصه الكيفية ، التى تحدد موقفه من نفسه ومن عالمه المادى والانسانى . ونسارع فنؤكد ان هذه النظرة هى ما تفتقر اليها الدراسات التقليدية الانجلو آمريكية الى حد بعيد . وبالرغم من أن هذه الخواص الكيفية لازالت موضع خلاف بين مختلف المدارس والتيارات الفكرية والعلمية والفلسفية الا ان هذا الخلاف يمكن أن يحمل فى طياته من احتمالات الفهم المتزايد والعميق ، اكثر مما يمكن أن يحمل من احتمالات الشقاق المذهبى وانعدام الالتقاء الفكرى . هذه الخواص الكيفيةالميزة للانسان تبرزها لنا التيارات التالية :

أولا : يلفت رواد المدرسة الكانتية الجديدة - وعلى رأسهم ارنست كاسيرر وسوزان لانجر - نظرنا الى الاختلاف الكيفى للبناء العقلى للانسان عن البناء العقلى للحيوان ، فالانسان يتميز بالعقلية الرمزية، بينما تعتمد عقلية الحيوان على « نظام من العلامات » ، والرمز قد مكن الانسان من التعامل مع الاشياء فى غيابها وذلك عن طريق استرجاعها وخلقها وتطورها ، الامر الذى لا يقدر عليه الحيوان الذى يتعامل مع الاشياء فى حضورها.وهذا التكوين العقلى الرمزى هو أساس الحضارة والتقدم الانسانى .

الانسان اذن حيوان خلاق . وبالرغم من الطابع المثالى لهذا الاتجاه الا أن ابراز رواده لهذا الفارق الكيفى المميز للانسان اسهام لا يمكن التغاضى عنه .

ثانيا : يلفت الفكر الماركسى نظرنا الى فرق كيفى بين الانسان والحيوان ، يتمثل فى علاقة كل منهما بالطبيعة . فالانسان يغير من الطبيعة بالعمل الاجتماعى المنتج ، بينما الحيوان يغير من نفسه امتثالا للطبيعة . وجدير بالذكر ان الانسان من خلال تغييره للطبيعة يغير من نفسه ، ليعود مرة أخرى بهذا التغيير الذى طرأ عليه الى الطبيعة اكثر قدرة وكفاءة على احداث مزيد من التغيير بها ، وهكذا يستمر التغيير فى حركة جدلية لا تتوقف .

وجدير بالذكر أن هذا التعريف المادى للانسان بوصفه نقيضا يختلف كيفيا عن الحيوان يستوجب منا اعادة النظرالى الفهم التقليدى للانسان ولوظائفه النفسية من حيث هى وظائف تكيفية فى المقام الاول . ان الانسان يتكيف لواقعه ويمتثل له ، لكنه فى المقام الاول يغير من هذا الواقع ويطوعه لاحتياجاته ومطالبه الانسانية الدائمة التطور .

كذلك يؤكد هذا التعريف الطبيعة «الاجتماعية» لهذا التغيير . فالانسان بمعاونة الآخرين يغير - بواسطة العمل- من الطبيعة . فالانسان اذن وفق هذا التعريف قطبان متفاعلان ٧ ٠:فصلان ، فهو :

١ ـ عامل : من حيث تغييره للطبيعة بالعمل

٢ ـ اجتماعي : من حيث تحقيقه هذا التغيير من خلال علاقته الاجتماعية بالآخرين ، ومن خلال العمل المنتج يتطور الانسان ويتغير ، ومن خلال العمل أيضا تتكون العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي • ان هذا التعريف المادي للانسان هو حجر الاساس في الفكر الماركسي كله ، كما انه نقطة البدء التي تتداعى منها بقية الافكار والمبادىء المادية الجدلية •

ثالثا : يلفت الفكر الوجودي والفينومينولوجي نظرنا الى تصور وفهم جديد للانسان وينطلق هذا الفهم ـ كما عند « سارتر » ـ من اعتبار وجود الانسان سابق على ماهيته ، وأن وجوده هو حريته ، بعبارة أخرى ، ان ماهية الانسان عند سارتر هي حريته واختياره ومسئوليته عن هذا الاختيار • ان ما يهمنا هنا هو ابراز كيف ان السلوك الانساني اختيار لا يمليه استعداد سابق أو ميل فطري لا مهرب منه او نظام اجتماعي ، او قيم او تقاليد •• الخ ، ان الانسان حر يحمل عبء حريته وبصرف النظر عما يمكن أن يوجه الى هذا الموقف من اعتراض ، وما يتسم به من مبالغة ، الا أن اهم مافيه تأكيد حرية الانسان ومسئوليته ، فليس هناك سلوك مقرر سلفا •

هذه المواقف الفكرية الثلاثة المعاصرة تؤكد لنا جميعها الطابع الكيفي للانسان ، من حيث تكوينه العقلي الفريد والخلاق ، ومن حيث علاقته الفريدة الخلاقة بعالمه المادي ، ومن حيث حريته ومسئوليته عما يصدر عنه من سلوك واختيار ، ومن حيث هو كائن اجتماعي •

على ان هذه الخواص الكيفية جميعها امكانات توجدلدى الانسان بالقوة وتتفتح وتتحقق وتمنو وتزدهر في ظروف خارجية مواتية لابد منها لتتحقق هذه الخواص على الوجه الأكمل ، ولتواصل تفتحها وتطورها •

ان اهم هذه الابعاد ومحورها جميعها ، بعد العلاقة الاجتماعية بالعالم المادي ، فمن خلال العمل الاجتماعي تطورت القدرة العقلية الرمزية وواصلت نموها وارتقاءها ، كذلك تتطور وتتفتح الامكانيات الداخلية للانسان من خلال علاقته الانتاجية بالعالم وبالآخرين ، وتتفجر القدرة الحقة على الاختيار الحر ، من حيث هو وعي موضوعي بالضرورة ، والقدرة على تحمل مسئولية هذا الاختيار وتبعاته •

الواقع المادي المعاش اذن للانسان ، في حركته وتطوره التاريخي ، هو الوسط التي تنمو وتنصهر من خلاله خواص الانسان الكيفية •

في التطور الاجتماعي بعامة

انتهينا فيما سبق الى ان الخواص الكيفية للانسان تتفتح وترتقي من خلال علاقته بعالمه المادي ، فعملية تغيير الطبيعة ـ بالعمل الاجتماعي ـ لا تتيح للانسان فقط تحقيق مجرد مطالب بيولوجية ثابتة ومحددة سلفا ، بل انها تطور الانسان ذاته ، وتغير منه وترتقي به ـ والا لما كان هناك تاريخ ، والتاريخ يعني التطور والتغير والترقي • ان تاريخ الانسان هو تاريخ الكيفية التي يتعامل بها مع عالمه المادي ويغير بها هذا العالم المادي ويطوعه لاحتياجاته المتطورة بواسطة الادوات Tools ابتداء من استخدام قطع الاحجار واغصان الاشجار حتى استخدام الطاقة الذرية والعقول الالكترونية •

ولما كان هذا التعامل تعاملا جماعيا ، فلابد من تنظيمه وتقنينه ووضع القواعد التي تحكمه ، ولا تخرج هذه القواعد عن ملكية هذه الادوات ، واستخدامها وتوزيع ما يحققه استخدامها من حاجات وسلع• بعبارة أخرى للتطور التاريخي للانسان وجهان ، وجه مادي تكنولوجي ويتمثل في تطور الادوات ووجه آخر اجتماعي يترتب عليه ويرتبط به ويتمثل في تطور الاشكال الاجتماعية الاقتصادية • ومن المعروف أن التطور يبدأ بأدوات الانتاج ، ثم لا تلبث علاقات الانتاج التي لم تتطور بعد أن تصبح غير مناسبة لهذا التطور ، ومن ثمة لا تلبث أن تتطور هي الاخرى حتما وبالضرورة ، لتواكب ما طرأ على أدوات الانتاج وقوى الانتاج الجديد من تطور •

كذلك لابد أن تنعكس علاقات الانتاج في بناء علوي، يكون بمثابة الواجهة او الانعكاس العقائدي لهذه العلاقات يدعمها ويبررها ، ويعمل في خدمتها ولبقائها ، ويتمثل هذا البناء العلوي في النظم السياسية والفلسفية والتشريعية والفنية والدينية ، بعبارة أخرى يمثل البناء العلوي الاسقاط الذهني لعلاقات الانتاج القائمة • مثال ذلك المثل الشعبي الدارج « العين متعلاش على الحاجب » ـ اننا بازاء استعارة من مجال الحقائق البيولوجية لتبرير وقائع اجتماعية وهي هنا التدرج الطبقي ، فكما ان الحقيقة البيولوجية «العين متعلاش على الحاجب » لا يمكن تغييرها ، فهذا المثل يحاول ان يوهم ان الواقع الطبقي في مستوى الحقيقة البيولوجية استعصاءا على التغيير •

هذا الفهم الذي تزودنا به الاشتراكية العلمية لعلاقة الانسان بالطبيعة وبالمجتمع وبالآخرين ، يسمح لنا بتبين ثلاثة مستويات أو أبعاد : البعد الاول هو بعد العلاقة الانتاجية بالطبيعة والذي تحدده قوى الانتاج والذي يتطور بتطورها ، وبخاصة بتطور أدوات الانتاج • والبعد الثاني الذي يرتبط بالبعد الاول ويعتمد عليه ويعكسه ويدعمه ونعني به علاقات الانتاج ، أي تنظيم علاقات الملكية ، وتوزيع ناتج العمل ، وهو بعد البناء الاجتماعي • اما البعد الثالث ، والذي يطلق عليه عادة بعد البناء العلوي ، أو الفوقي ، فيترتب هو الآخر على البعد الثاني ويعكسه ويدعمه ويبرره •

والان، كيف يحدث التغيير والتطور الاجتماعي ؟يحدث

هذا فى المقام الاول فى مجال قوى الانتاج ،وبخاصة أدواتها، فاكتشاف النار ، ثم استئناس الحيوان ، واكتشاف الزراعة، ثم المعادن وظهور الصناعة وتطورها ٠٠ تمثل جميعها تطورا فى أدوات الانتاج ، فى أدوات استغلال الطبيعة وتطويعها لمطالب الانسان • هذا التطور والارتقاء يسبق علاقات الانتاج كما يسبق البناء العلوى ، مما يؤدى الى تناقض التوافق بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، ولا يصبح فى النهاية مفر من تغيير علاقات الانتاج لتوافق ما طرأ على قوى الانتاج من تطور • بعبارة أخرى لا يصبح هناك مفر من الثورة والتغير الاجتماعى ، كما فى انتقال أوربا الزراعية الاقطاعية الى عصر الصناعة الرأسمالية • لقد كان الاساس المادى فى هذا الانتقال التحول من الزراعة الى الصناعة ، بفضل الكشوف الجغرافية والحصول على المواد الخام ، وبفضل اكتشاف قوة البخار وحلولها محل القوة البشرية العضلية ٠٠٠ الخ •

ويطلق علماء الاجتماع الرأسماليون على الفترة بين التطور فى قوى الانتاج وحدوث تطور فى علاقات الانتاج اصطلاح Social lag أى «الهوة الاجتماعية» ، وان كان فهمهم له أكثر ضيقا وقصورا •

واذا كان لابد من ثورة اجتماعية تحدث تحولا كيفيا النظام الاجتماعى السائد ، وتقيم نظاما جديدا-وثوريامتوافقا مع التحول الجديد فى قوى الانتاج وأدواته ، فان البعد الثالث — بعد البناء العلوى — يحتاج هو الاخر تحولا ثوريا مماثلا ، لكن هذا التحول أكثر صعوبة بما لا يقاس بالتحول الذى يطرأ على علاقات الانتاج •

ان تغيير علاقات الانتاج — كما فى مصر مثلا حيث كان لقانون تحديد الملكية الدور الحاسم فى القضاء على الاقطاع فى الريف المصرى — يمكن ان يتم باجراءات قانونية وتشريعية ، لكن تغيير البناء العلوى ، وبخاصة تغيير الموقف من الحياة والاخرين مثلا فى القيم والعادات والاتجاهات والاخلاق ، أو بعبارة أخرى فلسفة الحياة بعامة ، فلا يمكن تغييرها باجراءات قانونية أو تشريعية • ان تحقيق التغيير فى هذا المستوى يتوقف فى المقام الاول على ما تحقق بالفعل فى المستويين الاول والثانى — بعبارة أخرى لابد أن يسبق المستويان الاول والثانى ، ثم يلحق بهما المستوى الثالث •

على أن الفترة التى يتحقق فيها مثل هذا التحول فى المستوى الثالث ، مستوى البناء العلوى تستغرق فى العادة وقتا طويلا •

مثال ذلك : أدى تطور البورجوازية فى مصر ، وبخاصة البورجوازية الوطنية الى قيام ثورة ١٩٥٢ ، وهذا التطور تطور فى قوى الانتاج ، تطور فى الصناعة والتجارة المصرية بحيث أصبح النظام الزراعى الاقطاعى والراسمالية الكمبرادورية (المتعاونة مع الاستعمار) — علاقات الانتاج القديمة — غير متوافقة مع قوى الانتاج النامية — البورجوازية الوطنية — ولذلك اصبحت الثورة حتمية ، لنقل علاقات الانتاج الى مستوى يتوافق وما حققته قوى الانتاج من نمو وتطور • ولكن هل يؤدى تصفية الاقطاع طبقيا — أى فى مستوى علاقات الانتاج — الى القضاء على البناء الفوقى الذى تكون فى ظل الاقطاع ؟ الاجابة بالقطع لا ، فالعقلية الاقطاعية تظل لابن الاقطاعيين السابقين فحسب بل وتبقى آثارها بين الفلاحين المعدمين ، والعمال ، وسكان المدن من أبناء البورجوازية الوطنية والصغيرة • وهذا ما نجده فى المثل السابق « العين متعلاش على الحاجب » •

موضع علم النفس من التغيير الاجتماعى

خلصنا مما سبق الى أن التغيير الاجتماعى يتناول ثلاث جوانب من المجتمع هى على التوالى كما يلى :

١ — تغيير فى قوى الانتاج وبخاصة فى أدوات الانتاج، ويتمثل هذا التغير فى بلادنا فى شعار برنامج ٣٠ مارس « اقامة دولة العلم والتكنولوجيا » وفى الخط الاشتراكى العام الذى يتمثل فى بناء الصناعات وبخاصة الصناعات الثقيلة •

٢ — تغير يترتب على التغير الاول ويعكسه وهو التغير فى علاقات الانتاج ، اى فى شكل الملكية وبناء المجتمع الطبقى بعامة ، كما فى القطاع العام فى الصناعة عندنا •

٣ — تغير فى البناء العلوى أو الفوقى ، أى فى الفلسفة والقيم والتشريع والموقف من العالم بعامة •

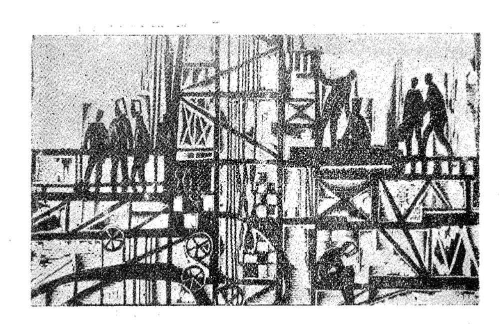
أن هذا البعد الثالث هو الذى يعنى المشتغلين بالعلوم النفسية فالبناء العلوى يتضمن ، ضمن ما يتضمن من أبعاد، البناء النفسى للافراد ، وقيمهم واتجاهاتهم وانماط سلوكهم فى مواجهة مختلف المواقف الاجتماعية •

ويتفق هذا مع التعريف الاشتراكى العلمى للشخصية بوصفها جماع وعى الفرد بواقعه المادى الاجتماعى فى حركته التاريخية من حيث أن الوعى انعكاس للعالم الخارجى وخلق له • وعلى هذا فالتغير التكنولوجى والاجتماعى يسبقان التغير النفسى • على أن المشكلة هنا هى كيف يمكن تقصير تلك الفترة بين التغيير التكنولوجى والاجتماعى من جانب والتغير النفسى من جانب آخر ؟

الاجابة أنه لابدمنحدوث التغير التكنولوجى والاجتماعى أولا ، وبالضرورة ، لكى يصبح التغير النفسى ممكنا • ويجب أن يكون واضحا أن تحقيق تغير نفسى دون اساس مادى أمر مستحيل من الناحية الموضوعية العلمية • وبعد تحقيق التغير المادى يمكن العمل بوعى وفطنة لتغيير البناء القومى • والتخطيط الواعى هنا يقصر الفترة المنفصلة بين نوعى التغير •

فى التغير الاجتماعى فى مصر

نسعى فى مصر الى اقامة مجتمع اشتراكى • ويعتمد



هذا المجتمع على بناء أدوات وقوى انتاج جديدة تتمثل فى الصناعات الثقيلة ، وعلاقات انتاج جديدة تتمثل بدورها فى الملكية العامة للهياكل الاساسية للصناعة والانتاج والخدمات، وسيطرة تحالف قوى الشعب العامل على هذه الهياكل . ولابد لكى يكتب لهذين الهدفين النجاح من وجود البناء العلوى الذى يعكسهما ويدعمها فى آن واحد . ونستطيع أن نقرر ان تحقيق الهدفين الاولين يكلل بالنجاح ، اما بالنسبة للهدف الثالث ، فنرى أن ثمة عقبات لازالت تعترضه ، وان كشف هذه العقبات وتذليلها أمر حيوى للغاية ولنجاح الهدفين الاولين .

على أن الجدير بالذكر ان أبناء المجتمع القديم - أى مجتمع قديم - هم أنفسهم الذين يتصدون لبناء المجتمع الجديد . بعبارة اخرى يتصدى للبناء الاشتراكى فى مصر أشخاص نشئوا وتربوا فى المجتمع القديم - مجتمع له طابع شبه اقطاعى ، شبه مستعمر . أى أن المجتمع القديم كان له بناء يمتزج فيه الاقطاع بالرأسمالية الناشئة ، وتمتزج فيه الرأسمالية الوطنية الناشئة بالرأسمالية الكمبرادور (أى المتحالفة مع الاستعمار) . وعلى هذا فقضية التحول ذات أبعاد متعددة :

١ - بعد مادى تكنولوجى بحت : وهو بعد الانتقال من الزراعة الى الصناعة ، بل واحيانا الانتقال من نظام رعوى قبلى زراعى بدائى الى نظام صناعى متطور . وينطبق هذا لا على الزراعة وحدها بل وعلى الصناعات الحرفية الاولية ، التى يجب تطويرها وتحويلها الى صناعات آلية متقدمة . كذلك لابد ان تمتد يد التطور الى كثير من الاعمال الطفيلية كما فى بيع السلع التافهة ، والباعة المتجولين ، الذين يحل محلهم المجمعات التعاونية الضخمة ، مما يقضى على مثل هذه البطالة المقنعة .

٢ - بعد اجتماعى : ويتمثل فى الانتقال من علاقات ملكية ، وعلاقات اجتماعية سابقة لها طابع راسمالى ، أو اقطاعى أو قبلى . أن البعد الاجتماعى يتمثل فى التحول من نظام اجتماعى الى نظام اجتماعى آخر .

٣ - بعد نفسى عقائدى : وهو بعد البناء العلوى ، ويهمنا هنا تلك الجوانب النفسية من البناء العلوى ، ونعنى بها بناء القيم والعادات ، والتقاليد والاساليب السلوكية . والتغيير المطلوب هنا تغيير عقائدى نفسى سلوكى من شكل قديم مزيج من أبعاد قبلية واقطاعية رأسمالية الى شكل اشتراكى .

التغيير الاجتماعى .. والبناء النفسى

يحدث التغيير الاجتماعى فى الجوانب التكنولوجية والمادية ثم ينعكس بعد ذلك عن طريق الثورة الاجتماعية فى البناء الاجتماعى . ويظل البناء النفسى - بوصفه جانبا من جوانب البناء العلوى - عاجزا عن ملاحظة التغيير ، فكيف يمكننا تفسير ذلك ؟

ان مدارس التحليل النفسى الحديثة ، وبخاصة التيارات الثقافية ، وبالذات اريك فروم (فى كتابيه Scape from freedom, The sane of Society قداوضحت لنا كيف ان اسلوب التربية يستهدف تكوين الشخصية المطلوبة فى مجتمع معين ، فاسلوب التربية فى مجتمع الرعاة يستهدف تكوين شخصية الراعى ، واسلوب التربية فى المجتمع الزراعى يستهدف تكوين شخصية زراعية، بينما يستهدف أسلوب التربية فى المجتمع الصناعى تكوين الشخصية القادرة على مواجهة متطلبات الحياة فى مجتمع صناعى • ويطلق أبراهام كاردينر على هذا التكوين الشخصى اصطلاح Basic personality الذى يقترب من مفهوم الطابع القومى • ولما كنا لسنا بصدد العرض المفصل لهذه المفاهيم ، فان الذى يعنينا هو ان اساليب التربية والتنشئة الاجتماعية .. الخ تختلف باختلاف النظام الاجتماعى وباختلاف الوضع الطبى ••• الخ • بعبارة اخرى ثمة نمط موحد ، او متجانس الى ابعد الحدود فى نوع المنبهات التى يتعرض لها الفرد منذ ميلاده ، وفى الكيفية التى يوجه بها للاستجابة الى هذه المنبهات • على انه اذا كانت مدارس التحليل التقليدية تركز على الطفولة المبكرة،فان من المحللين النفسيين ذوى الاتجاه الثقافى – اريك اديكسون واريك فروم – من يؤكد ان التجانس فى نوع المنبهات ، والتجانس فى اساليب الاستجابة تمتد طوال الحياة •

ان ظروف الحياة المادية المعاشية – للفلاحين مثلا – تعرض الافراد لانماط ثابتة من حيث الجوهر من المنبهات – الحياة الزراعية والقيام بها – وتتطلب منهم انماطا ثابتة من الاستجابات • فالحياة الزراعية مثلا حياة بسيطة وبدائية – بالمقارنة بالحياة فى المجتمع الصناعى – وتتطلب الاستجابة بأسلوب بسيط وبدائى ، مثال ذلك ان الزراعة نفسها تتطلب تعاملا فضفاضا مع ابعاد الزمان والمكان ، على عكس الحياة الصناعية التى تتطلب دقة قاطعة فى التعامل مع ابعاد الزمان والمكان • وهذا الاسلوب فى التعامل لا يقتصر على عمليات الزراعة ، بل يمتد ليشمل جميع جوانب الحياة بما فى ذلك تربية الاطفال وتنشئتهم ، تلك التربية التى تكون لدى الطفل نفس نمط والديه •

والذى يحدث فى حالة التغير الاجتماعى انه عند التصنيع مثلا ، نجد ان جماهير شباب الفلاحين عندما تنتقل من الزراعة الى الصناعة ، تواجه متطلبات المجتمع الصناعى بأسلوب زراعى • بعبارة اخرى يتصدى الافراد لمهام واعباء البناء الجديد ببناء نفسى قديم ، بعادات وأساليب سلوكية وفكرية ، وبقيم وتقاليد قديمة •

ان المجتمع الصناعى يحتاج الى تكوين شخصى مختلف تماما عن التكوين الذى يحتاجه المجتمع الزراعى ، ليس هذا فحسب ، بل ان المجتمع الصناعى الاشتراكى يحتاج لتكوين شخصى يختلف تماما عن ذلك التكوين الذى يحتاجه المجتمع الصناعى الراسمالى • وعلى هذا فالتغيير المطلوب تغير مزدوج ، تغير فى الاتجاه المادى التكنولوجى ، وتغير آخر ملازم له فى الاتجاه الاشتراكى • ذلك ان التكوين النفسى فى المجتمع الراسمالى تكوين فردى نفسى ، أما التكوين النفسى الذى يتطلبه المجتمع الاشتراكى فهو التكوين المتميز بالوعى الاجتماعى ، بالانتماء الى المجتمع والارتباط بالآخرين وبمشاركتهم فى المسئولية •

أضـــواء على بعض مشــكلات التغير الاجتمـاعى وجوانبها النفسية :

سنعرض فيما يلى بايجاز لنماذج مختارة لنوع المشاكل التى تواجه التحول الاشتراكى فى مصر ونركز على الجوانب النفسية فى هذه المشاكل •

١ – مشكلات التحول من الحياة الريفية الزراعيـة الى الحضرية الصناعية :

ان المشكلة هنا هى تحول وتغير تلك السمات من الشخصية التى تكونت فى ظل مجتمع ريفى زراعى له بالاضافة الى ذلك بعض السمات القبلية الرعوية (وبخاصة فى صعيد مصر) ، واستبدالها بسمات تناسب مجتمع صناعى حضرى • المشكلة هنا تكوين العقلية والعادات والانماط السلوكية الصناعية ، تكوين القدرة على التعامل الدقيق مع الزمان والمكان ، وتكوين القدرة على التعديل والتغيير المستمر للعادات السلوكية والفكرية ، وذلك لمواجهة التغير المستمر والتطور الدائم فى الآلات والادوات • ان هذا التغيير لا يجب أن ينظر اليه على انه قاصر على مجال العمل وداخل المصانع فقط بل لابد أن يشمل جميع جوانب الحياة ، الاجتماعية والعائلية والسياسية والترفيهية • اننا فى حاجة الى تكوين دوافع وحاجات جديدة راقية ، يتجاوز نطــاق الحاجات الحشوية البسيطةالتى تميز المزارع الاجير فى المجتمع الزراعى البسيط • بايجاز شديد نحن فى حاجة الى تكوين :

ا – عقلية صناعية

ب – عقلية اشتراكية

ج – بناء من الدوافع والحاجات الحضارية والثقافية ذات الطابع التقدمى •

٢ – مشاكل العمال الصناعيين والحرفيين :

لما كانت الصناعة فى مصر حديثة نسبيا – بالمقارنة باوربا مثلا – ولما كان العمال الصناعيون ينتمون الى اصول ريفية – فان السمات الغالبة بينهم والقيم واساليب الحياة

يغلب عليها جميعها الطابع الريفى ، لذلك لابد من العمل على تنمية تلك الخواص والسمات وبناء تلك القيم التى تناسب الحياة الصناعية الحضرية العصرية ، وبخاصة الالتزام الدقيق بأبعاد الزمان والمكان • ونلاحظ جميعا ان أوضح الانتقادات التى توجه الى العامل المصرى والصناعة المصرية تتركز حول عدم حسن اخراج السلعة أو كما يقال ال Finishing أى « التشطيب » . ان ذلك يرجع الى عدم نمو الذوق الصناعى الحرفى ، فالعامل لازال يغلب عليه الذوق القروى ، ويتمثل ذلك فى عجزه عن اضفاء «اللمسات الاخيرة» على مصنوعاته • ان الصانع المصرى لازال بعد ريفيا، ونستطيع أن نلمس ذلك بوضوح فى مجموع قيمه وعاداته السلوكية ، ولعل مشكلة كثرة الانجاب سمة ريفية واضحة• ويضاعف من حجم المشكلة أن المطلوب ليس مجرد تكوين العادات المناسبة للعامل الصناعى الحضرى ، بل وبالاضافة الى ذلك تكوين عادات تناسب العامل الصناعى الاشتراكى العصرى ، وعلى رأس هذه العادات الوعى والمسئولية السياسية العميقة ، وعلى رأسها وعى عميق بانه مالك لوسائل الانتاج وأدواته وأنه لم يعد أجيرا فى خدمة رأسمالى مستغل • ونتبين اهمية ذلك فى تلك المطابقة الدارجة بين « مال الحكومة » و « المال السايب » ومن ثم عدم الحرص على هذا المال وهذه الممتلكات •

ويواجهنا فى مصر مشكلة خاصة هى مشكلة الحرفيين، وبخاصة مشكلة تلك الحرف التى بصدد الاندثار فى صناعة « الطرابيش » مثلا • أن الصناعة الآلية الضخمة تحل بالتدريج محل الورش وحوانيت الحرفيين ، كما أن التنظيم الاشتراكى للتجارة فى شكل مجمعات ضخمة لابد وأن يقضى بالتدريج على مختلف أنواع الباعة الجائلين ، بوصفهم وسيطا طفيليا بين المنتج والمستهلك • ان المطلوب هو التخطيط المرسوم لمواجهة المشاكل المترتبة على انكماش فرص الكسب والعمل امام هذه الفئات ، ولابد من التخطيط لاعادة تدريبهم مهنيا وتوجيههم لأعمال منتجة • ولا يقتصر المطلوب هنا على مجرد تدريب مهنى بل لابد من توجيه شامل وتوعية كاملة ، تهدف الى اعادة تكوين الشخصية والقيم بما يتلائم مع الموقف الجديد ، لابد هنا من تكوين عادات اجتماعية وقيم اجتماعية بدلا من تلك الفردية الانانية •

٣ ـ مشاكل الموظفين وجهاز الدولة ونظم التعليم:

نعرف جميعا مرارة الشكوى من كابوس الروتين الذى يجثم على جميع أجهزة وموظفى الدولة • ولا يمكننا ان نفصل هذا كله عن تاريخ جهاز الدولة فى مصر وبخاصة فى عصور المماليك والعثمانيين واسرة محمد على وأثناء الاستعمار ، فقد كان ببساطة جهاز للقهر وجباية الضرائب• كما أن نظام التعليم تحول أثناء الاحتلال الانجليزى الى جهاز لتخريج الموظفين العاملين فى خدمة الاستعمار • ومن الطبيعى أن ينشأ هؤلاء الموظفون على الطاعة للسلطة ، وهى سمة لها جذورها القديمة فى مصر • ان الروتينية والجمود والطاعة للسلطة والخوف من المسئولية سمات عامة للموظف المصرى التقليدى • ولابد لنا من مواجهة هذا كله بالدراسة والفهم العميق بهدف التشخيص السليم رسما للعلاج الناجح• لابد من بناء التعليم العصرى ، من بناء جهاز الدولة الادارى العصرى • ويقتضى هذا تغيرا شاملا وثوريا فى بناء الشخصية ، تغيرا يتحقق بالتلخص من الطاعة العمياء للسلطة وحلول القدرة على الاختيار الواعى والمسئول •

كذلك يجب أن يتحول التأكيد فى جميع مراحل التعليم من التلقين والحفظ الى تكوين منهج عقلى واسلوب علمى فى البحث عن الحقيقة واقامة البرهان عليها ، وعدم قبول سلطة الا سلطة العقل والبرهان الموضوعى • وهنا يصبح دور المعلم الواعى تشجيع التلاميذ والطلاب على الاختلاف معه ، واحتكامهم جميعا الى منطق البرهان والاثبات• بعبارة أخرى لابد لنا لكى نتغلب على خضوع طال أمده لكل ما هو تقليدى وموروث ـ وهى سمة الطاعة قبلية ، لا تتنافى مع مقتضيات المجتمع الاشتراكى فحسب ، بل ومع مقتضيات المجتمع الرأسمالى نفسه مجتمع اللبرالية والمغامرة ـ لابد لنا من تنمية روح الثورة والتغيير ، وتوجيهها فيما يخدم المجتمع دون خوف أو فزع •

٤ ـ خروج المرأة الى العمل وما يترتب على ذلك من مشكلات :

هناك مثلان شعبيان دارجان بين نساء مصر هما « يا مآمنة للرجال يا مآمنة للمية فى الغربال » و «قصقصى طيرك ليلوف بغيرك » ويشير الاول الى استحالة أن يكون الرجل آهلا لثقة المرأة والائتمان اليه ، ويشير الثانى الى ما يجب أن تقوم به المرأة مع زوجها من تجريده من كل ثروة أو مال لكى لا يقدم على الزواج بغيرها • وذلك كله طبيعى ومفهوم مادام الرجل هو العائل الوحيد لها ، تفقد اذا ما فقدته كل سند فى الحياة ويترتب على ذلك تبعية المرأة الكاملة للرجل وخضوعها له مع خوفها الدائم من تخليه عنها ، الامر الذى يدفعها الى اصطناع كل طرق الحفاظ عليه • ويذكرنا ذلك بمثل آخر يشيع بين العامة من الرجال هو « كيد النسا غلب كيد الرجال » • فالمرأة اذن تواجه احتمالات الغدر والتخلى من الرجل القوى بالمكر والكيد والتحايل • كذلك لابد وقد اصبح الرجل هو العائل للاسرة (فى اللغة العربية يطلق لفظ « عيالى » على من يعولهم الرجل أى على الزوجة والابناء ، لا على الابناء وحدهم ، ويطلق العامة فى مصر كذلك لفظ « الاولاد » على الابناء وعلى الزوجة كذلك) من أن يقتصر دور المرأة بالنسبة للرجل على اشباع مطلبين حشويين لا ثالث لهما ، هما الجوع والجنس •

هذا هو دور المرأة « ست البيت » ، وهذا الدور يحدد لها دوافعها وقيمها ومطالبها ، واتجاهاتها ٠٠ الخ • وهذا الدور الذى يستبعد المرأة من مجال الحياة الانسانية (التى هى فى جوهرها عمل اجتماعى منتج يتحقق من خلال تغيير البيئة أو الوسط المادى وتطويعه لاحتياجات الانسان ومطالبه المتطورة دائما) يلقى بها الى دور بيلوجى حشوى • ويصبح محور حياتها علاقتها بجسمها من حيث هو موضوع رغبة الرجل ، فى الوقت الذى يصبح محور حياة الرجل محو علاقته بعمله المنتج ، وبذا يتحول اهتمامه بجسمه الى النظر اليه من حيث هو وسيلته الى القيام بدوره الانتاجى • لذلك لا يتسم جسم الرجل بذلك القدر من الشهوية Erotism الذى يتسم به جسم المرأة • بعبارة أخرى يحقق الرجل شعوره بذاته من خلال عمله ، وتحقق المرأة شعورها بذاتها من خلال جسدها ، وبخاصة مفاتن هذا الجسد • ونعود فنؤكد ان هذا الفرق يرجع الى عزل المرأة عن مجال العمل طوال حقب تاريخية كاملة ــ ويتضح هذا بخاصة لدى المرأة البرجوازية فى المجتمع الراسمالى ــ ويفسر لنا هذا انصراف المرأة الى زينتها وانشغالها بملابسها وعنايتها بمفاتنها ، وبلوغ هذا كله حدا بالغ التطرف فى المجتمع الرأسمالى ، وتناقصه فى المجتمع الاشتراكى ، وبين الطبقات التى تعمل فيها المرأة جنبا الى جنب مع الرجل بوصفها شريك عمل ورفيق انتاج كما بين الفلاحين الاجراء فى مصر مثلا • وهنا تتبين ان المجتمع الاشتراكى بما يتيحه للمرأة من عودة الى الحياة العامة واستعادة لحقها الانسانى فى العمل يؤدى الى تحول فى موقف المرأة من دورها فى المجتمع ، والى تنمية وتحقيق امكانياتها الانسانية التى حالت عزلتها دون تحقيقها، ومن ثم تزول الجفوة التى كانت تشوب علاقتها بالرجل ، وتتلخص من تبعيتها له ، كما تتلخص من أثار قيود الجنس وتنمى امكانياتها وقدراتها الانسانية كاملة • وهكذا لاتصبح مجرد كائن جنسى ، بل كائنا انسانيا كاملا له مطالبه الجنسية المشروعة وله كذلك مطالبه الانسانية الاجتماعية والذهنية • ان المجتمع الاشتراكى يضع الجنس فى مكانه الصحيح من حياة المرأة ويحول دون ابتلاعه لحياتها كلها •

ويقودنا هذا الى ضرورة التخطيط لدور المرأة فى المجتمع الاشتراكى ، ذلك التخطيط الذى لا يجب أن يقتصر على مجرد اتاحة الفرصة للتعليم والعمل بل لابد من رسم المعالم الجديدة لحياة المرأة الشاملة الواسعة بكل قيمها وابعادها الثرية فى المجتمع الاشتراكى الجديد • أن تاكيد أهمية «الموضة» وأنواع الزينة والطلاء والاصباغ والحلى ٠٠ الخ والاسراف فى ابرازها عن طريق الصحافة ومختلف اجهزة الاعلام ، ودور السينما والمسارح ٠٠٠ الخ دليل على ترسيخ الدور القديم للمرأة من حيث هى دمية تتزين لتأسر الرجل وتخلب لبه بمفاتنها الجسمية • ان هذا النقل الساذج من دول أوربا الغربية لا يتناسب مجتمعنا اشتراكيا • صحيح أن البناء الاشتراكى لا يتطلب الغاء أنوثة المرأة أو القضاء على كل تزين وتجمل ، لكنه لا يتفق وابراز هذه الجوانب على حساب الجوانب الايجابية الانسانية الخلاقة واللازمة للاسهام فى البناء الاشتراكى ، والتى تؤدى رعايتها الى تفتحها وتطورها وارتقائها المستمر •

ان خروج المرأة الى العمل يقتضى تغيير موقفها ــ القديم ــ من ذاتها ومن العالم ، ومن الاخرين • لذلك لابد من مغالبة كل ما من شانه أن يفقدها ثقتها فى نفسها أو يثير فيها الخوف من هذا العالم الجديد • لابد من محاربة كل مظاهر الخضوع والتبعية والخوف والعجز ، وكل مظاهر التفرقة بينها وبين الرجل وهى عديدة ، مثال ذلك اقامة مؤسسات لتعليم البنات ــ كما فى كليات البنات ــ او حرمان المرأة من وظائف معينة ــ كما فى وظائف النيابة العمومية ٠٠٠ الخ • كذلك يجب مساعدة المرأة العاملة على التخفف من أعباء الحياة المنزلية ، ويتم ذلك بالتوسع فى دور الحضانة ، وفى تصنيع الاطعمة سواء كان هذا التصنيع كاملا أو نصف تصنيع وتطوير صناعة الاجهزة المنزلية ٠٠ ان تحرير المرأة من كثير من الاعمال المنزلية يساعدها على تطوير وتنمية قدراتها الخلاقة •

لقد آثرت ان اطيل فى هذه الفقرة ، ذلك انه لايكفى أن نقول ان المرأة نصف المجتمع ، ذلك ان اضطراب وتخلف هذا النصف لا بد وأن ينعكس على النصف الآخر ــ الرجل ــ فيضطرب المجتمع كله ، اذ لا يمكننا ان نزعم ان من الممكن أن تكون المرأة وحدها هى المتخلفة وأن يظل الرجل متقدما • [illegible]
أن تطور المجتمع الاشتراكى فى عصر العلم والتكنولوجيا لا بد وأن يؤدى الى نشر العلوم والمعارف بين جميع ابنائه ، ولا يمكننا أن نتصور أن ينتشر ذلك بين الرجال دون النساء ، ثم يظل من الممكن قيام التفاهم والتجاوب بين نصف بالغ التقدم وآخر كامل التخلف • وفى النهاية لقد كان العمل والعمل وحده هو الخط الفاصل بين الانسان والحيوان، لذلك لا تتحقق انسانية المرأة كاملة الا من خلال العمل •

٥ ــ مشكلات مؤسسات الاعلام والثقافة والترفيه:

ان دور الصحافة والاذاعة والآداب والفنون ومختلف الاجهزة والمؤسسات الثقافية والاعلامية والترفيهية فى المجتمع الاشتراكى هو بناء قيم واخلاقيات ومبادىء هذا المجتمع ، والعمل على نشرها بين أبنائه • ونستطيع أن نؤكد قصور هذه الاجهزة قصورا واضحا ، ونختار لذلك بعض الامثلة •

تنشر بعض جرائدنا اعلانا عن سجائر «كنت» ونلاحظ ما يلى :

١ ــ ان الاعلان عن السجائر مع كل ما يثار حول مخاطرها الصحية أمر يستوجب المناقشة على الاقل •

٢ ــ الاعلان عن سجائر مستوردة أمر يستوجب هو الآخر المناقشة فى مجتمع يبنى صناعاته القومية .

٣ ــ الاعلان عن بضائع أمريكية وموقف الولايات المتحدة من اسرائيل واضح .

٤ ــ بالنظر الى الاعلان نفسه نتبين وجود شابين من نوع « الهيبز » حيث يصل شعر أحدهما الى آخر الرقبة وأول الظهر . كذلك تنشر احدى الجرائد فقرة « حظك اليوم » كما تنشر اعلانا عن « الدكتور التونسى الفلكى » قارئ الكف علما بأن نفس الجريدة نشرت تباعا ثلاث مقالات عن العلم والخرافة أدانت فيه هذه الخرافات واعتبرتها نوعا من النصب، والطريف ان الاعلان المنشور فى باب الاجتماعيات مع نفس اعلانات الاطباء كذلك تنشر هذه الجريدة ، وبقية الجرائد بالطبع ، اعلانات عن بضائع بالسوق الحرة بالعملة الصعبة تباع للمصريين والاجانب . أن الحديث عن حاجة التنمية الى العملة الصعبة معروف ومقبول ، لكن الحصول عليها بهذه الطرق باهظ الثمن ويقود الى طريق بالغ الخطورة من حيث تأثيره على قيم الشباب ومثلهم .

ويقودنا هذا الى أمر آخر هو « شهادات الاستثمار » الفائزة ، ان هذه المدخرات تخدم أهداف التنمية والتعمير ، ونرى أن الشهادات ذات العائد الجارى وذات الارباح المتزايدة اجراء لا خطر منه ، أما النوع الثالث ، الذى يجرى عليه السحب ، فهى تنمى لدى المواطنين اتجاهات نفسية ضارة وخطيرة أولها ، أن ربحا مفاجئا يأتى بالصدفة البحتة وبهذا القدر الكبير ، دون عمل ، فى مجتمع شعاره « العمل حق ، العمل واجب » أمر غير مقبول فى مجتمع اشتراكى ، وثانيا : ان تنمية عادة انتظار الحظ والصدفة السعيدة ، أمر يتنافى مع الموقف العلمى والموضوعى من الظواهر ، ويتنافى مع تنمية الاتجاهات الواقعية فى معالجة قضايا الحياة ومشاكلها.

أما اذا انتقلنا الى اجهزة الاعلام والمؤسسات الثقافية والترفيهية فنستطيع أن نجد فيها نماذج صارخة لا يمكن أن يزعم أصحابها انها تنمى قيم الاشتراكية وترسى قواعدها ، فأبطال الكثير من الافلام والمسرحيات والتمثيليات يحققون الثراء ويصلون الى المناصب الرفيعة بالصدفة المفتعلة وبالحظ المفاجئ ، وبالعلاقات الشخصية الانتهازية ، كما أن الكثير من الحلقات الاجنبية وبخاصة حلقات الاطفال تنمى نوازع العنف والانانية وتقود الى الاستسلام للخيال والوهم، بدلا من الارتباط الايجابى بالواقع .

ان هذه المؤسسات كثيرا ما تندفع بالقصور الذاتى الى تأكيد وترسيخ قيم ذات طابع اقطاعى وقبلى ، أو طابع رأسمالى فردى أنانى ، بينما يجب أن يكون التخطيط المسبق والمدروس شعارها الذى لا تحيد عنه .

دور علم النفس والمشتغلون به فى خدمة أهداف التطور الاجتماعى

حاولنا أن نؤكد فى هذا المقال ان التطور الاجتماعى فى مصر يسير فى اتجاه بناء دولة اشتراكية عصرية ، وأنه يواجه فى سبيلها تحقيق هذا الهدف بمخلفات قديمة لابد من مغالبتها . وتتمثل هذه المخلفات فى السمات والابعاد القبلية الرعوية ، والزراعية الاقطاعية ، والرأسمالية الاستعمارية والرأسمالية المستغلة . كذلك أوضحنا ان هذه المخلفات يمكن مغالبتها بالتخطيط فى المجال التكنولوجى ويتمثل فى اقامة الصناعة وميكنة الزراعة وبالتشريع والاجراءات الثورية فى المجال الاجتماعى الاقتصادى كما فى قوانين الاصلاح الزراعى وفى تكوين القطاع العام وتحالف قوى الشعب العاملة .

هذه الاجزاء تتناول قوى الانتاج وأدواته ، وتتناول علاقات الانتاج ، اللذين يشكلان ما يسمى بالبناء الاساسى . ويبقى بعد ذلك ما يسمى بالبناء العلوى أو الفوقى ، وهو يشمل ضمن ما يشمل نظام القيم والعادات والتقاليد ، وأنماط السلوك اليومى ، وفلسفة الحياة بعامة . وهذا البناء الفوقى أعصى على التعديل وأشد مقاومة للتغيير والتطوير ، لكنه لا يلبث فى نهاية المطاف أن يتطور ويتغير مادام البناء



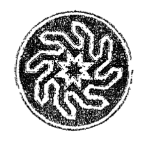
الاساسى قد تغير ، الا أن ذلك يستغرق وقتا طويلا .ويمكن التحكم فى هذا الوقت والسيطرة عليه عن طريق التخطيط الواعى ، والاستخدام السليم للاجهزة والمؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية والاعـلامية والترفيهية بالاضافـة الى الفنون والآداب والصحافة ، يمكن استخدامهما جميعها فى نشر القيم والاخلاقيات الاشتراكية ، شريطة وجود الظروف المادية الموضوعية اللازمة لتكوين هذه القيم - مثال ذلك نشر قيم العمل والانتاج بين النساء على أن تـسكون فرص التعليم والعمل والمساواة بين الرجل والمرأة قائمة بالفعـل وتمارسها المرأة فعلا . كذلك يمكن الدعوة الى احترام الملكية العامة لأدوات الانتاج (القطاع العام فى الصناعة) وصيانتها والحفاظ عليها بين العمال شريطة أن تكون هذه الادوات مملوكة بالفعل للعاملين ، وأن يكون دورهم فى ادارتها ومشاركتهم فى أرباحها ورقابتهم على ميزانيتها ، قائما بالفعل . كذلك يمكن تطويع الفلاحين المهـاجرين من الريف الى المـدينة والمشتغلين بمصانعها ، لحياة الحضر الصناعيـة ، وتطـوير وتنمية القيم الاشتراكية العمالية بينهم طالما هم يمارسـون حياة العمال الصناعيين بالفعل . وبالمثل يمكن تكوين اتجاه التأييد والتحبيذ للصناعات المحلية الوطنية ، اذا ما توفر لهذه الصناعات بالفعل حد معقول من الاسعار والجودة ، بالاضافة الى وجود التوعية الاعلامية بأهمية الاقبـال عليها وتشجيعها ، دون أن يسمح للصناعات الاجنبية بغزو السوق المحلية والدعاية لها والترويج لميزاتها .

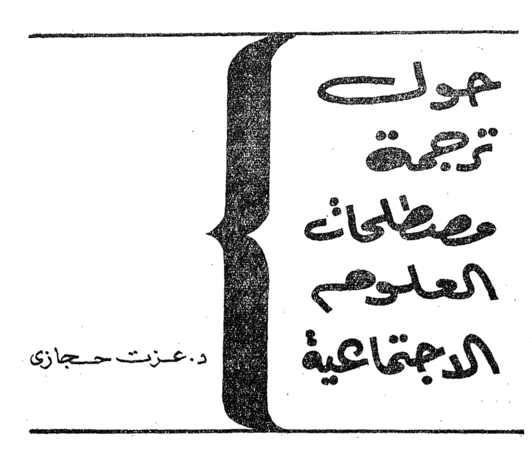
وهنا يبرز دور علم النفس وعلماء النفس ، ويتركز حول دراسة وقياس مدى توافق البناء الفوقى - وبخاصة القيم والعادات السلوكية - مع ما تحقق من تطور فى البناء الاساسى . مثال ذلك دراسة وقيـاس مـدى وعى العمـال بالملكية الجماعية ، ومدى ايمانهم واقبالهم على المشاركة فى السلطة والادارة .

كذلك يمكنهم دراسة برامج وأنشطة مختلف الاجهزة والمؤسسات التعليمية والثقافية والادبيـة والترويجيـة ، ويستطيعون عن طريق تحليل مضمون البرامج التى تقدمها هذه المؤسسات ، تبين القيم الاخلاقية والاجتماعية والسياسية التى تدعو لها أو تعبر عنها . ونذكر فى هذا الصدد على سبيل المثال مسارح القطاع الخاص ونذكر بالذات مسرحيـة « حصة نصف الليل » التى تعرض بالمدرس وتجرحه وتشكك فى أخلاقياته ... هذا نموذج نذكره عرضا لجوانب تتدرج ضمن البناء العلوى ويمكننا تحليله ودراسته من تبين مدى ما بين البناء الاساسى والبناء الفوقى من تناقض .

فى النهاية يتطلب نجاح مثل هذا العمل العلمى التحاما فعليا بين المشتغلين بعلم النفس وبين الاجهزة التخطيطيـة والتنفيذية ، الا أن مبادرة المشتغلين بالعلوم الانسانية بعامة ومن بينهم المشتغلون بالعلوم النفسية لا ريب ستبين مدى الاسهامات الجادة فى خدمة قضايا المجتمع الحيوية .

ان علم النفس يستطيع أن يبين لنا اذا جاز هذا التعبير مدى بقاء القديم ومنازعته الجديد ، أعنى مدى بقاء الابعاد والخواص النفسية القديمة فى ثنايا المجتمع الجديدة . هذا اذا ارتبط العاملون فى مجاله بمطالب المجتمع وباحتياجات الجماهير وبأهداف التطور دون أن يكون عملهم مجرد النقل والتبعية لضروب من الدراسات والمناهج والادوات والاطـر النظرية التى نشأت فى ظروف مختلفة عن ظروفنا ولخدمـة مصالح طبقية لم يعد مجتمعنا الاشتراكى يرتضى من العلماء أن يعملوا فى خدمتها .





مقدمة

وجـه المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الدعوة الى مؤتمر لمناقشـة قائمة من الترجمات المقترحه لعدد من المصطلحات الانجليزية والفرنسية فى الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد عقـد المؤتمر فى المدة من ٣ حتى ٨ مايو ١٩٧١ ، وحضره أكثر من سـتين من المشتغلين بالفلسفة والعلوم الاجتماعية فى مصر وفى عدد من الدول العربية ، وناقشـوا الترجمات المقترحة ، وادخلوا بعـض التعديلات عليها ، ثم اقروهـا واوصوا بنشرها فى أقرب فرصة ممكنة .

وفى هذه المرحلة من مراحل تطورنا الفكرى تبرز قضية المصطلح العلمى فى العلوم الاجتماعية كاحدى القضايا الجديرة بالدراسة الجادة . وانا اقصد بهذا المقال ان اطرح بعض جوانب الموضوع الهامة ــ وهى عديدة ومتشعبة للمناقشة ، بعد ان ازعجنى ــ وقد شاركت فى اعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع فى المؤتمر ، وانا اشرف على اعداد معجم فى الموضوع ــ ان الذين حضروه لم يلتفتوا لأى منها . وسوف يقتصر حديثى على مصطلحات علم الاجتماع بالمعنى الضيق ، لا بالمعنى الذى اخذ به المؤتمر وهو أقرب الى معنى العلوم الاجتماعية .

وليغفر لى القارىء انى لم اتعرض لبعض الجوانب الفنية فى موضوع الترجمـة والتعريب . وليس ذلك عن عدم تقدير لاهميتها ، وانما هـو ــ على العكس تماما ــ عن ايمان بأن اللغويين اقدر على معالجتها ، ولان هذه الجوانب قد حظيت باهتمام كبير فى مختلف مراحل اعـداد المعجم المقترح (ويكفى ان المعجم عمل من أعمال مجمع اللغـة العربية) .

ولكنى أود أن أوضح موقفى من نقطتين :

١ ــ بالنسبة للترجمة الى اللغة العربية ، انا من الذين يؤمنون بقدرة اللغة العربية على استيعاب التطور العلمى فى مختلف مجالاته والتعبير عنه ، وبالامكانيات الواسعة للاشتقاق منها .

٢ ــ اما بالنسبة للتعريب ، فأنا من الذين يقبلونه فى غير مغالاة ، أى فى الحالات التى يبدو فيها أقدر من الترجمة على نقل المصطلح الى تراثنا الفكرى ، وهذا أدعى حين تكون امكانيات الاشتقاق من اللفظ المعرب معقولة .

قضايا أساسية

ترجع أهمية المصطلح العلمى ـ فى أى مجال من مجالات المعرفة ـ الى أمرين : ـ

١ ـ أنه قاعدة الحركة الفكرية فى هذا المجال، وأهم أدواتها فى الوقت نفسه ·

٢ ـ أنه ، من ثم ، مؤشر من أهم مؤشرات الحياة الفكرية ·

وتأتى أهمية الترجمة والتعريب فى مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع بخاصه ، من ان جانبا كبيرا من رصيد المتخصص، والقارىء العادى ، العربى منها ، سواء المفاهيم الأساسية أو أساليب الدراسة والفهم أو أتجاهات التحليل النظرى أو غيرها ، منقول عن ثقافات متقدمة عن طريق الاتصال المباشر احيانا وغير المباشر فى أحيان أخرى ·

وقد بذلت فى انحاء مختلفة من العالم العربى جهود جادة لايجاد مقابل للمصطلحات الاجتماعيه الاجنبية · وهذه الجهود ليست مفيدة فقط ، ولكنها ضرورة تقتضيها اعتبارات عديدة ، أهمها :

١ ـ الحاجة الى تدعيم الاستقلال السياسى الذى حصلت عليه معظم الدول العربية باستقلال فكرى ينهى تبعيتها للفكر الاجنبى ايا كان مصدره، أو يقلل من اعتمادها الكبير عليه ، على الأقل ·

٢ ـ ابراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية فى استقلال عن الثقافات الاجنبية التى نهلت منها وارتبطت بها طويلا · وقد بلغت اصالة الثقافة العربية وثراؤها حدا كانت معه مصدر الالهام الأول للبشرية خلال العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ·

٣ ـ تطويع اللغة العربية لتستوعب المنجزات الفكرية فى مختلف مناطق العالم وتلاحق التطور الفكرى وتلحق به ·

٤ ـ المعاونة فى توحيد الفكر العربى بعد الفرقة المصطنعة التى فرضها الاستعمار عليه والتى تحاول الامبريالية الآن ـ بوسائل غاية فى الخبث والدهاء ـ الابقاء عليها ·

ومن ثم يمكن ان نلحظ ارتباطا وثيقا بين جهود الترجمة والتعريب وبين محاولات استرجاع الشخصية العربية ودفع وضع الانسان العربى الى مستوى أفضل ·

غير ان هذه الجهود لا يمكن ان تحقق أهدافها فى خدمه قضايا تحرير الانسان العربى وتقدمه اذا هى اغفلت بعض الحقائق التاريخيه الهامة · ذلك ان الغزو الثقافى الغربى لبلادنا ، الذى بدأ منذ أوائل القرن الماضى بالحمله الفرنسية على مصر واستمر قويا حتى عهد قريب ومازال يحاول التشبث بارض له فى ثقافتنا ، اقول أن هذا الغزو لم يكن هدفه اثراء الحياة فى مجتمعاتنا وتطويرها لصالح الانسان العربى ، والا لكان قد حقق المعجزات خلال مدة القرن وثلاثة أرباع القرن التى مرت منذ بدأ · وانما كان هدفه ربط الفكر العربى بالفكر الغربى خدمة للأهداف الأساسيه للاستعمار ثم الامبريالية · **وهذا يفسر ارتباط نظام التعليم ـ من المرحلة الالزامية حتى الدرجات الاكاديمية العليا ـ باحتياجات بيروقراطية الدولة واقتصارها على اعداد الموظفين وأغفالها للمعارف والخبرات التى تفيد فى تطوير الثقافة وصبغ الحياة بالصبغة العصرية ·**

ومنذ الحرب العالمية الثانية انحسرت موجة المد الاستعمارى بصيغته التقليدية ـ القهر عن طريق جيوش الاحتلال ـ وعمدت الدول الغربية الى أسلوب آخر لفرض سيطرتها على مناطق نفوذها التقليدية عن طريق الاستعمار الثقافى ، وأصبح مجال الفكر هو مجال حركتها ومؤامراتها ·

وهذا يعنى ان ثمة حاجة ملحة لدراسة تراثنا الثقافى ـ وبخاصة ما أضيف اليه فى عهد الاستعمار ـ دراسة واعية كمقدمة لاطراح مالا يفيد فى تطوير الحياة فى مجتمعنا واستبقاء ما يساعد فى تحقيق التنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية·

وتأتى أهم مشكلات الترجمة والتعريب من ان المصطلح ـ فى علم الاجتماع بخاصة ـ يرتبط أرتباطا وثيقا بالثقافة التى يظهر فيها والاطار الفكرى الذى يصدر عنه ، ومن ثم يكون فى نقله الى مكان آخر خروج ـ بدرجات متفاوتة ـ عما قصد منه · فالمصطلح الوافد وضع ليعبر عن وضع معين وواقع قد يكون غريبا بعض الشىء عن الواقع الذى يترجم فيه · ومن هنا لزم ان نأخذ

فى الاعتبار عند الترجمة أو التعريب دلالاته الاصلية • ذلك لأن المصطلح ليس مجرد لفظ ايا كان ولكنه لفظ ذو معنى محدد (او معان محددة فى بعض الحالات) ، ولا سبيل الى الاستفادة منه الا باحترام هذا المعنى عند النقل •

وأخطر القضايا فى هذا الصدد على وجه الاطلاق هى قضية الايديولوجية • فالمصطلح مفهوم يتشكل وفقا للاطر الفكرية السائدة والتى تحدد أى المصطلحات يشيع وايها يتوارى ، كما تحدد محتوى كل منها •

والذى لاشك فيه ان ثمة فروقا بين القواميس التى تصدر فى اقطار مختلفة • ويختلف حجم هذه الفروق باختلاف التباين بين الاتجاهات الفكرية الغالبة فى هذه المجتمعات • وفى مجتمع يؤكد على المحافظة على النظام القائم status quo ، ويفزع من فكرة التغير الثورى ، نلحظ تأكيدا على أفكار الامن والاستقرار والنظام والقانون وما يرتبط بها من أفكار ، وتعكس قواميسه الخط الفكرى نفسه • وعلى العكس من ذلك نجد ان المجتمعات التى تأخذ بأفكار الصراع والتغير الثورى ، وتتطلع على الدوام الى المستقبل بتفتح، تعكس قواميسها هذا التحيز بشكل واضح ، ومن هنا نجد فروقا واضحة بين قاموس لمصطلحات علم الاجتماع صدر فى الولايات المتحدة الامريكية وقاموس آخر صدر فى الاتحاد السوفييتى ، على سبيل المثال •

ولست أريد أن أستطرد فى نقطة لا يسمح المجال بالتفصيل فيها ، ولكنى اكتفى بالقول بان ثمة ايديولوجيات مختلفة تسود فى مناطق العالم المختلفة وتشكل المناخ الفكرى ونتائجه الى حد كبير • ففى دول غرب أوربا وأمريكا الشمالية والدول المنبثقة عنها والتابعة لها يشيع الاتجاه المثالى المرتبط بالنظام الرأسمالى ذى الاتجاه المحافظ • وفى دول أوربا الشرقية والاتحاد السوفيتى والصين وبعض الدول الأخرى يسود الاتجاه المادى المرتبط بالنظام الاشتراكى ذى النزعة المتقدمة • فى معظم دول العالم الثالث تتشكل الآن اتجاهات فكرية لم تتحدد معالمها بعد، وان كان يغلب عليها انها شيء بين هذين الاتجاهين •

***

ومن هنا فان ثمة خطأ كبيرا فى الارتباط — بوعى أو بغير وعى — بالخط الفكرى الغالب فى الاتجاه المثالى للفكر الغربى • فعلى العكس من ذلك تماما ، ثمة ضرورة للانفتاح على التيارات الفكرية الجديدة • أنا ، بالطبع ، لا أدعو الى الانغلاق دون فكر معين، وانا أؤمن بجدوى الانفتاح على التيارات الفكرية واستيعابها والاستفادة الواعية منها بما يثرى ثقافتنا ويسهم فى حركتى التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعى •

ولهذا فانا واحد من الذين لايوافقون على أن نقتصر فى اختيار الألفاظ أو حسم دلالاتها على التراث الغربى • ومن هنا فقد كان فى الاجراء الذى شاع فى أعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع، والذى تمثل فى الاقتصار على المعاجم الانجليزية والامريكية بصفة أساسية ، خطأ فاحش لايمكن ان يغتفر ، يزيد من خطورته عدم الاشارة الى المعاجم التى تلخص تجربة الفكر الاشتراكى • ومن هنا أيضا — أرى خطأ كبيرا فى الدعوة الى نشر ترجمة معجم المصطلحات الاجتماعية الذى أصدرته هيئة اليونسكو ونشر فى نيويورك سنة ١٩٦٤ ، والذى ترجم فى مصر أخيرا * • فالقاموس ملتزم بالخط التقليدى للفكر الغربى وقد اشرفت على اعداده لجنة بريطانية أمريكية — وأنا بهذا لا أطعن فى قيمة القاموس ، انما أطعن فى أن القاموس يلخص الفكر الانسانى أو يعبر عنه • وأولى بنا أن نستغل الطاقات المتوافرة لنا فى اعداد معجم يلتزم بالخط الايديولوجى الذى يفيد فى تطورنا الفكرى والثقافى •

وفى هذه النقطة بالذات وضحت الهوة الواسعة التى تفصل بين الذين يتبعون الاتجاه التقليدى لعلم الاجتماع — ومعظمهم من الرواد الأوائل — وبين من يسايرون الاتجاهات التقدمية فى العلم ومعظمهم من الجيل الجديد • ولم تكن هذه الهوة ناشئة عن الفروق بين خبرة الشيوخ وحماس الشباب كما ظن البعض، وانما هى ترجع الى فروق جوهرية فى تصور طبيعة العلم، ودوره الاجتماعى ، وأساليب تطويره ، وأهداف هذا التطور •

وأظن أنه لا حاجة بى الى التفصيل فى التدليل على أن العلم — أى علم — يتطور فى بنائه ووظائفه مع تطور المعرفة الانسانية من جهة ، وتطور الواقع الاجتماعى الحضارى من جهة أخرى •

ونحن لا نخدم العلم بالتمسك بتصورات قديمة لطبيعته ودوره ومنجزاته ٠

وقد بدا هذا ليس فقط فى ترجمة الألفاظ وتحديد دلالاتها ، وانما فى استيعاب التطورات الحديثة فى علم الاجتماع ، وبخاصة فى ارتباطه بعمليتى التنمية الاقتصادية والتطوير الاجتماعى، واذا كانت هذه الواقعة لم تظهر على السطح ولم تؤثر فى ودية جو المناقشات فى المؤتمر بشكل حاسم ، فانما كان ذلك لاعتبارات المجاملة فقط٠ ولست أقصد بهذا الى اثارة صراعات كامنة ، وانما أحاول أبراز بعض أبعاد الوضع الراهن لعلم الاجتماع والمشتغلين به فى مصر والعالم العربى، وفاء للمسئولية ٠

فقد دلت على وجود هذه الهوة الخلافات الحادة التى ظهرت حول اختيار المقابل العربى لعدة مصطلحات ٠ فقد ورد فى قائمة المقابل العربى المقترحة لفظ « **أبعاد** » كمقابل للفظ Alienation وهذه الترجمة قاموسية لا تؤدى معنى «**الاغتراب**» الذى شاع منذ هيجل وماركس حتى فروم وآخرين، وارتبط بأزمة المجتمع المعاصر ٠ والغريب أن « الاغتراب » كترجمة للفظ alienation قد شاعت بين الكتاب العرب ، المتخصصين ، المحدثين فى مجالى الفلسفة وعلم الاجتماع ٠

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للفظ anomy التى اقترح له المقابل « **لاقياسية** » الذى لايدل على حالة « **عدم وجود المعايير أو تعارضها لدرجة الفوضى** » التى يدل عليها اللفظ الأصلى ٠ وقد بذلت جهود كبيرة حتى أحل لفظ « **لامعيارية** » محل «لاقياسية » (وأن كان محضر أعمال لجنة مصطلحات علم الاجتماع قد أوردهما كمترادفين)٠

اما بالنسبة للفظ conformity فقد اقترح « **مطابقة** » مقابلا عربيا له ، وذلك بالرغم من أن اللفظ فى علم الاجتماع يشير الى العملية التى يجارى فيها الشخص « الآخرين » ويسايرهم ٠ ومن ثم يكون المقابل الاصلح « **مجاراة** » أو « **مسايرة** » ٠

ولم تبعد الترجمة المقترحة للفظ عن دلالاته كما حدث فى حالة الترجمة المقترحة للفظ Cybernetics وهى دراسة أثر الآلات فى الانسان « وهولا يعنى هذا بشكل مباشر على الاطلاق ، وانما يعنى عملية « **ضبط الآلة والتحكم فيها** **ذاتيا** » ومن ثم كان تعريبه أفضل حل لمشكلة نقلة ٠

وقد بلغ الأمر أقصى مداه فى ترجمة Sacred Society (هو مصطلح من اهم دلالاته الغيبية والخضوع لسيطرة قوى خارج الطبيعة) بجماعة مقدسة وهى ترجمة تخرج عن الدلالة المقصودة خروجا يجعلها غير ملائمة على الاطلاق ٠

ولست أجد مبررا لان تحصر اللجنة التى شكلت لاختيار قائمة المصطلحات واعداد ترجمات لها ، وهى لجنة مسئولة تضطلع بمهمة قومية ذات أثر بعيد على تطورنا الثقافى ، أقول لا أجد مبررا لان تحصر هذه اللجنة نفسها فى قاموس واحد ، هو القاموس الذى أعد بأشراف اليونسكو ، والذى أشرنا اليه من قبل، وهو ــ بغض النظر عن قيمته التى قد يختلف فيها الناس ــ لا يمثل غير تجربة الاتجاه المثالى الغالب على الفكر الانجلوامركى ٠ وكانما الثقافات الأخرى ــ وهى أقرب من احتياجاتنا ــ قد عقمت ولم تنتج ما يستحق ان يقتبس ٠

لقد عبرت قائمة المصطلحات التى اختيرت للترجمة عن أرتباط قوى بالاتجاه التقليدى المحافظ للفكر السوسيولوجى الغربى ، وبعد واضح عن التيارات التقدمية ــ القديم منها والحديث ــ والمشاكل الملحة للمجتمع العربى المعاصر ، وهى مجرد استمرار للملامح الأساسيه لأعمال معظم أفراد الاجيال السابقة من علماء الاجتماع المصريين ــ بصفة خاصة ــ فى الكتابة والبحث (وهذه نقطة تحتاج الى دراسة تفصيلية) ٠

ومن أهم ما يؤخذ على قائمة المصطلحات التى اختيرت للترجمة ، وعلى كثير من القوائم الأخرى التى نشرت حتى الآن ، انها أغفلت مصطلحات محورية فى علم الاجتماع (فلم تبرز موضوع البناء الاجتماعى وبعض التخصصات الهامة مثل علم اجتماع التنظيمات وعلم اجتماع المعرفة) كما لم تظهر اتجاهات التحليل النظرى والاتجاهات المنهجية المختلفة الشائعة فى العلم ٠ فى حين انها اوردت مصطلحات أخرى غير ذات أهمية كبيرة ــ مصطلحات لا تعتبر من مصطلحات علم الاجتماع بأى حال من الأحوال وانما هى مصطلحات أى قاموس ــ وفى رأيى أن القاموس يجب أن يضم المصطلحات الأساسية فى العلم



وفى كل فرع من فروعه ، حتى يأتى معبرا عنه فى وضعه الراهن وتطوره ومنجزاته ، وليس مجرد قائمة من المصطلحات ٠

تأتى بعد هذا مشكلة علاقة حركة الترجمة والتعريب بالتراث المنشور ٠ لقد قيل أكثر من مرة ، على لسان مسئولين عن حركة اعداد المعاجم ، ان علينا أن نحترم الاستعمال الشائع ما أمكن ، ما دام يؤدى الوظيفة المطلوبة ٠ (وقد بلغ الحرص على تأكيد هذا الاتجاه ان قيل ان الخروج على هذا المبدأ محظور) ٠ وأظن أن هذا الكلام صائب ، ولا معنى لمعارضته ٠ **ولكن المهم أن تكون هناك وسيلة للتحقق من مجال الشيوع ومداه ، وان يكون هناك أساس للاطمئنان على أن المصطلح يؤدى الوظيفة المطلوبة منه ، أى يعبر تعبيرا دقيقا عن المعنى المقصود به ٠ وحسم قضيتى الشيوع والصدق لا يمكن أن يتم على أساس انطباعات عابرة انما يلزم ن يستند الى تحقيق علمى ٠**

ولم يكن من الغريب ان تثور خلافات حادة حول مدى شيوع بعض المصطلحات ، فيذهب البعض الى انها غير شائعة ويذهب آخرون الى انها واسعة الانتشار ٠ كما لم يكن من الغريب أن تتحول المناقشة حول صدق الترجمة فى التعبير عن دلالات المصطلح الأجنبى الى خطابة على هامش الموضوع ٠ وسبب عدم الغرابة هنا انه لم يكن هناك محكات موضوعية يعتمد عليها فى حسم النقاش ٠ كان يلزم ان تقوم المناقشات على أساس توثيق فنى لانتشار المصطلح (مجالاته ومداه) ولاستعمالاته المختلفة يمكن من النظر فى مادته والوصول الى قرار صائب ٠ ولهذا حدث

ـ كثيرا ـ ان بقيت المناقشات حول مفاهيم محورية على السطح ، واتجهت فى بعض الحالات اتجاهات لا يقبلها منطق العلم ٠

والأساس فى هذا المبدأ هو تفادى البلبلة الفكرية التى قد تترتب على ادخال ترجمات جديدة على أخرى شائعة ذاع استعمالها ٠ ومع تقديرى لهذه الفكرة فان لى عليها تحفظات ٠ فالعلوم الانسانية بصفة عامة ، والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة ، هى تطور حديث نسبيا فى حياتنا الفكرية وتطورنا الثقافى ، وأغلب الذين بدأوا بالكتابة فيها كانوا أقرب الى « الممارسين العامين » منهم الى المتخصصين ، وقد كتبوا فى العادة لجمهور من الطلاب الذين ظن ـ خطأ ـ أنه قد يشق عليهم التعمق فى الترجمة أو التعريب ٠ ومعنى هذا كله ان بعض المحاولات السابقة فى الترجمة والتعريب اما صدرت عن غير متخصصين أو روعى فيها التبسيط ـ المخل ـ فى بعض الأحيان ٠ وقد ساعد على ذيوع هذا الاتجاه عدم وجود حركة نقد فنى للانتاج العلمى فى العلوم الاجتماعية يضع معايير للكتابة فيه ويتابع الالتزام بها ويشجب الخروج عليها ٠

يضاف الى هذا تحفظ آخر ٠ فان حركة النقل الثقافى منذ مراحلها الأولى تمت فى ظروف تسلط الثقافات الغربية على الثقافة العربية وكانت لحركة النقل فى بعض الأحيان ـ بوعى أو بدون وعى ـ أهداف الغزو الثقافى ٠ وهذا يعنى أن من الممكن أن تكون هناك مصطلحات يقتضى الأمر اعادة النظر فى مدلولاتها وأخرى قد يكون من الأفضل اسقاطها ٠

ومن ثم فلا معنى للالتزام بالشائع من المصطلحات الا اذا تأكد انه سليم ٠ وانه لمن الأفضل أن نرجع عن خطأ ـ مع ما قد يحدثه ذلك من آلام ـ على أن نستمر فى خطء تختلط فيه الأشياء المختلفة وتستغلق دلالاتها على الناس ٠

وهذا ينقلنا الى نقطة أخرى ٠ فقد لوحظ أن المعجم المقترح التزم بأسلوب ايراد ترجمة واحدة للمصطلح ، حتى فى الحالات التى بدا فيها ان فى هذا الاجراء تعسفا واضحا ٠

وهنا يلزم أن نفرق بين أمرين فى معانى أى مصطلح :

١ ـ المعنى الأوجب وهو المعنى الأدق للمصطلح •

٢ ـ المعنى أو المعانى الثانوية •

وهذا يستلزم ايراد أكثر من ترجمة للمصطلح الذى لن يعرب • ومن ثم فلا معنى للاصرار على ايراد ترجمة واحدة للمصطلح الواحد اذا كانت له دلالات مختلفة وبخاصة فى مجالات مختلفة •

على أن الاتفاق على مقابل عربى للمصطلح أو تعريبه ينبغى أن يكون خطوة أولى فى طريق تيسير استعماله بالنسبة لمن يكتبون بالعربية وتيسير فهمه لمن يقرأون بها • ومن هنا وجب أن نفكر فى المعاجم المشروحة ، التى تورد مع ترجمة اللفظ أو تعريبه تاريخا لنشأته وتطوره واستعمالاته المختلفة • **ويجب أن نصر على تحقيق هذا بغض النظر عما يتطلبه من وقت وجهد** • والى أن يتحقق هذا ستظل الحركة الثقافية المصرية ـ والعربية ـ تفتقر الى واحدة من أهم ركائزها •

يبقى بعد هذا القضايا الشكلية • وأولاها ان ثمة أكثر من جهة تقوم الآن باعداد معاجم فى العلوم الاجتماعية ، وبعضها قد انتهى من وضعها فعلا • هناك مجمع اللغة العربية ، الذى أصدر بالفعل قائمة بالمصطلحات الاجتماعية التى أقرها فى نشرته التى صدرت فى سنة ١٩٦٤ • وهناك المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذى دعا للمؤتمر وطرح عليه القائمة نفسها المقترحة ، التى سبق أن أقرها مجمع اللغة العربية ، والذى تواصل لجنة الفلسفة وعلم الاجتماع فيه عملها فى الترجمة والتعريب • وهناك المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، الذى يعد للنشر قائمة بالمصطلحات السوسيولوجية • وثمة بالاضافة الى هذا جهود أفراد عديدين أخذت شكل قواميس منفصلة أو بالمصطلحات تذيل به بعض المؤلفات •

وفى رأيى أن تشكيل قطرية واحدة لاعداد معجم المصطلحات الاجتماعية ضرورة تقتضيها ليس فقط اعتبارات الاقتصاد فى الجهد والتكاليف والوقت وتفادى التكرار ، ولكن يتطلبها أيضا الحرص على الوضوح الفكرى الذى لا يساعد فى تحقيقه وجود مفاهيم متعارضة ، ويستلزمها الحرص على تخليص ثقافتنا من بقايا عهد السيطرة الأجنبية والعمل على استعادة شخصيتها المنفردة • **ان عهد الاجتهاد الفردى فى مجال خلق المصطلح الاجتماعى الفنى ـ كما قيل بحق ـ قد تمخض عن ثروة هائلة فيها كثير من النفع ، ولكنه يجب أن يخلى السبيل لجهود جماعية جادة تدرس هذه الثروة وتعزل الثمين فيها وتبقى عليه ، وتطرح الغث منها وتبطل استعماله** •

خاتمة

وبعد ، فقد كانت دعوة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية لمؤتمر لمناقشة المصطلح العلمى فى هذه المجالات بداية طيبة لجهود يجب أن تستمر حتى يصدر معجم متخصص فى مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة ـ لقد أحس البعض أن المؤتمر قد تأخر عن الوقت الذى كان ينبغى ان يعقد فيه ، وعبروا عن رأيهم فى أنه من غير الطبيعى أن تتسع حركة التأليف والتحقيق والنشر فى عدة مراكز فى العالم العربى دون أن يوجه اهتمام جاد فى توحيد المصطلح العربى • ولكن الذى لا شك فيه أن الوقت لم يفت بعد ، وينبغى علينا الا نتركه يمر •

ولكن اذا لم يتحقق تحول واضح فى أسلوب النظر الى طبيعة المعجم ، ووظيفته ومتطلبات اعداده ، فلن تحقق منه الفائدة المرجوة فى ابراز الشخصية المتميزة للثقافة العربية ودفع حركة الفكر فى العالم العربى الى الامام بفضل استيعاب منجزات التراث الأجنبى والانطلاق منها فى سعى دائب لاثراء الحياة • وسيزيد عالم الاجتماع العربى التقليدى من عزلته عن الواقع الاجتماعى المضطرم بالأحداث ، ويترك مسئولياته يؤديها غيره ، اذا هو لم يغير موقفه من العلم •

لقد ساعد المؤتمر على أن يجتمع عدد من علماء الاجتماع فى مصر والعالم العربى بعضهم لأول مرة لدراسة احدى القضايا المحورية فى تطورنا الفكرى •

وبالاضافة الى ما تحقق فى اللقاء من فرص طيبة لاقرار عدد من الترجمات لبعض المصطلحات الأساسية ، فانه قد جاء تأكيدا للاحساس بأن المصطلح فى مجال علم الاجتماع لا يجوز أن يظل نهبا للغموض والفوضى الى غير نهاية • كما انه قد أوضح أن هذا المصطلح لا يجوز أن يظل حكرا على غير المشتغلين به ، وانما هو ، أولا وقبل كل شىء ، مسئولية من يستعملونه •

المتناقضات الأخلاقية في علم الاجتماع الغربي



بقلم : ن . ناوموفا
ترجمة : عبد السلام رضوان

نشرت المجلة الامريكية لعلم الاجتماع – فى عددها الصادر فى نوفمبر ١٩٥٦ – نتائج احدى الدراسات الامبيريقية حول نسق القيم الذى يستخدمه علماء المدرسة السلوكية ، ولم تكن الدراسة تتضمن أى شىء غير متوقع . فلم يكن من المستغرب أن تسود القيم المهنية (أى القيم المتعلقة بالانجاز العلمى والممارسة العلمية المهنية) وتطغى على القيم الاخلاقية ، كذلك لم يكن مستغربا القول بأن الشباب حريص على اختيار البحث العلمى كحرفة ، على حين أن الكبار حريصون على اختيار النشاط الادارى . بيد أن ما كان مثيرا للانتباه بحق ، بل وحافزا على التفكير ، هو أن السوسيولوجيين والسيكلوجيين يعتبرون غاندى وأينشتين وشفتيزر نماذج أصيلة « للانسان المثالى » .

ترى ، أى نوع من مشكلات الشخصية يعكسه هذا الاختيار ؟ وهل يمكن القول بأن القضايا الفلسفية والنظرية لعلم الاجتماع ذاته تكمن خلف تلك المشكلات ، واذا كان الامر كذلك ، فما هى هذه المشكلات ؟

***

يفترض علم الاجتماع البرجوازى أن الباحث يتخذ ، فيما يتعلق بتحليله للعالم الاجتماعى ، موقفا شديد التحدد ، وهو موقف تبلور خلال فترة تزيد على قرن . وكان أوجست كونت هو من أرسى دعائم هذا الموقف فى وقت لم يكن العلم قد تجاوز فيه بعد مرحلة النشوء . فقد أعلن كونت ضرورة قيام « فيزياء اجتماعية » تحاكى نموذج العلم الطبيعى وتجىء على صورته . واستمر هذا الاتجاه فى أعمال دوركايم ، الذى قام مفهومه عن « الواقعة الاجتماعية » على أساس عن مبادىء العلم الطبيعى ، وعلى أساس التعارض بين موضوع الادراك والذات المدركة ، وعلى استبعاد كل أنواع التقييم ، ونظرته للمجتمع على أنه كائن مستقل بذاته يتميز عن مجموع الأفراد الذين يشكلونه . وعلى الرغم من أن المناقشة الدائرة – والتى كان دلتاى أول من بدأها – حول مسألة الاختلاف بين العلوم « الروحية » والعلوم الطبيعية ، كان لهـا أثرها الواضح على علم الاجتماع ، الا أنها لم تستطع أن تغير من الاتجاه الثابت لتطور هذا العلم . وحتى ماكس فيبر ، الذى أقام نظرته الاسمية للمجتمع فى مقابل « واقعية دور كايم السوسيولوجية »، كان يذهب الى أن علم الاجتماع يجب أن يتطور كعلم يدرس النشاط الاجتماعى ودوافعه باستخدام مناهج موضوعية . فقد كان يعتقد أن العلم (بما فى ذلك علم الاجتماع) وان كان دائما ينطوى على بعض القيم التى تقتضيها مقدماته ، فان من الضرورى – رغم ذلك – التمييز بين وجهين مستقلين للمعرفة ، الوجه الفلسفى من ناحية (أى البحث فى ماهية الاشياء) والمجال العلمى – فى ذاته – من ناحية أخرى .

على أن المحاولات التى بذلها بعض العلماء من أجل اقامة علم اجتماعى موضوعى ، علم يكشف

---

* نسبة الى المذهب الاسمى Nominalism ، الذى يرى دعاته أن الكليات « ذهنية » أى لا توجد الا فى الذهن فقط وأنها لا تعدو أن تكون رموزا تشير الى ظواهر الواقع الانسانى ، بينما يرى أنصار المذهب الواقعى – ويعد أفلاطون المبثل الأول والأشهر لهذا المذهب – أن للكليات وجودا واقعيا مستقلا وأعلى مرتبة من الواقع «الحسى» . (م) .



عن الميكانيزمات الكامنة في المجتمع الرأسمالي ، كانت تصطدم دائما بسعي الطبقة الحاكمة ،الذي لا يكل من أجل تحويل علم الاجتماع الى أيديولوجية جديدة ، لا تختلف عن المعتقد الديني والأساطير الا من حيث فعاليتها العملية وشكلها العلمي .

وباستمرار تطور هذا العلم ، بدأ يكتسب مجموعة من السمات المميزة الخاصة به ، ومن ذلك على سبيل المثال : رفضه - من حيث المبدأ أن يشتمل نسقه النظرى على أى فهم فلسفي للقيم التى يتخذها مقدمات لبحثه والأهداف هذا البحث ؛ ومنها أيضا تشككه فى امكان اكتشاف القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي ، وهو الشك الذى ارتفع لديه الى مستوى المبدأ المنهجي ،وبالتالى الى مستوى انعدام الثقة في كل المفهومات التاريخية - الفلسفية ، ومن ذلك أيضا محاولة تشكيل موضوع نوعى مميز للبحث السوسيولوجي ، هو المكيانيزمات التى تحكم الاداء الوظيفى للمجتمع واستمراره كنظام اجتماعى . هذه السمات المميزة لا تحدد فحسب صورة علم الاجتماع الغربى الحديث بوصفه نمطا من أنماط المعرفة ، وبوصفه علما تجريبيا ، بل تترك كذلك أثرا مباشرا على المناهج التى تحكم أداءه لوظيفته .

من الواجب ، اذن ، أن نميز من بين الوظائف الاجتماعية لعلم الاجتماع ، تلك الوظائف التى تحددها سماته العلمية المميزة ، وأن نكتشف أى موقف يمكن أن يتخذه عالم الاجتماع فيما يتعلق بتلك الوظائف،والى أى نوع من المشكلات الاخلاقية يؤدى مثل هذا الموقف .

يرتبط أول تلك المناهج **(حيث الحد الأدنى من الاهتمام بالنواحي الوظيفية للعلم)** بالاسس المنهجية للوضعية الجديدة ، التى تعبر - فى صورتها المثالية - عن السعى من أجل بناء علم الاجتماع بوصفه علما يقوم على أسس العلم الطبيعى والنزعة الأداتية instrumentalistic

لا على انه علم فلسفي - اجتماعى . وفى هذا الصدد يقول **لندبرج : « لقد كنت أفضل دائما أن أجد وجهة نظرى بوصفها امتدادا لوجهة نظر العلم الطبيعى ، على أن أحاول الجمع بينها وبين أى من المدارس السائدة للفلسفة التقليدية»(١)**

ان المنطلق السابق يؤدى - ختما - الى انكار الاختلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية ويؤدى - فى هذا السياق أيضا - الى رفض كل مبادىء «الفهم» التى لا غناء عنها لقيام أى تفسير، والى تركيز الاهتمام على المناهج الكمية فى الدراسات المتعلقة بالسلوك الانسانى . وهو ما يعنى - من وجهة النظر الأخلاقية - أن تتحدد وظيفة السوسيولوجى فى دراسة الواقع الاجتماعى باستخدام المناهج الموضوعية للعلم الطبيعى ، وأن يرفض ، بوعى - فى الوقت ذاته - تقديم أى نوع من التقييم لذلك الواقع . وربما نجد فى ذلك ما يفسر تلك المحاولات التى تبذل من أجل اقامة فارق مميز أساسى بين الوظائف العلمية والوظائف العملية لعلم الاجتماع . فهذه الوظائف لا ينظر اليها على أنها غير مترابطة فحسب بل يفترض أيضا أن كل منها يتداخل مع الآخر فى المرحلة الحالية من تطور هذا العلم . أما عن الإهتمام البالغ الذى يبديه العلماء بالمشكلات الاجتماعية الملحة ، ومحاولتهم اقتراح وسائل

علمية للتغلب عليها ، فيبدو ـ من هذه الوجهة من النظر ـ كما لو كان تقويضا للوحة الموضوعية التي يرسمها العلم ـ بدقته الصارمة ، وتجرده الكامل ـ للعالم • فدور العالم يفترض فيه أنه مختلف عن دور المواطن ، وعلى ذلك ، فعلينا ألا نخلط ـ فيما يتعلق باهتمامات العلم ـ بين الدورين •

غير ان حقائق الحياة الاجتماعية للمجتمع البرجوازى ـ وكما كان متوقعا ـ تجعل دائما من التزام دعاة هذا المفهوم بموقفهم النظرى الاكاديمى أمرا مستحيلا • اذ أن اختيار المشكلات والمقدمات وكذلك طبيعة النتائج التى ينتهى اليها أى بحث جاد (أو بعبارة أخرى بحث غير شكلى) يقررها سلفا ـ والى حد معين ـ نسق القيم التى يعتنقها المجتمع أو الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها الباحث • وسواء رغب العالم فى ذلك أم لا، فان نتائج بحثه قد تكتسب دلالة عملية معينة (من الوجهة الايديولوجية ، أو فى النواحى المتعلقة بالهندسة الاجتماعية) • وحيث أن العالم يتصور أن التطبيق العملى لعلم الاجتماع لا بد أن يقع خارج نطاق اهتماماته العلمية ، فان طابع هذا التطبيق قد يتحول الى شىء لم يكن يتوقعه بالمرة ، شىء لا يتفق مع نتائجه القيمية المتوقعة ، بل قد يتحول الى شىء لا يستطيع ـ من الوجهة الأخلاقية ـ أن يوافق عليه •

على أن قلاع «العلم الخالص» سرعان ما تهاوت تحت وطأة التيار الجارف للبحث التطبيقى • والواقع أن هذه الوظيفة الثانية لعلم الاجتماع البرجوازى (وهى الوظيفة السائدة) يقررها التراث سلفا (فقد كان كل من كونت ودوكايم يهتم بالاستخدامات العملية لعلمهم) وكذلك الجهد الذى يبذله العلماء من أجل التأثير فى مجريات الواقع الاجتماعى بمناهج وأدوات علمهم ليساعدوا بذلك المجتمع على حل مشكلاته العملية • وفضلا عن ذلك ، كان للظروف التى جدت مع بداية الخمسينات ـ حيث تأكد أن البحث التطبيقى يكفل لعالم الاجتماع نجاحا فى عمله يفوق بكثير ما يقدمه العمل فى مجال « العلم الخالص » ـ دور لا يقل تأثيرا فى ترجيح كفتها •

وكان من نتيجة ذلك ظهور الرأى القائل بأن علم الاجتماع هو علم « **الهندسة الاجتماعية** » • ولكى نفهم ما يرمى اليه دعاة هذه المدرسة وخصومها من هذا المفهوم ، فان علينا أن نقارنه بمفهوم مخالف لوظائف علم الاجتماع ، هو مفهوم « **النقد الاجتماعى** » • وليس المقصود بالتفرقة بين الهندسة الاجتماعية والنقد الاجتماعى أن نفرق بين علم اجتماع تطبيقى وآخر نظرى • فنحن نعرف ذلك النوع من البحث التجريبى الذى لا علاقة له بالهندسة الاجتماعية ، والذى يجرى فى ظل أكثر أساليب النقد الاجتماعى حرفية (وعلى سبيل المثال ، كتاب أدورنو عن « الشخصية الاستبدادية» وفى الوقت ذاته ، يمكن النظر الى بعض المفهومات النظرية (التى ترتبط بنظرية « الفعل الاجتماعى » على أنها فروع نظرية للهندسة الاجتماعية •

وعلى ذلك ، فنحن نتفق مع « زاموشكين » فى التعريف ـ الذى قدمه فى احدى مقالاته ـ والذى يقوم على التفرقة بين أهداف علم الاجتماع وبين وسائله • **فالهندسة الاجتماعية تختص بعملية التحكم من السلوك الانسانى ، بصرف النظر عن الاهداف والقيم التى ينجز هذا التحكم من احلها وفى مثل تلك الحالة ، فان العالم لا يتتبع أى أهداف ترتبط بمعيار القيمة** • فهو يقبل النسق القائم لاستخدام المعرفة على أنه النسق الوحيد الممكن ، وهو « يبحث عن وسائل محددة يحقق بها أهدافه ، تلك الاهداف التى تبقى ـ فى حد ذاتها ـ شيئا يقع خارج مجال بحثه » (٢) •

ان السمة النوعية السالفة الذكر للهندسة الاجتماعية ، تلاحظ أيضا من جانب علماء الاجتماع الغربيين ، الذين يوافقون عليها من حيث المبدأ • وقد لاحظ كل من لازارز فيلد وسيفيل وفيلنسكى فى تقديمهم لمجلد مخصص لقضية التطبيقات العملية لعلم الاجتماع ـ أن العلاقة المتبادلة بين العميل وبين عالم الاجتماع ما تزال تشكل موضوعا حيويا من موضوعات البحث : « ان وجود العمل المشترك أو الافتقار اليه بين العميل وبين السوسيولوجى ، هو البؤرة المركزية لهذا المجلد» وقد خصصت معظم مقالات المجلد لوصف عملية تحقيق الاهداف التى يضعها العميل ، وهى الاهداف التى « تعكس الاستخدامات السائدة لعلم الاجتماع » (٣) ومن الممكن، بطبيعة الحال ، أن لا تتفق أهداف العميل مع الموقف الشخصى للسوسيولوجى : « وسوف يتكشف نوع من سوء الفهم ومن تعارض الاهتمامات ـ لا مفر منه ـ بين الباحث السوسيولوجى وبين العميل ، لا لشىء الا لكونهما ينتميان الى جماعات مهنية متباينة (٤)• الا ان ذلك يعد أمرا ثانويا • اذ أن قواعد « اللعبة » تقوم على تحديد العميل لأهداف البحث

(ومن ثمة للأساليب التى تحل بها بعض المشكلات الواقعية) ؛ وعلى ذلك ، فليس من مهمة المهندس الاجتماعى (الذى لا تدخل فى نطاق واجباته المهنية كل الاعتبارات الفلسفية الاجتماعية المتعلقة بالانسان) أن يفكر فى مغزى الهدف أو مدى أخلاقيته أو غايته النهائية .

والواقع أن الطبيعة الأداتية لمثل ذلك العلم، أمر يشبته بقوة ، تاريخ « علم الاجتماع الصناعى » ، لقد عمل كثير من العلماء الموهوبين ومن دعاة الاصلاح المخلصين فى هذا المجال ، وكان من بينهم من أبدى اهتماما عميقا بمصير الانسان فى مجال العمل ، وبصحته الجسمية والنفسية ، أمثال فوليت ومايو وهوايت . ومع ذلك ، فقد اعتمد وجود علم الاجتماع الصناعى منذ بداياته الاولى ــ الى حد بعيد ــ على « **الطلبيات** » ، أو بعبارة أخرى ، على العملاء الذين فرضوا عليه أهداف البحث والمناهج المستخدمة فى حل المشكلات العملية . ولقد حدد هذا الاعتماد ، دائما ، اتجاهات علم الاجتماع الصناعى ، كما كان السبب فى اخفاقه فى أن يصبح «ذلك العلم الأصيل ،الذى يدرس الظواهر الانسانية للعمل » . ان نمو معدل الأرباح ، وارتفاع منسوب انتاجية العمل ، والتلاعب بارادات الناس ــ أو بعبارة أخرى ،التحكم فى اتجاهات سلوكهم ، وغالبا ما يكون ذلك ضد ارادتهم ــ ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه لاهتمامات ذلك العلم ومشكلاته . ان انتباهه يتركز فى الأشكال العديدة التى تتخذها المقاومة الداخلية للعمل ، والتى تنطبق جميعا على ظروف المجتمع الحديث . فقد تتخذ هذه المقاومة شكل اللامبالاة الكاملة بواجبات الفرد الانتاجية ، وقد تتبدى فى صورة الكسل المتعمد ، أو الادانة القاطعة لأى تعاطف مع العمل . والواقع أن تاريخ علم الاجتماع الصناعى ليس سوى تاريخ البحث عن الوسائل والمناهج اللازمة لاقتحام تلك المقاومة وتحييدها . ومن هنا كان السعى الى اكتشاف الميكانيزمات السيكلوجية والسيكوسوسيولوجية لمقاومة العمل ، هو الذى أدى بهذا العلم الى أن يعود الى الفرد ، والى سيكلوجيته (ولقد كشف هذا عن الماهية الاجتماعية الموضوعية للسوسيولوجيا الصناعية بصرف النظر عن المقاصد الفردية للعلماء ومثلهم العليا). ويرجع الفضل فى قيام هذا الاتجاه الى هوجو مونيستربرج الذى أعلن أن شعور العامل بالاستياء (وذلك فى غياب أى قصور واضح فى ظروف العمل) ليس مشكلة تتعلق بشروط العمل أو محتواه ، وانما هى مشكلة سيكلوجية . وقد حاول دعاة التايلورية ــ بعد ذلك ــ أن يخففوا من حدة هذه المقاومة عن طريق « الاضافة المنتظمة والسخية للأجور (الأجور الاضافية ومكافآت الانتاج الدورية) ، وعن طريق السيكوتكنيك (اختيار الافراد الذين يملكون خصائص فسيولوجية وسيكلوجية تتناسب مع أعمال محددة) اتباع أسلوب المعاملة الابوية (ابداء اهتمام خاص بالعامل ، ومعاملته من خلال روح الصداقة والألفة) . الا أن هذا « الهجوم الأمامى» على شخصية العامل لم يأت بتأثير يذكر . فقد ظهر بوضوح أن ما يكمن خلف اعراض العمال العنيد عن العمل « فى مرح » و « فى سعادة » هو شىء أقوى بكثير من السيكلوجيا الفردية .

وفى غضون الثلاثينات ، ونتيجة لأعمال التون مايو ومعاونيه ، بدأ ينظر الى الجماعة الدارجة الصغيرة ،التى يمارس الفرد عمله من خلالها ، على أنها القوة التى تشكل الموقف الفردى من العمل . كذلك اكتشف أن هذه الجماعة نفسها هى ما يملى عليه نظرته العامة ، وموقفه تجاه رؤسائه ، وتجاه ألوان التجديد ، ورأيه فى «الأجر العادل » وفى « العمل الطيب » . وفى الوقت الحاضر ، بدأت « الجماعة الصغيرة » تستقطب انتباه علماء الاجتماع . وقد استخدمت أكثر نماذج تلك الجماعة تباينا ــ الطوبولوجية والدينامية والسوسيومترية ــ من أجل اكتشاف الوسائل العلمية اللازمة للتحكم فى رأى الجماعة . وانتهى الرأى ، فى هذا الصدد ، الى أن التأثير على أيديولوجية الجماعة الصغيرة وعلى الوجوه المختلفة لنشاطها الاجتماعى ، أمر أكثر سهولة من محاولة التأثير فى الأفراد المنعزلين . (٥) ويمكن استخدام هذا الاذعان النسبى للجماعة فى حل واحدة من أكثر مشكلات « ادارة المشروع » تعقيدا ، وهى مشكلة التغلب على المقاومة الثابتة التى يبديها العمال لكل أنواع التغيير والتجديد (على المستوى التكنولوجى والتنظيمى) . فمناقشة التجديدات داخل الجماعة ، وتبنيها لقرار ايجابى ، أصبح وسيلة مؤثرة ــ الى حد بعيد ــ فى التخلص من مشاعر عدم الثقة ونزعة المحافظة فى نفوس بعض أفرادها . وفى هذا الصدد ، اكتسبت مشكلة مشاركة العمال فى صنع القرارات وفى أعمال الادارة (وكان ينظر اليها قبل ذلك على أنها امتداد لنزعة انسانية زائفة) أهمية عملية غير متوقعة . ولأن ظهورها كان بمثابة « التحدى

الاصلاحى » لاغتراب العامل عن عمله واستيائه منه ، فقد اقتصر حلها العملى على اجراء التحسينات فى النظام الادارى للمشروع ، أى فى تنظيم العمل ولقد كتب تانينباوم فى هذا عبارة ينطوى ظاهرها على مفارقة : « من خلال نظام المشاركة ، تزيدالادارة من قدرتها على التحكم فى العمل ، برغم أن هذا النظام نفسه ينطوى على هدم جانب لا يستهان به من نفوذها • ومن الممكن أن يصبح نظام المشاركة نظاما أكثر سواء وتكاملا وانضباطا من نظام الاقلية التقليدى » (٦) • ومع استمرار البحث فى هذا المجال ، يقود علم الاجتماع الصناعى حرب « انضباط » (أو هى بالاحرى حرب استقطاب) ضد كفاح العمال (حيثما يكون العمل مغتربا) من أجل تجميد انتاجية العمل ، معارضة عمليات التجديد ، ومن أجل تحييد كل المجهودات التى تبذلها «الادارة العلمية» • قد يكون العالم - فى اقدامه على عمل كهذا - مدفوعا بتلك المثل العليا السامية حول تنوير الموقف الانسانى من العمل، ومساعدته على اكتشاف مغزى العمل ومتعته • الا انه سيجد نفسه فى النهاية مضطرا - أمام نضال العمال ضد الاستغلال والاغتراب - اما أن يقف فى جانب المقاول والتنظيم الرأسمالى ، أو أن يبذل المحاولات اليائسة لاكتشاف طريق وسط من أجل التوفيق بين اهتمامات لا مجال للتوفيق بينها •

ما الذى يستطيع عالم الاجتماع الفرد أن يفعله لكى يواجه هذا الاتجاه الموضوعى لعلم الاجتماع التطبيقى ، اذا كان يصدر فى عمله عن هذه المقدمات النظرية لعلمه ، وليس عن مفاهيمه الأخلاقية الخاصة به ؟ **من الواضح أنه لا يستطيع أن يفعل شيئا ، لأن هناك ارتباطا بين الحس النفعى لعلم الاجتماع وبين أساسه النظرى • ونستطيع أن تقول انالهندسة الاجتماعية (بوصفها مجموعة معينة من المناهج العلمية المستخدمة فى التحكم فى سلوك الناس من أجل أهداف محددة - ليست سوى نوع من « التجسد » لعلم الاجتماع النظرى ، الذى رفض باباء (وبتهور أيضا) كل القيم فيما عدا القيم العلمية الضيقة •**

ان عملية التقسيم الى أهداف ووسائل ، وما ينتج عن ذلك من تحديد لموقع الأهداف خارج حدود العلم ، لا تحدد الدور الاجتماعى النوعى لعلم الاجتماع الغربى فحسب ، بل تحدد أيضا عددا من السمات المميزة لهذا الفرع من فروع المعرفة •

على أن الهدف ينطوى دائما - سواء كان ذلك بصورة صريحة أو ضمنية - على معيار القيمة • كما أن طبيعة القيم ، والروابط الداخلية المتبادلة بين الاهداف والوسائل ، هى أساسا موضوع للتحليل الفلسفى • وعندما تستبعد القيم من مجال البحث الواقعى ، يرفض علم الاجتماع كل فهم ممكن للمقدمات ، والأهداف القيمية الخاصة به ، يرفض المحتوى الانسانى لنشاطه الخاص • وتكون النتيجة هى الطفولية والشعور بالعجز من مواجهة أكثر مشكلات الانسان الحديث أهمية وحساسية ، واللجوء الى حلها باتباع مناهج غير مهنية • وأخيرا وليس آخرا ، يسفر ذلك الرفض عن انعدام القدرة على مواجهة أى نسق من القيم الفلسفية العامة يفرض من الخارج •

وهكذا ، يؤدى رفض علم الاجتماع البرجوازى دراسة قوانين تطور البحث السوسيولوجى وغاياته الفلسفية ، وانكاره للقيم - الذى يرجع لطبيعته الأداتية - الى هذا الموقف اليائس الذى يقفه علماء الاجتماع البرجوازيون ، فيما يتعلق بقضية التغيير الاجتماعى • من أى وجهة من النظر يمكن اذن ، حل تلك القضية بوجه عام ؟ الواقع أن هذا الحل لن يصبح ممكنا الا من خلال احدى وجهتى النظر التى رفضها علماء الاجتماع الغربيون، فنحن اما أن نفترض أن قانونا تاريخيا معينا، قانونا معينا فى قوانين التطور ، سيتيح أمامنا امكانية تغيير المجتمع (مجرد الامكانية ، التى يتوقف تحققها فى الواقع الفعلى على ارادة وسلوك ومسئولية كل كائن حى) ، واما أن نفترض أن بعض القيم العليا (الانسانية ، العدالة •• الخ) تطرح أمامنا ضرورة انجاز مثل هذا التغيير من أجل الحفاظ على البشرية ، أو على الروح الانسانى •• الخ •

ان العلم الذى رفض مثل تلك المقتضيات « الغير علمية » ليس أمامه من بديل سوى أحد أمرين : فهو اما أن يحتفظ بطابعه الأداتى، فيحكم بذلك على عالم الاجتماع أن يقوم الى الأبد بدور « الأداة » ، واما أن يجهد لتجنب هذا المصير بالرجوع الى ضميره الاخلاقى واحساسه بالمسئولية أو بعبارة أخرى ، أن ينشد حل المشكلة الاجتماعية عن طريق وسائل أخلاقية •

ومما يعزز ذلك أيضا ، بعض المقدمات النظرية الأخرى لعلم الاجتماع البرجوازى • فنحن اذ تصورنا أن ماهية العملية الاجتماعية هى استمرار وخلود النظام الاجتماعى القائم ، فسوف يبدو أى

نداء حول« التغيير الشامل » أو « اعادة البناء » أو « التحويل » كتصرف أهوج لأناس جهلاء من الوجهة السوسيولوجية . وفضـــلا عن ذلك ، فكيف يمكن انجاز أى تغيير ، وما الذى يمكن أن يتغير فى المجتمع ، وفى العلاقات الاجتماعية ، اذا كان كل عنصر مفرد من هذه العلاقات يحقق وظيفة محددة (صريحة كانت أم ضمنية) ترتبط - من خلال ألف خيط - بكل ما عداها من عناصر لا تقل عنها بحال من حيث هى وظائف أساسية .

هل يعنى قيام تلك الروابط بين الســـمات العلمية والوظيفية لعلم الاجتماع البرجوازى ،أن نستبعد كل طرائق الاداء الوظيفى الأخرى لعـلم الاجتماع الغربى فيما عدا وظيفته كعلم خالص ، أو كعلم للهندسة الاجتماعية ؟ من الواضح ان الاجابة على هذا السؤال لا بد أن تكون بالنفى ، وذلك طالما أن نوعا ثالثا من الاداء الوظيفى - أى النقد الاجتماعى - قد تأصلت جذوره فى داخل هذا العلم .

والواقع أن المذهب النقدى الاجتماعى كانت ملامحه قد بدأت تتشكل بمعنى محدد (المعـــنى المنطقى لا المعنى التاريخى) كرد فعل لتفسير علم الاجتماع فى ضوء الهندسة الاجتماعية ، وكمحاولة - تتبع أسلوبا مختلفا - لا تنشـد حل المشكلات الاجتماعية فحسب ، بل تتجه أيضا الى حـــل المشكلات الكامنة فى العلم ذاته ، والتى تتعلق بدوره فى المجتمع وبالمسئولية الملقاة على عـــاتق العالم السوسيولوجى .

ويرى الممثلون الرئيسيون للنقـــد الاجتماعى (س . ميلز ، ا . فروم ، ج . ويزمان ، ت . أدورنو) أن الوظيفة الاجتماعية الأساسية لعلمهم هى تشكيل الخيال السوسيولوجى للانســـان وخلق الاساس العلمى لفهم الواقع . أى أنمهمة علم الاجتماع النقدى هى أن يكشف وأن يفسر الميكانيزمات الاجتماعية ويقيمها من وجهة نظـــر مثل انسانية معينة . ومن أجل تحقيق هـــذا الهدف ، فمن الضرورى - فى رأى دعاة هـــذه المدرسة - أن يملك عالم الاجتماع ، الى جانب المهارات التكنيكية المنهجية ، القدرة على التصور الفلسفى الاجتماعى المحدد تحديدا مهنيا . ويؤدى هذا الرأى الى ظهور موقف مخالف فيمـــا يتعلق ببعض القضايا المنهجية ، وبوجه خاص فيما يتعلق بقضية العلاقة المتبادلة بين المعرفة الفلســـفية والمعرفة السوسيولوجية . ذلك أن النقد الاجتماعى يفترض منذ البداية وجود صلة لا يمكن تجاهلها بين أى مفهـــوم أو بحث سوســـــيولوجى وبين التصورات الفلسفية الاساسية ، التى يتماختيارها بوعى ، حول الانسان والمجتمع .

يتضح مما سبق ، ان الاختيار المستقل لأهداف البحث - والذى يقوم على قيم انسانية محددة وعلى تبعية عملية التحليل بأكملها لمثل تلك القيم - لا يشكل التزاما أخلاقيا لعالم الاجتماع فقط ، بل هو أيضا أحد واجباته العلمية الاساسية .وتظهر الامثلة المعروفة للنقد الاجتمـــاعى هذا النزوع الواضح - والقائم على أســـــس قيمية - لتلك الدراسات النظرية والتجريبية التى تقوم عليها .

فقد ذهب ميلز الى أن أكثر مهام العالم خطورة هى تحليله لمثل الحرية والعقل ، وذلك من أجل « تحديد تصوره الخاص لطبيعة التغير التاريخى وموقع الاحرار والعقلاء فى اطاره » (٧) .

ومن هنا ، أبدى ميلز اهتماما بالغا بمشكلة السلطة والافتقار اليها من جانب الشعب . ويرى ميلز أن الهدف العام للهندسة الاجتماعيـــة - أى التحكم فى السلوك الانسانى وتوجيهه - يتعارض مع قيم العقل والحرية ، ويضع فى مقابل ذلك هدفا مخالفا ، هو تحكم الانسان فى المؤســـسات والأبنية الاجتماعية .

ويمكن القول أن الاتجاهات العديدة للمذهب النقدى الاجتماعى تختلف ، من حيث المقدمـــات النظرية والمنهجية ، اختلافا ملحوظا . فما هى نقاط الالتقاء بين مفاهيم ميلز النظرية - التى تنتسب فى الغالب ، الى الماركسية - وبين آراء أدورنو الذى قام بدراسة الشخصية من وجهة نظـــــر الفرويدية - الجديدة ؟ ليس هنـــاك سوى تلك الاهداف والقيم المعلنة بوضوح ، والتى تخضـــع لهـا تصـوراتهم النظرية واجراءاتهم المنهجية ، انهما يستهدفان تغيير العالم الاجتماعى القـــائم والذى لا يمكن تغييره (والعبارة لأدورنو) الا عن طريق هؤلاء الذين يحاولون، من خلال النقد، (بدلا من الانخراط فى تأكيدهم لذاتهم وللعـــالم فى صورته الراهنة) أن يفهموا كلا من العـــالم وأنفسهم .

ان ميلز وأدورنو يعتبران أن الواجب الملقى على عاتقهما هو فضح الطبيعة الاستبدادية للمجتمع

الرأسمالى الحديث ، وأن يكشفا عن الميكانيزمات الاجتماعية الموجهة لتلك النزعة الاستبدادية ،التى تجعل من حرية الفرد مجرد عبارات مجازية فارغة من صنع الدعاية الرسمية • الا أن كل منهما يتناول تلك المشكلة على طريقته الخاصة • فقد انطلق ميلز من تحليل الميكانيزمات اللاشخصية للسلطة ، ومن دراسة المقدمات الاقتصادية والسياسية التى تجعل من قيام حكم الاقلية أمرا محتوما • بينما قام أدورنو بدراسة نفس الظاهرة من خلال بحث المنطلقات السيكلوجية للأفراد ، والتى تؤدى — فى رأيه — الى ظهور نظم الحكم الاستبدادية ، والى ازدهار صورتها المتطرفة : الفاشية •

لقد ظهر كتاب « الشخصية الاستبدادية »(الذى صدر تحت اشراف أدورنو عام ١٩٥٠) ، فى وقت كانت ذكرى الحرب ومحاكمة نورمبرج وجرائم النازية ما تزال حية فى الولايات المتحدة الامريكية، وعندما بدا أن مشاعر الرعب والاشمئزاز من النازية قد بلغت من القوة وعمومية التأثير حدا يستحيل معه أن تبعث من جديد • ولقد بذل أدورنو جهودا مضنية من أجل ازاحة هذا الوهم • فقام بدراسة الجوانب السيكلوجية والاجتماعية للفاشية ، وأوضح أن المجتمع البرجوازى الحديث يحفل بأنماط من الشخصية قابلة للاصابة بعدوى الفاشية • فاذا نشطت الفاشية كحركة سياسية اجتماعية وكأيديولوجية — نتيجة لعوامل سياسية واقتصادية محددة — فسوف يصبح فى مقدورها أن تضمن ولاء هذا النوع من الأشخاص الى صفها عن طريق استرضاء ميولهم الخاصة والقيم الموجهة لسلوكهم ومزاجهم الذهنى • الا أن أدورنو لم يحاول الكشف عن الأساس الاجتماعى والطبقى للفاشية ، ومن هنا جاء حماسه ذو الطابع الانسانى مجردا الى حد بعيد •

ومع ذلك ، فالنقد الاجتماعى — فى تصورنا — قد ذهب الى أبعد مما ذهبت اليه الهندسة الاجتماعية فيما يتعلق بحل مشكلة المسئولية الأخلاقية للعالم • الا أن هذا لا يعنى أن تلك المدرسة قد توصلت الى الحل النهائى للمشكلات المتعلقة بوظائفها الاجتماعية • فمثل تلك المشكلات لا تواجه المهندس الاجتماعى فحسب (**الذى لا يملك امكانية تعريف أهداف واتجاهات بحثه**) ، بل تواجه أيضا الناقد الاجتماعى ، الذى لا ينجح دائما فى تقديم الحجج التى تسوغ اختياره للقيم التى توجه تحليله ، بل ويخفق فى أحيان كثيرة فى أن يحقق الاتساق بين هذه القيم وبين اللوحة الأمبيريقية المتحققة بالفعل • وعلى ذلك ، فاذا كانت الهندسة الاجتماعية تقدم — بوجه عام — برنامجا عمليا لا يخدم الانسان بقدر ما يخدم مصالح المعاهد والتنظيمات الرأسمالية ، فان النقد الاجتماعى لا يملك — فى معظم الحالات — أى برنامج ايجابى على الاطلاق ، اللهم الا ما قدمه من اقتراحات تعانى من آثار الطوبوية الواضحة (ان لم نقل الفجة) •

ان كلا من هذين المنهجين فى الأداء الوظيفى لعلم الاجتماع فى المجتمع الرأسمالى لا يحل مشكلة المسئولية الاخلاقية للعالم، ذلك أن كلا منهما ينطوى على تناقضات داخلية عديدة • كما أن كلا منهما يقف بعيدا عن المنهج الانسانى الواضح والمباشر (فيما يتعلق بالاهداف والوسائل) للنشاط الاجتماعى ، والذى اتبعه كل من شفيتزر وغاندى •

لهذا السبب ، يتبنى علماء الاجتماع الغربيون حديثا (المتهيئون للاصابة بعقدة « شفيتزر— غاندى » والذين يكنون شعورا بالمسئولية تجاه علمهم ونتائجه) قضايا علم أخلاق المهنة، محاولين بذلك تجاوز الصراعات الداخلية الكامنة فى موقفهم من النشاط العلمى •

والواقع أن المشكلات التى ان لم تكن تثير الحاجة الى قيام علم أخلاق المهنة فهى على الاقل تستثير التفكير فيها ، يواجهها بشكل أو بآخر علماء السوسيولوجيا التطبيقية جميعا • فهل يتوجب على العالم (أو بعبارة أخرى هل يستطيع العالم) أن يرفض القيام ببحث ما ، برغم انه يثير اهتمامه من الوجهة العلمية ، لأنه لايتعاطف مع أهداف عميله ؟ هل يملك الحق فى أن يقتحم العالم الداخلى للانسان لكى يستخرج (بمساعدة الوسائل التكنيكية للتحليل النفسى على سبيل المثال) مالا يود أن يفصح عنه ، أو ما يفضل أن يبقيه طى الكتمان ؟ • واذا كانت الوظيفة الايجابية الرئيسية للبحث التطبيقى هى الاعلام الصادق ، أى أن تصبح نتائجه ملكية عامة ، فهل يمكن قيام نوع سرى من الابحاث ، أو من الاخفاء لنتائجه التى ينظر الى نشرها — لسبب أو لآخر — على أنه عمل « ضار اجتماعيا » ؟

وبرغم أن معالم القانون الاخلاقى لمدرسة

النقد الاجتماعى – وحتى الوقت الحاضر – لم تتشكل بعد فى صورتها النهائية – الا أن بعض مبادىء هذا القانون قد تضمنتها بوضوح كاف أعمال بعض ممثليها (وأعمال ميلز بوجه خاص ويمكن أن نوجز تلك المبادىء فى النقاط الآتية :

١ – ان علم الاجتماع ليس مهنة أو حرفة فحسب بل هو أيضا نوع من الوعى الاخلاقى ، ومن الالتزام الداخلى ·

٢ – يجب أن يكون هذا الالتزام ، لا طلبات العملاء ، أو اعتبارات المنفعة العملية ، هو المصدر الذى يوحى للعالم بموضوع بحثه ·

٣ – نرفض رفضا قاطعا : أى تلاعب بارادات الناس (أى أن ينظر اليهم على أنهم أداة لتحقيق أهداف محددة) · فمن الواجب ألا ينظر المرء الى نفسه على أنه طاغية مستنير · وفى هذا يقول ميلز : « ان العلماء الاجتماعيين – ولنحمد الله على ذلك – ليسوا جنرالات للتاريخ » ·

٤ – يجب أن يكون واضحا دائما أن عالم الاجتماع سيجد نفسه – وعلى الرغم منه – عندما يقوم بدور المهندس الاجتماعى ، فى خدمة مصالح التنظيمات الرأسمالية البيروقراطية ، وانه لن يغير من الأمر شيئا أن يكف عن تقديم التوصيات ، مكتفيا بتقديم المعلومات البسيطة المفيدة ·

ان هذه المبادىء ، تعكس – بوضوح – جوانب الازمة الاخلاقية التى يواجهها الناقد الاجتماعى فى المجتمع الرأسمالى ، ويستطيع المرء أن يجد – دون جهد كبير – أن عالم الاجتماع عندما يتبع المبادىء السالفة الذكر ، سوف يواجه مصاعب جديدة لاتقل خطورة ، وأن مجال نشاطه وبالتالى امكانية التأثير الحقيقى فى الواقع الاجتماعى سوف تتقلص الى حد بعيد ·

أما فيما يتعلق باتجاه الهندسة الاجتماعية ، فلم يتوصل بعد الى صياغة القانون الأخلاقى الخاص به · الا أن هذه المسألة تلقى نوعا من الاهتمام والبحث الجاد ، ويجهد علماء الاجتماع الامريكيون ومنذ بضع سنوات ، من أجل صياغة قانون أخلاقى سوسيولوجى · ويمكن التنبؤ – منذ الآن – بأنه سيكون أقل حزما عن القانون الاخلاق السالف الذكر ·

وعلى أية حال ، فان بعض بنوده التى وضعها د · انجيل تبدو مفتقرة الى الدقه والى التحديد : « ان الخصائص الاخلاقية للبحث السوسيولوجى التطبيقى هى مسلمات جد واضحة : اخدم أولا مبادىء مجتمعك الأخلاقية ، التى تنطوى على آداب السلوك العامة للبشرية · ثم اخدم بعد ذلك تلك المعايير الاخلاقية الخاصة التى حققها زملاؤك من السوسيولوجيين · ثم فلتخدم أخيرا طلبات العميل أو التنظيم الاجتماعى الذى تعمل معه – » ·

من الواضح أن مبادىء من ذلك النوع لا تطرح أية مشكلات أخلاقية ، ومن هنا ، تنبعث تلك الدهشة الصغيرة من أن أفكار السوسيولوجيين تنعطف فى اتجاه شفيتزر وغاندى ·

---

(١) ج · أ · لندبرج ، « اتجاه العلم الطبيعى فى علم الاجتماع » ، المجلة الامريكية لعلم الاجتماع . ١٩٥٥ ، مجلد (٦) ، ص ١٩١ ·

(٢) ى · أ · زاموشكين ، « القدر المتناقض لعلم الاجتماع فى ظل الرأسمالية الحديثة » ، « قضايا الفلسفة »، ١٩٦٧ ، العدد (٣) ، ص ١٠٨ ·

(٣) (استخدامات علم الاجتماع » ، نيويورك ، ١٩٦٧ ، المقدمة ص ١٠ ·

(٤) نفس المرجع ، ص ١١ من المقدمة ·

(٥) أنظر فى ذلك ، ك · ليفين ، « القرار الجماعى والتغير الاجتماعى » ، فى «قراءات فى علم النفس الاجتماعى» ماكوبى وآخرين ، نيويورك ، ١٩٦٧ ·

(٦) انظر : أ · س · تانينباوم · « السيكلوجيا الاجتماعية لتنظيم العمل » ، بلمونت ، ١٩٦٧ ·

(٧) س · و · ميلز · « الخيال السوسيولوجى » ، نيويورك . ١٩٥٩ ، ص ١٩٢ ·

***



حديث هام عن الثقافة المصرية

عرض وتحليل لكتاب «حديث عن الثقافة»
تأليف د.سيد عويس ، مكتبة الانجلو ، ١٩٧٠

فريده أحمد

المتتبعون لحصاد الدراسات الاجتماعية المصرية ، وخاصة فى علوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية بمختلف فروعها ، يلاحظون أن « مدرسة الدراسات الاجتماعية » فى مصر ما زالت غريبة عن الواقع المصرى غربة مفجعة . وهى غربة ذات وجهين أولهما : الاعتماد على أصول فكرية غربية (أمريكية وأوربية بالتحديد) فيما يتعلق بصياغة اتجاهاتها العامة ومنهجها ، وهو اعتماد يصل الى استيراد المقولات التى تمت صياغتها فى تلك المجتمعات ونقلها نقلا سيئا (١) . وثانيها : الانطلاق من أرضية اجتماعية مقلقلة يغلب عليها « الاصلاحية » فى أحسن الأحوال ، بل تصل الى حد يفقد هذه الاصلاحية أى احتمال لانطلاق ثورى .

والحقيقة أن هذه المدرسة قد نشأت بالفعل فى اطار اجتماعى ينبىء بأن هذه ستكون اتجاهاتها . فمن المعروف تاريخيا أن أقسام الدراسات الاجتماعية فى الجامعات قد نشأت فى بلادنا على مشارف ما عرف بمرحلة « انتهاء النضال ضد الاحتلال » بتوقيع معاهدة ١٩٣٦ ، والبدء فى اصلاح المجتمع . ففى هذه المرحلة بدأت المدرسة الاصلاحية البرجوازية فى الفكر المصرى تسفر عن وجهها ، وتتحول الى دعوة ملحة علنيه ، صاغت خلالها أشهر شعاراتها وهو « محاربة الفقر والجهل والمرض » . وقد وجه بعض أبناء البرجوازية ومثقفيها وممثليها السياسيين الاذكياء جهودهم لتبنى هذا الاتجاه الاصلاحى وتدعيمه . وقد نجح هذا الاتجاه بالفعل فى انشاء مؤسسات تتولى التكوين الثقافى لجيل من الدارسين لعلوم الاجتماع والخدمة الاجتماعية ، كما نجح فى تحقيق بعض الانشاءات والانجازات فى ميدان البحث الاجتماعى لظواهر المجتمع المصرى ، وفى ميدان أرساء قواعد العديد من مؤسسات الخدمات الاجتماعية فى بلادنا (٢) .

وقد أدى الانفتاح العام الذى تعرض له المجتمع المصرى بعد الحرب الثانية وما حدث من

تغيرات اجتماعية سريعة ومؤثرة عقب ثورة يوليو والتفاعل مع الفكر الاجتماعى فى بلاد أوربا الشرقية وبلاد العالم الاشتراكى والعالم الثالث ، أدى هذا الى التأثير فى اتجاهات بعض العناصر التى تربت فى ظل الاتجاه الاصلاحى السابق بحيث جنحت تدريجيا الى الراديكالية ، وان ظلت فى اطار بعيد نسبيا عن المطامح الثورية . ولكن أهمية المناخ الجديد أنه خلص آخرين من الحرج الذى كان يسببه لهم المناخ الثقافى الذى كان سائدا قبل الثورة . ومن الاخلاص للحقيقة أن نقول أن المناخ السائد فى تلك المجالات مازال مناخا « اصلاحيا » فى الأغلب الأعم ، تسوده درجة من « التلفيقية » الواضحة تنتج من محاولة غير متكاملة للتواؤم مع ما حققه المجتمع من تحولات فكرية على المستوى العلوى ، بحيث أن درجة من « النفاق العلمى » تسود مجالات الدراسات الاجتماعية (٣) ، لكن هذا لا ينفى أن الاتجاه « الراديكالى » يتقدم بخطى حثيثة كما أن هناك محاولات تتجاوزه الى خطى أكثر تقدما . ونرجو أن تتاح فرصة مقبلة لتوضيح هذه الاتجاهات بالتفصيل .

والدكتور «سيد عويس» واحد من أبرز العلماء العاملين فى مجال الدراسات الاجتماعية فى بلادنا .

والكتاب الذى نعرضه اليوم هو آخر مؤلفاته المنشورة ، ويعتبر « حديث عن الثقافة ، بعض الحقائق الثقافية المصرية » واحدا من أخطر الكتب التى صدرت فى عام ١٩٧٠ ، وهو اسهام حقيقى وجاد فيما نواجهه اليوم من تحديات .

ان هذا الكتاب المهدى الى الشعب « الذى يحاول بناء حياته من جديد » ، قد انطلق - كما يذكر المؤلف - من ظروف نكسة يونيو ١٩٦٧ ، وكجزء من الدعوة الهامة التى بدأها الأستاذ أحمد بهاء الدين الى « دولة عصرية تستطيع عند الخطر أن تصل الى أقصى درجات التنظيم وتوفر أكبر قدر من طاقاتها بأقل درجة من الارتباك فى المعركة » ، والدعوة الى « مجتمع عصرى يعيش وفقا لقيم العصر ومفهوماته » . وهى الدعوة التى لقيت استجابة العديد من مفكرينا ، والتى طرحت نفسها كشعار سياسى فى وثيقة من أهم وثائقنا السياسية وهى « بيان ٣٠ مارس » .

ولم يكن المؤلف بعيدا عن هذه الدعوة فى أعماله السابقة على هذا الكتاب ، فالحقيقة أن الدكتور سيد عويس يبذل مجهودا علميا ضخما وفى ظروف بعضها غير موات لاستكمال دراسة بعض الظواهر الاجتماعية الثقافية المنافية للمفهوم العلمى للحياة ، دراسة واقعية ، فى محاولة لفهم العناصر الثقافية الغيبية التى تحول دون فهم الظواهر الاجتماعية ودون تغييرها نحو الأفضل ، ومنها دراسته « من ملامح المجتمع المصرى المعاصر : ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعى » (١٩٦٥) ، ودراسته الممتازة - غير المنشورة «نظرة المصريين المعاصرين نحو ظاهرة الموت والموتى» (٤) ، فضلا عن توجيهه لعدد من الباحثين الشبان لاعداد بعض البحوث والدراسات فى عدد من عناصر التفكير الغيبى كرسائل لنوال بكالوريوس الخدمة الاجتماعية .

الكتاب اذن ينطلق من احساس بواجب وطنى واجتماعى عام ، مرتبط بظرف تاريخى محدد ، وهو بهذا يعتبر جزءا من «معركة الصراع الاجتماعى» فى احد أبنيتها الفوقيه وهو الصراع الثقافى . والمؤلف يرى بوضوح « اننا فى مسيس الحاجه الى تاكيد القيم الايجابيه التى تملأ المناخ الثقافى فى المجتمع المصرى المعاصر . وأيضا « الى مواجهة القيم السلبية التى مازالت تمثل جزءا من هذا المناخ » (ص ٤) .

علمية المنهج .. وعلمية أسلوب البحث :

ويهمنا عند عرض هذا الكتاب أن نركز على بعض النقاط الهامة ذات الدلالة فيما نحن بصدده . وأولها بالتحديد « علميه المنهج » الذى استخدمه المؤلف فى رصد ظواهره وتفسيرها ، وعلمية أسلوب البحث ودقة أدواته التى استخدمها وذلك قبل أن نستعرض أهم ما توصل اليه . والواقع أن التأكيد على علمية المنهج يهمنا بالدرجة الأولى ، نظرا لما أشرنا اليه من طبيعة مدرسة الدراسات الاجتماعية المصرية التى نشأت متبنية أصلا للمنهج المثالى غير العلمى - بالمفهوم الفلسفى للمصطلح - نتيجة لتأثرها بالمدارس الاوربية البرجوازية .

وقد حرص المؤلف على توضيح منهجه بشكل مباشر أحيانا ، وغير مباشر فى أحيان أخرى ،

وبالذات فى الفصلين الأول والثانى حيث قدم المؤلف أرضية نظريه لموضوعه من خلال بعض التعاريف الهامة للمصطلحات المستخدمة فى الدراسة :

* ان المؤلف ينطلق من أن « **الحقيقة هى الصورة الموضوعية للأشياء** ، سواء كانت مادية أو غير ماديه ((**ومصدر الحقائق**)) يجب أن يكون **الواقع** ٠٠ الواقع المادى والواقع الانسانى » ٠ وهو يرى أن « كل الحقائق العلمية عبارة عن ذاتيات متداخلة ودينامية اى أنها فى **تغير مستمر** » ويلاحظ « ان درجه هذا التغير ليست متعادله فقد يكون سريعا أو **بطيئا** » (ص ١١) ٠

* والمؤلف يرى أن «القانون العلمى هو أحد الأهداف الانسانيه العصرية » وأنه يمكن الانسان من « **أن يفسر كل الظواهر** انسانيه كانت أو مادية » كما أنه يمكنه ــ وهذا هو الأهم ــ من أن ((**يسيطر على هده الظواهر**)) و « يوجهها لعمليات التغير الى الأفضل « (ص ١١) ٠

* ونحن نصل الى القانون العلمى الا باستخدام المنهج العملى ، وهو وحده الذى يمكننا من التعرف على « القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعيه » انطلاقا من أنه « لا شىء ياتى من لا شىء » ، للتعرف على « العوامل التى تكون وراء هذه الظواهر وعلى القوانين التى تحكمها » (ص ١٣) ودراسة « الظواهر الماديه أو الانسانية دراسة واقعية ٠ أى القيام بدراسه العلاقات بين الأشياء وقوانين حركتها الداخلية فى **ضوء الطبيعة والمجتمع** ، وليس فى ضوء بعض المبادىء المنطقية والعمليات العقلية فحسب » (ص ١٤) ٠

* ولا يعنى المنهج العلمى فى فهم المؤلف اكتشاف القوانين التى تحكم الظواهر والتى يمكن تعميمها فيمكن توجيه هذه الظواهر **نحو الأفضل** فحسب ، ولكن يعنى أيضا رفض **((النظرة الميكانيكية))** ذلك أن المشكلات والظواهر الاجتماعية « ذاتيات دينامية » وعلى هذا فان تغيير الظروف القديمة بظروف جديدة **لا يعنى** بالتحديد انهاء الوجود المادى « لكل » آثار الظروف القديمة بظروف جديدة « وخاصة ما يتعلق ببعض العناصر الثقافية فى المجتمع التى عاشت زمنا طويلا » (ص ٥) ٠

* والمؤلف يحدد **انتماءه الاجتماعى** فى اعلانه ايمانه بالتقدم المستمر ، فالنظرية التى تقول « بأن التغيرات الاجتماعية والثقافية هى فى العادة تغيرات تقدمية ، أى انها تسير نحو أهداف انسانية معينة للتحقق فى الحاضر أو فى المستقبل ، وتتضمن هذه التغييرات التقدمية امورا عديدة ، منها نمو حياة الانسان الفكرية ، ونمو فهمه التكنولوجى **وسيادته على الطبيعة وعلى الانسان،** وما حققه من حريات سواء كانت حريات اجتماعية أو اقتصادية » (ص ٢٨) ، هذه النظرية يرى المؤلف أنها « أنضج النظريات وأهمها وأكثرها تفاؤلا وقبولا » (ص ٢٨) ٠

* والمؤلف يرى أننا لا يمكن أن نغير دون أن **نفهم ما هو كائن** ، لكى نستطيع أن **نخطط لما يجب أن يكون** (ص ٥٠) ، وهذا يعنى « أن ندرس مجتمعنا ، ندرس بناءه ووظائفه ندرس ظواهره ، ندرس قيمه ومثله العليا ، ندرس رواسبه المعوقة ، كما ندرس اتجاهات أعضائه » (ص ٥٠) ، وان التغير الاجتماعى الى الاشتراكية لا يمكن أن يتم بشكل كامل الا « على الحقيقة » أى « التعرف على ما هو كائن لنغيره فى ضوء العلم الى ما يجب أن يكون » (ص ٢٩٦) ٠

واذا كانت تلك هى الخطوط العامة لرؤية المؤلف للظواهر الاجتماعية، فان الدراسة النوعية لموضوعات كتابه تقدم بعض المقولات الهامة تعنى فهمنا لمنهجه ٠ فهو يعطى **أهمية خاصةللعناصر المادية فى تفسيره لمعظم الظواهر ٠**

ــ فهو يلاحظ عموما ان « التبديلات فى الأساس الاقتصادى للمعيشة يتبعها دائما تغيير ثقافى وبخاصة فى محيط الأسرة ٠ (ص ٢٩) كذلك فان اكتساب نظام الدفع النقدى للمحاصيل وزيادة استعمال النقد ييسران تحطيم النماذج التقليدية للعمل التعاونى الزراعى ، كما أن « مستوى المواد الغذائية اذ انخفض يترتب على هذا الانخفاض تحويل من الاكتفاء الذاتى الى الاقتصاد النقدى » (ص ٣٠) وعنده فان الاساس فى الاختلاف بين رؤية المجتمعاتالصناعية الملحياة ورؤية المجتمعات الزراعية لها يكمن فى أن الناس فى المجتمعات الأولى « قد أثبتوا لأنفسهم كما أثبتوا لغيرهم انهم قادرون على التسلط على الطبيعة فضلا عن الظروف الاجتماعية التى تواجههم » ، كما أنهم « يعتقدون أن أى أمر من الأمور يمكن تحقيقه »

(ص ٣٣) ، وهو يلاحظ أيضا « أن جاذبية السوق أى البيع بالنقد تخلق من الفلاح رجلا كثير التعقل » (ص ٤٠) وهو فى عرضه لموقف المرأة المعاصرة ، يربط النظرة اليها **بالتطور فى علاقات الانتاج** ، فقد تطورت النظرة الى المرأة بتطور المجتمع وانتقاله « من مجتمع اقطاعى فى مطلع القرن العشرين الى مجتمع اقطاعى شبه رأسمالى بعد ثورة ١٩١٩ ، ومن مجتمع اقطاعى شبه رأسمالى قبل ثورة ١٩٥٢ يتحول مجتمعنا فى الوقت الحاضر الى مجتمع اشتراكى ويرى تبعا لذلك ان **تحرير المرأة الكامل مرتبط « بتصفية علاقات الانتاج الاقطاعى شبه الرأسمالى تصفية نهائية »** • (ص ٢٤١) •

ان العرض السابق يعطينا بعض الملامح الواضحة لمنهج المؤلف ، ويبرز موقفه الاجتماعى المتقدم ، وقدرته على اختراق المناخ المتخلف الذى عاشت فى ظله دراساتنا الاجتماعية **ليكون واحدا من رواد ارساء قواعد مدرسية اشتراكية مصرية فى الدراسات الاجتماعية ان لم يكن ـ فى حدود ما نتابع من دراسات ـ هو أول روادها • (٥)**

وقد فرضت علمية المنهج المستخدم على المؤلف ، كاستكمال لها ونتيجة منطقية فى وقت معا ، أن يشحذ أساليب بحثه ووسائله ومن هنا فقد حرص على تحديد المصطلحات المستخدمة تحديدا دقيقا وأكد ذلك بتكرار التعريف عندما يكون ذلك ضروريا ، وذلك طلبا لمزيد من الدقة فى العرض • كذلك فقد تجنب التعميم تجنبا تاما ، وحرص على عرض كل الاحتمالات الممكنة والمنطقية عند تفسير الظاهرة ، وعند استخدامه لنصوص للتدليل حرص على ايرادها من مصادرها الأصلية • وقد استخدم المؤلف مصدرين أساسيين للتدليل على التراث الثقافى الذى يرصده • أولهما : الأمثلة الشعبية والمعتقدات الشعبية والمواويل والملاحم أحيانا ، وثانيهما : التراث الدينى بمصادره التشريعية المختلفة أو بالمعتقدات الشعبية حوله • وقد أخضع المصدرين للفحص العلمى للاستدلال منهما على العناصر الثقافية التى يريد رصدها • وهناك مصادر ثانوية أخرى استخدمها ، منها الملاحظة المباشرة ، وقد تميز المؤلف بقدره فائقة على الملاحظة لا شك أنها وليدة تدريب طويل على العمل فى مجالات البحث العلمى • بيد أن « الدراسة العملية » كانت أهم أساليبه وان كان لم يستخدمها فى رصد جميع الظواهر ، وان لم يكف عن الالحاح الدائم على ضرورتها ، ويطالب باجرائها لتأكيد الفروض الواردة بدراسته •

والآن ، ماذا يقول هذا الحديث « الهام » عن الثقافة ؟

المجتمع والتغير والثقافة :

ان الاستخدام المتكرر لمصطلح « **الثقافة** » يقصر معناها على مجرد الوان من الفنون والآداب وهو استخدام محدود ، **فمفهوم الثقافة فى مجال علم الاجتماع ، أوسع مدى وأشمل** ، وأدق من ذلك الاستخدام العام الذى درجنا عليه • ان الثقافة فى مجال علم الاجتماع هى « كل النماذج السلوكية البشرية التى تكتسب اجتماعيا والتى تنتقل اجتماعيا كذلك عن طريق الرموز ، ومن ثم يمكن أن يقال ان الثقافة تتضمن كل ما يمكن أن تحققه الجماعات البشرية ، ويشمل ذلك اللغة والصناعة والفن والعلم والقانون والحكومة والأخلاق والدين ، كما يشمل أيضا الآلات المادية والمصنوعات التى تتجسم فيها عناصر ثقافية معينة » (ص ٢٣) وأساس وجود الثقافة ان الانسان قادر على التعلم من خبرته وقادر على ايصال ما تعلمه الى غيره من طريق الرموز (واللغة من أهم هذه الرموز) ، فالثقافة كمصطلح اجتماعى ، أعم بكثير من استخدامها الشائع ، انها تعنى « **التراث الاجتماعى لجماعة من الناس يرثونه جيلا بعد جيل كأفراد وجماعات** » وعناصر التراث الاجتماعى تنقسم الى قسمين ، **عناصر ثقافية مادية** (مثل المبانى • الاثاث • الملابس • المواصلات •• الخ) **وعناصر ثقافية غير مادية** (مثل اللغة والعادات والاعراف والمعتقدات والقانون •• الخ) • وبالطبع فان « **العناصر الثقافية المادية هى العامل الهام فى تغيير العناصر الثقافية غير المادية وتطورها** » ، وفى بعض الأحيان « تكون العناصر الثقافية غير المادية عاملا فى تغيير العناصر المادية وتطورها » (ص ٢٥)

وفى استعراض سريع ومركز **لنظريات التغير الاجتماعى والتغير الثقافى** ، لاحظ المؤلف فى بدايته أن النظريات التى تهتم بالتغير الاجتماعى لم يضع معظمها خطا فاصلا بين التغير الاجتماعى وبين التغير الثقافى ، بالرغم من أن قابلية الفصل

بين هاتين العمليتين تبدو واضحة فى استقلال كل منهما عن الأخرى ، وقد انتهى به هذا الاستعراض **الى رفض النظريات القائلة بان الحياة لا تتغير وان الدنيا باستمرار متشابهة وان التغيرات غير منتظمة فى نسق معين ، ورفض المؤلف أيضا النظريات التى ترى أن التغير يسير نحو الأسوأ ، وتلك التى تراه دوريا ، ويعلق قبوله بتلك التى ترى أن التغير موجود وحتمى وتقدمى ٠**

وبرغم أن التغير حتمى وتقدمى ، فان ذلك لا يعنى أنه « ميكانيكى » ٠ **ان التخطيط له – كمظهر من مظاهر الوعى به – جزء من هذه الحتمية** ٠ وهناك بالطبع **عوامل** متعددة **تيسر حدوث التغير الثقافى** ٠ منها **الابتكارات والاكتشافات** العلمية ، ومنها عمليات **الاحتكاك الثقافى** بين الثقافات والحضارات ، ويؤدى **انشاء المدن** الى تكوين نقط مركزية للتغير الثقافى ٠ وبالطبع فان **الوعى** أو « الادراك الجديد » يسهل ذلك بدرجة أكبر ٠ وكما أن هناك عوامل تيسر حدوث التغير الثقافى ، فان هناك **عوامل تعوقه ٠** ان **المجتمعات المتخلفة أو الزراعية** أبطأ فى تمثل الجديد أو المستحدث ٠ وبينما نلاحظ فى المجتمعات الصناعية أن هناك رغبة – يخلقها النظام الصناعى نفسه – فى التجديد والتغيير ، فان المجتمعات الزراعية لا تأبه عادة بالجديد أو المستحدث بنفس الدرجة ٠ والمسألة فى المجتمع الصناعى أن هناك احساسا بارزا بالقدرة على التسلط على الطبيعة وتطويع الظروف الاجتماعية ، وهو ما تفقده المجتمعات الزراعية التى تسودها الفردية وتقل نتيجة لتراكم التخلف وتدهور الظروف المعيشية ، القدرة على مواجهة تحدى الطبيعة ، وتسوده ((**القدرية**)) – بطبيعة أسلوب الانتاج الزراعى نفسه – فتقف كقوة مانعة أمام تقبل الجديد ٠ ومن الحواجز الهامة المعوقة للتغيير والمنتشرة فى المجتمعات المتخلفة **ذلك الاعجاب البالغ بالثقافة الوطنية** والتعصب لها ، **والكرامة الزائفة** – شخصية كانت أو قومية – التى تقف حاجزا بين الفرد أو الأمة ، وبين التعلم والتغير بالاضافة الى حواجز **العجب والتفاخر** وخشية ضياع ماء الوجه ضد التغير الى الأفضل ، وهو ما نجده عادة فى المجتمعات المتخلفة ٠ وينبغى أن نلاحظ أن هناك وحدة بين العناصر الثقافية لمجتمع من المجتمعات كما أن هناك اختلافا وتناقضا أيضا بين بعض عناصرها ، ويفيد فهمنا لذلك فى ادراك أن أى تغير ثقافى لا يمكن أن يحدث فى عزلة ، فأى تغيير ثقافى يحدث بالتالى تغيرات ثانوية كنتيجة له ، **وقد تقف هذه النتائج الثانوية دون التغيير الأساسى** لارتباطها بعقائد ثابته ٠ وكأمثلة لذلك ، نلاحظ أنه فى البلاد التى تؤمن بالبوذية فان مكافحة الحشرات الضارة بالزراعة عملية صعبة لأن البوذية تحرم قتل كل ما هو حى مهما كان شكل الحياة فيه ، وقد قاوم هنود (النافاهو) المسيحية لانهم يخشون الموت خشية رهيبة كما يخشون الموتى وكل ما يتعلق بهم أو بعودتهم أو قيامتهم ٠ ومن هنا فعلينا أن نلاحظ أن التغييرات المستحدثة لها ثمن اجتماعى معين ، وان مزايا المستحدث يجب أن تكون أعظم واقعيا من النتائج المتوقعة ٠

المجتمع العصرى : بعض السمات – بعض القيم ٠٠ المشاعر الجماعية وبعض انماط التفكير :

ان تطبيق العرض السابق لمفهوم الثقافة والعوامل المساعدة على التغير الثقافى والمعوقة له ، على ظروف مجتمعنا المصرى ، ضرورى قبل أن نبدأ فى الحديث عن بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة ٠ ومن الطبيعى أن نختار فى البداية **بعض سمات مجتمعنا المصرى** ، من الصعب بالطبع أن نرصد كل السمات ، بيد أن البعض الذى نختاره ، لا نختاره تعسفا مطلقا ، اننا نختار تلك السمات التى ترتبط أساسا بما يريد الكتاب أن يقوله ، وترتبط أيضا بالظرف الذى صدر عنه وله ٠ فى ضوء هذا فان أبرز سمات المجتمع أنه مجتمع **قديم ومستمر** ، ولأنه كذلك فان محاوله فهمه أمر ضرورى ، لأننا اذا فهمنا ما هو كائن أمكن أن نخطط لما يجب أن يكون ، ولا يمكن فهم هذا المجتمع الا عن طريق العلم وبأسلوبه ، والمجتمع المصرى كذلك **مجتمع متغير أو هو يتغير الآن فعلا** وهو فى هذا يخضع للقانون العلمى « فكل الأمور والأشياء ٠٠ المادية ٠٠ وغير المادية فى تغير مستمر تلك هى سنة الحياة » (ص ٥١) ومعنى هذا ان التراث الاجتماعى المصرى (العناصر الثقافية المادية وغير المادية) تتغير ، واذا كانت العناصر الثقافية المادية تتغير بخطى أوسع دائما ، فان العناصر الثقافية غير المادية تتخلف فى تطورها نسبيا ٠ ويعتبر المؤلف ان من الانتصارات العظيمة التى حققها الشعب فى ميادين السياسة والصناعة والاقتصاد ومنذ ثورة

يوليو ١٩٥٢ و « تطبيق القيم الاجتماعية الجديدة .. القيم الاشتراكيه ، يعنى تغيرا جذريا فى تراثنا الاجتماعى بعناصره غير الماديه ، أى تغيرا جذريا فى العلاقات التى تقوم بين الجماعات فى مجتمعنا . العلاقات بين العمال وأصحاب العمل ، والعلاقات بين الفلاحين وأصحاب الارض، والعلاقات بين الزوجات والأزواج .. الخ » (ص ٥٢) ان هذا التغير فى مجالات العلاقات الاجتماعية يعنى **الغاء بعض الأدوار الاجتماعية** (دور المستعمر .. ودور الملك .. ودور الرأسمالى) .. وخلق أدوار أو وظائف اجتماعية جديدة (القوى العاملة .. الاتحاد الاشتراكى .. المرأة العاملة الجديدة .. الخ) وفى المجال المادى فان هذا يعنى نشوء **مؤسسات جديدة وقواعد جديدة للعناصر الثقافية الماديه** (المدن .. المصانع ..) ، وهنا لابد أن تبدو أحيانا حدة التناقض أو الصراع بين المعايير الثقافية» .

ويعتبر المؤلف أن هذه ظاهرة طبيعيه فى المجتمعات التى تمر بمراحل تحول رئيسيه ولكنه يرفض القول بأن « هذه النتائج ستذهب وحدها مع الزمن ودون ما تدخل» ويطالب بضرورة توجيهها فى ضوء الاهتمام بها . ودراستها وفهمها (ص ٥٣) . واذا كان التغير الثقافى هو أحد سمات مجتمعنا المعاصر فان هذا التغير يتم فى اطار مجتمع قديم وذو حضارة عريقة ، وخاصه أن ثبات قوة الانتاج فيه نسبيا لم يخلق ضرورة قدمها واصالتها لمحاوله تغييرها ، ان الاصالة ملحة لتغيير كثير من النظم ، ومع ذلك فان تغييرات متعددة قد حدثت فيه . ولكن المؤلف يلاحظ « ان الجديد فى مجتمعنا لم يكن دائما لينسخ القديم . وانما كان التوفيق بين القديم والجديد هو القاعدة فى هذا المجتمع » . وقد أدى هذا « الى جعل بعض نظمنا الاجتماعيه معقدة غاية التعقيد » (ص ٥٥) . ويرى المؤلف أن « محاولة التغيير الشاملة يجب أن تميز بعض النظم القديمة الأصلية فى هذا المجتمع ، وبين النظم القديمة الدخيلة وبين النظم المستحدثة » ، ان هذا لا يعنى فى رأى المؤلف الابقاء على كل العناصر « القديمة » وانما فهم طبيعتها ، طبيعة هنا لا تعنى مفهومها الدارج ، وانما تعنى « القدم » ، **والمؤلف يطالب بالوعى الموضوعى بهذا الصراع** ، « فالأصيل القديم يمكن أن يتغير أو يستبدل بغيره » ، اذا كان غير ملائم . وهو يضرب مثلا **بالنظم القديمة الأصيلة** « روح التعاون والتضافر » التى نشأت لمواجهة انخفاض الأراضى الزراعية عن النيل مما خلق ضرورة تجمع أهل القرى لتعليه سطحها فوق مستوى النهر والفيضان ، وهى الروح التى انتهت أو قلت فعاليتها بظهور الرى الدائم وانقضاء مبرر وجودها المادى ، فقد قلت الحاجة الى التجمع وفقدت القرية شكلها الكبير ، ظهرت العزب الصغيرة وطغت الادارة المركزية . ومن هنا فان بعث هذه الروح ضرورة ، بخلق مبررات مادية ، ومراكز تنشئه وخلق دوافع جديدة للتعاون بين القرى . ومن النظم القديمة الأصيلة التى يصعب تغييرها تغييرا شاملا وسريعا «العادات الجنازية» التى ترجع الى العهد الفرعونى . **أما النظم القديمة الدخيلة** فمنها حجاب المرأة المصرية ــ الذى لم يعرفه الفراعنة ــ ولذلك لم يصمد طويلا للتغير ، **وليس الطربوش** الذى تلاشى بسرعة مذهلة .

واذن فان التغيير الواعى ، لا يقتلع كل شىء ، ولا يبقى على كل شىء ، انه يختار الصالح للبقاء، وهو أيضا يقدر الوزن الخاص لكل عنصر يراد تغييره ،فالنظم القديمة « تحتاج مجهودا ضخما ، والدخيلة مجهودا أقل ، ولكن المسألة برمتها ليست قائمة على الانتقاء الاختيارى ، ان ما يحدد ما هو دخيل وأصيل هو الدراسة العلمية ، المنهجية ، وليست آراءنا الخاصة أو تصوراتنا الذاتية . وما يحدد ما يبقى وما يذهب خاضع فى رأى المؤلف **لمحك رئيسى هام** ، وهو « **ان يتفق أو لا يتفق مع المصالح الحقيقية للجماهير العريضة** » (ص ٥٧) ، **وهذا يعنى أن يتفق أو لا يتفق مع الاشتراكية** « فمن المؤكد أن القيم الاشتراكية والمبادىء الاشتراكية فضلا عن المثل العليا الاشتراكيه هى أمور تتفق مع المصالح الحقيقية للجماهير العريضة فى مجتمعنا » (ص ٥٧) .

واذا كان التغير الاجتماعى هو أحد سمات مجتمعنا المصرى المعاصر ، **فان «التخلف الثقافى» هو أحد سماته أيضا** وهو واضح فى الغالب فى **محيط العناصر الثقافية غير المادية** التى تشكل عادة الصراع العنيف بين القديم والجديد . وملامح ظاهرة التخلف الثقافى متعددة فهناك الظواهر المتعلقة بنظرتنا الى الموت والموتى ، والعلاقات المتخلفة بين الرجل والمرأة ، كما نجدها فى ظواهر أخرى متعددة على مستوى الملاحظة المباشرة ، الطالب الجامعى الذى يدرس الكيمياء ويعتقد فى الأولياء والأشباح . وصاحب سيارة فاخرة من آخر طراز ، يضع فيها رموزا درءا للحسد . والجريدة التى تطبع وتجمع الكترونيا - وتضم باب « بختك اليوم » ..الخ . ومن

ظواهر التخلف الثقافي الأكثر خطورة ، بعض العناصر الثقافية غير المادية القديمة المستمرة ، ويفسر المؤلف استمرارها بأنها لا تزال تؤدي وظائف اجتماعية معينة ، ومعظم هذه الظواهر « يمثل اتجاها نحو الحياة يقف متعارضا ضد الاتجاه الجديد نحو الحياة الذى لابد له أن ينبثق من الظروف الجديدة ونحن نبنى المجتمع الجديد ٠٠ المجتمع الاشتراكى » (ص ٦٠) ، وكأمثلة لهذه الظواهر يضرب المثل بظاهرة ارسال الرسائل الى الموتى ، وكل الظواهر المتعلقة بالموت ومفهوم الخلود (الصلة بين ظاهرة النوم وظاهرة الموت ومفهوم القرين والاعتقاد بوجود حياة بعد الموت • وحياة فى القبر ٠٠ الخ) ، والمؤلف مع هذا لا يتبنى وجهة النظر القائلة بأن المجتمع المصرى ثابت لا يتغير ، انه يرى أن هناك عناصر كثيرة تغيرت ، فقد غير المصريون لغتهم مرتين وغيروا دينهم مرتين ، ولذلك فهو يثق أن المصريين « اذا تأكد وجود الفرص الحقيقية أمامهم ٠٠ فرص التغيير الى الأفضل ،سيستمرون فى التجديد والتطوير » •

ويفسر المؤلف وجود عناصر ثقافية متنافره مع العناصر الثقافية السائدة وتصارعها بوجود **« عزلة ثقافية »** ، بمعنى وجود عناصر أكثر تخلفا من العناصر السائدة ، وهو لا يرفض تنافر العناصر الثقافية ولا تصارعها « فالصراع سنة الحياة ، وصراع العناصر الثقافية أساسية كانت أو مستحدثة يعنى حتمية التطور » (ص ٦٣) ، بيد ان من المهم بالطبع دراسة أسباب هذه العزلة الثقافية • ان القرية على وجه العموم فى عزلة ثقافية عن المدينة ، ومع ذلك فان بعض أحياء المدينة قد تكون معزولة ثقافيا عنها • وكمثال لذلك فان شياخة كشياخة الترجمان مثلا ، تعيش متنافرة ثقافيا مع المدينة التى هى جزء عضوى منها ، وهى مدينة القاهرة ، ان هذا التنافر يبدو واضحا من دلالات الدراسة الاحصائية التى شارك المؤلف فى اجرائها عن هذه الشياخة • فنسبة التزاحم فى هذه الشياخة مرتفعة بشكل غير طبيعى ، والمستوى الاقتصادى منخفض جدا ، ونسبة العمال غير الفنيين عالية ، وكذلك نسبة الأناث غير العاملات ، ونسبة الجريمة بمختلف أنماطها (المخدرات والدعارة بالذات) ونسبة الاميات ، بينما تعانى الشياخة من قلة الخدمات التعليمية والثقافية والترفيهية (المدارس ودور السينما والمسارح والمكتبات العامة) • وازدياد المقاهى ، وانتشار القذارة ٠٠ والافتقاد للكهرباء • وتكشف الدراسة الاحصائية أن هذه الشياخة تتنافر فى كل المجالات السابقة مع المستوى العام لاحياء القاهرة الأخرى ، وهذا يعنى أنها فى « عزلة ثقافية » عن المدينة ، وأهمية دراسة ظاهرة مثل ظاهرة العزلة الثقافية تكمن فى الحاجة الملحة الى تواؤم العناصر الثقافية فى المجتمع ككل ، وهو ما يؤثر فى التواؤم الاجتماعى والوحدة ،والحاجة الملحة الى رفع المستور الثقافى والحضارى للقرية المصرية لازالة التناقض بينها وبين المدينة •

من هذا العرض العام لبعض سمات المجتمع المصرى المعاصر ، يركز المؤلف على بعض القيم الاجتماعية الايجابية التى يرى انها قابلة للبقاء واصيله ، ويمكن أن تتواءم مع التغير الثقافى المنشود ، بل ويمكن أن تساعد عليه • والقيم الاجتماعية عنصر هام فى هذا الصدد فهى « سواء كانت أشياء حية أو غير حية انسانية أو صناعية » أشياء « ذات قيمة معينة لدى جماعة من الناس ، مجتمعين أو موزعين » وهى « تنبت عادة عن طريق الرأى الجمعى لهذه الجماعة » وبينما تمثل الأشياء المادية أنواعا معينة من القيم (القيمة النفعية والتبادلية ٠٠) ، فانها تمثل أيضا قيما اجتماعية ، لخضوعها لاهتمامات انسانية تجعلها « ظاهرة اجتماعية » • يضاف الى هذا أن ظواهر الوعى الاجتماعى أيضا «قيم» لأن الناس عن طريقها يعبرون عن اهتماماتهم فى أسلوب ايديولوجى • وهناك القيم الأخلاقية والقانونية والسياسية والثقافية والتاريخية • ولكل شخص عادى جهاز معين من القيم الاجتماعية ، وهى قيم متطورة ومتغيرة • ويرى المؤلف أن هناك « قيما اجتماعية ايجابية » « تدعو الى الخير ولا تدعو الى الشر » ، و « تعين على التغير الى الأفضل والى الأقوى والى الأعظم » (ص ٧٦) ، منها الصبر والمثابرة فى الكفاح الجماعى والايمان بالنصر والاقبال على التطوع للجهاد والاتزان الانفعالى والتضحية وأداء الواجب وتحمل المسئولية والاعتزاز بالوطن والطاعة التلقائية للقوانين والتعليمات • ويرى المؤلف أن وجود هذه القيم لا يكفى اذ لابد من تمثلها وذلك « بأن تتهيأ الظروف الاجتماعية والمواقف الاجتماعية التى تيسر لأعضاء المجتمع أن يستوعبوا هذه القيم وذلك عن طريق المؤسسات الاجتماعية والثقافية والمنظمات السياسية » • (ص ٧٧) •

وقد اختار المؤلف خمسة من القيم الاجتماعية المصرية الايجابية ليحدثنا عنها تفصيلا ، وهذه القيم هى **((الصبر ، التضحية ، التعاون ، والعيش والملح والمجاملة))** ٠

وينطلق المؤلف فى الفصل الخامس الى عرض بعض **((المشاعر الجماعية))** ، ويغلب على ما اختاره من هذه المشاعر التنبيه الى بعض المشاعر غير الملائمة للتطور أو المتصادمة مع النظرة العلمية ، ومن هذه المشاعر **((تحكم الموتى فى الاحياء))** متمثلا فى الاحتفالات المسرفة بدفن الموتى من الأقارب وبعد دفنهم واحياء الموتى من الأئمة والأولياء والقديسين وزيارة هؤلاء وهؤلاء ٠ وأهم من ذلك « ارتباط الأحياء بالموتى وهم فى حكم العدم ارتباطا واضحا ، وتلقى الوحى منهم فى بعض الأمور والالتجاء اليهم فى أمور أخرى وانتظارهم حتى يبتوا فى أمور حياتهم » (ص ١٢٣) ٠ ويرى المؤلف أن « هذه العادات تبرز ارتفاع مكانة العناصر الثقافية غير العلمية فى تقدير بعض الناس ، كما تبرز سيادتها على حكمهم على الأمور والأشياء » ٠ ويرفض المؤلف «التلفيقية» التى تحكم على الأمور بنظرتين واحدة علمية والأخرى غير علمية (ص ١٢٣) وتحكم الموتى فى الاحياء فى رأى المؤلف « يشمل الأجهزة التى تضع فى اعتبارها أن تكون مهمتها علاج مشكلات الناس ، ذلك لأن انصراف بعض أغضاء مجتمعنا عن الأجهزة المنظمة لاحتياجات المجتمع الى أجهزة جمد العدم حركتها ، يجعلنا نتساءل عن العوامل التى تدفع بعض الناس الى تفضيل أجهزة العدم على أجهزة الحياة » (ص١٢٥) هل يكون ذلك لأن أجهزة الحياة متعالية على الناس ظالمة لهم ؟ ! أم أن هناك مبررات أخرى ؟ (٦)

ومن المشاعر الجماعية المصرية أيضا **((ظاهرة العصبية))** أى العلاقات الاجتماعية الوثيقة التى تنبنى أصلا على القرابة أو وحدة النسب بمعناه الواسع وبمعناه الضيق ٠ وهو ما يخلق روابط تعاون وروابط تناحر فى نفس الوقت ، وظاهرة العصبية موجودة فى محيط جماعات الريف وجماعات المدينة التى لا يزال الشعور بالانتماء الى الريف فيها قويا ٠ وبرغم ازدياد المناطق الحضرية فى مجتمعنا فان ظاهرة العصبية مازالت منتشرة ، ويطالب المؤلف « بدراسة آثار هذه الظاهرة دراسة علمية لكى نفهمها ومن ثم نستطيع أن نوجهها نحو الخير الذى يتوقعه المجتمع الجديد » (ص ١٥٣) ٠



والتعصب ظاهرة موجودة بكثرة هى الأخرى، أى التحيز ضد شخص معين أو ضد جماعة من الجماعات ، وهى تقوم « على أساس الانفعال الزائد عن الحد ، وهى « صورة من صور الشعور بالعداوة » ٠ ويلاحظ المؤلف أن التعصب عندنا لا يقوم على أساس عنصرى ولكنه يقوم « عندما تتميز طائفتان من الناس يتصلون بعضهم ببعض بسمات متباينة تكون فى الغالب « سمات ثقافية » (ص ١٥٧) ٠ كذلك فان المؤلف يتحدث عن **((اللغة السرية))** ومن مظاهرها لغة الدعابة والتنكيت ، النكت السياسية والاجتماعية ، وهو يرى أن « النكتة السياسية أو الاجتماعية المصرية تعبير عن رأى عام معين فى بعض قضايا المجتمع يلجأ اليه أعضاؤه اذا لم تتوافر لهم

المنافذ الاجتماعية غير الضـــارة الأخرى » وهو يرى ضرورة توفير هـذه الأسـاليب بشرط الا تخرق القواعد الأسـاسـية اللازمة لبقاء كيـان النظام الاجتماعى وأهمها « سـيادة المبـادىء الديموقراطية وممارستها . (ص ١٥٩) وفى ختام هذا العرض لمشـاعرنا الجماعية يلاحظ المؤلف أن **مقومات المكانة الاجتماعية فى مجتمعنا،** مكتسبة على وجه العموم ، فمجتمعنا لا يركز كثيرا على المكانة الاجتماعية الموروثة ، رغم وجود تأثر بالطبـع بالمكانات الموروثـة . وبالرغم من ذلك فالمؤلف يلاحظ « ان السمة السائدة التى نجدها فى الأشخاص الذين ترتفع مكانتهم الاجتماعية عادة فى مجتمعنا هى سمة السلطة ، وقد تكون هذه السلطة ، سلطة معنوية أو سلطة مادية » (ص ١٦٣) .

تختلط مشـاعرنا الجماعية ببعض **أنماط تفكيرنا** لتخلق صـورة موحـدة ، لهـا دلالات متقاربة . وتعطى الأمثلة الواقعية دلالات هامة . فى احدى القرى المصرية رفض سـكانها ادخال أنابيب مياه نقية للشرب ، وفضلوا مياه النيل ـ رغم ما بهـا من طفيليات وأمراض ـ لأنهـا « مياه من صنع الله » ، ورفض آخرون استخدام آلات الدرس الحديثة وفضلوا النورج . لأنهم لا يريدون أن يعرف أحد كمية محصولهم « لأن المحصول سر بينهم وبين لله » . وفى المدينة لا يختـلف الحـال كثيرا . فى حفـل عرس ـ شـاهدها المؤلف ـ وبرغم أن العروسـين متخرجين من الجامعة وبرغم أنهما من أصول غير ريفية ، فان العروس وضعت قدميها فى السلق الأخضر (ليكون قدمها على زوجها خيرا) ووضعت مصحفا فوقه شمعة على رأسـها « رمزا للبركة ولتبقى العروس مضـيئة فى عين زوجهـا » . واقترح كاتب صحفى « تغيير قلوب زعماء الدول الاستعمارية والعنصرية لينتفى منـهم الشر » كان القلوب هى مركز الشر الاستعمارى وليس الواقع الاقتصادى والاجتماعى .

وليست تلـك هى الأمثلة الوحيـدة لأنماط تفكيرنا التى تكشـف عن فهم غير علمى ما زال سائدا كمناخ ثقافى فى بلادنا .

ان هـذا يتبدى بوضـوح فى مجموعة من **انماط التفكير** ، منها طريقة **مواجهتنا للمجهول** وخوفنا منـه ، ويتمثل هـذا فى الدعوات بأن يكفينا الله « شر المستخبى » وتجنب المجهول ، لا بمحاولة فهمه والتنبؤ به والسيطرة عليه ولكن بالادعية والرقى والتعاويذ وهو ما يتضح فيما يكتب على اللوريات والسيارات العامة والخاصة من دعـــوات . أو فى انتشار قراءة البخت والفنجان فى الصحف والاعتقاد بصـحتها . ونتيجة لتجربة فى مؤسسة للأحداث المشردين يرى الكاتب أن « القدوة » مهمة ، وأن قيـام القادة بضرب الامثلة ضرورى وأساسى لانهـاء أساليب الفهم الضارة أو العادات غير الاجتماعية .

والكاتب يرى أننا نفهم **« الوقت »** فهمـا خاطئا ، برغم ايماننا النظرى بأهميته ، فبينما يرى أعضاء المجتمعات الصناعية أن الوقت مال ، فان شعبنا لا يقدر هذا التقدير الكافى . ومن ناحية أخرى فنحن نعيش فى الماضى أكثر مما نعيش فى المستقبل . فقد خلقنـا من الوقت شبحا مخيفا نشكو منه مر الشـكوى . ونحن نرى الزمان غادرا ونتأسى عليـه كثيرا ، فنحن نعوض النقص فى مظاهر حياتنا بالتفاخر بالقديم وبالتقاليد الراسخة ، ثم **باكثارنا من الكم على حساب الكيف** ، وهو ما يكشـف عن مظهرية تملأ مناخنا الثقافى تدعو الى الشكل قبـل الموضوع . وفى هذا الصـدد يلاحظ المؤلف من خـلال عـرض **لنمط التفكير السائد نحو المرأة** أن الرجل المصرى يعامل المرأة معاملة سـيئة فى ضوء مستويات المعاملة الانسانية » (ص ٢٤١) ، كما أن النظرة العامة نحوها تقتصر على « دورها البيولوجى » فقط ، دون أدوارها الاخرى ، وهذا يعنى أن تتحدد قيمتها حسب ما تتصف به من مكونات بيولوجية ـ المظاهر الخارجية للانوثة ـ وليس حسب جماع شخصيتها الانسانية التى تجمع بالطبيعـة العـديد من المكونات وتؤدى العديد من الادوار ، ويرى المؤلف أن سـيادة علاقات الانتاج الاشتراكى ستؤدى الى « وجـود جيل من الرجال لا تسنح له الفرصة أبدا لشراء استسلام المرأة ، سواء بالمال أو بأية وسـيلة أخرى » وأيضا « وجـود جيل من النسـاء لا يضطررن أبدا الى الاستسلام لأى رجل لأى سبب سـوى الحب الانسـانى الحقيقى » ، (ص ٢٤١) .

فى حديث الدكتور عويس عن آخر أنماط التفكير المصرية التى اختارها للحديث عنهـا ،

يعرض لنا نمطا غريبا وخطيرا ان لم يكن أخطر هذه الانماط ، ذلك لأنه يتشــــح باسم لفظ العلم • ان هناك « علما شعبيا مضادا للعلم » ، وهو ما عرف **بعلم الحكمة أو علم ((السـيميا))** الذى «يهب القدرة على فعل المعجزات وذلك بمجرد تلاوة بعض أبيات من الشعر أو بعض الاسـماء باللغة السريانية أو بعض الآيات القرآنية » • (ص ٢٦١) ومن هنا فان تأثيره على عقل الانسان المصرى « تأثير رهيب » (ص ٢٦٥) لأنه «ييسر لهذا الانسان البحث المستمر عن أقصر الطرق وأسرعها لتحقيق أهدافه أو غاياته الدنيـوية والأخروية على السـواء • ان تأثير هذا الوهم يجنب الانسان المعاصر العناء والجد المطلوبين عادة فى اجتياز العقبات للوصول الى تحقيق هـذه الاهداف والغايات ويكون همه ليس انجاز العمل على أكمل وجه وانما لكى لا يقال أنه عاجز عن ذلك » • (ص ٢٦٥) •

نحو تغيير ثقافى افضل :

فى الفصل الأخير من الكتاب يقدم المؤلف عددا من الأفكار الهامة « نحو تغيير اجتماعى وثقافى أفضل » وهو يرى ضرورة تعاون جميع القوى العاملة فى مجال التغيير الاجتمـاعى وأن يعى العاملون فى مجال الخدمات الاجتماعية أهميـة هذا التعاون • ان الاهتمام بالمجتمع ، ينبغى أن ينطلق من أنه مجتمع بشرى ، ومن هنا فلابد من النظر الى ردود الفعل البشرية تجاه المؤسسات أو الأنشطة نظرة واعية ، تستهدف فهمها أولا وقيادتها ثانيا • ان المجتمـع فى النهـاية هو أفراد أو قوة بشرية ذات دوافع مركبة وهذا يعنى أن العمل الادارى « المـكتبى » ، لا يمكن أن ينجح • ان العاملين فى خدمة المجتمع يجب أن يقدروا أهمية تكوين العلاقات الانسانية الطيبة ، وأن يكتسبوا القدرة على التأثير الشـخصى فى الناس ، والقدرة على فهم دوافع العـاملين معهم وسلوكهم • ان ما يبدو أحيانا معارضة عنيدة غير عاقلة من الجماهير له أساس من الانمـاط الثقافية فى المجتمع الذى يعيشون فيه وهنـاك حاجة ــ لهذا كله ــ للتدريب على المهارات العلمية يتلقاها العاملون فى ميدان الخدمات الاجتماعية ليتمكنوا فى النهاية من الوصـول الى الجماهير « وبناء جسر من الود الانسانى بينهم والتذرع بالصبر وتعليمهم بطريقة مباشرة أو عن طريق الوسائل السمعية والبصرية » ، وبالطبع فان الوعى السياسى بأهداف المجتمع ضرورة لكل هؤلاء ، بجانب التخصـص المهنى والفنى ، واكتساب المهارات فى اكتساب ثقة النـاس والقدرة على التأثير عليهم •

ان العاملين فى خدمة المجتمع متباينـون متنوعون منهم « السياسى الثائر والقائد الادارى ومنهم المربون والمهنيون فضـلا عن الاخصائيين الاجتماعيين » • ومن هنـا فمن الطبيعى أن يدركوا أهداف خدمة المجتمع وأن يتعمقوا فى دراسته ويكسبوا ثقة الجماهير ، وأن يعوا القوى الاجتماعيـة فى المجتمع ، وأهـداف التغيير المستهدف • ان هذا الهدف واضح هو « تكوين الشخص ونموه على أساس سليم » و « تنمية قدرة الفرد على مساعدة نفسـه بنفسـه » و « قدرته على المساعدة المشتركة » •

ان الدور الهام الذى يقوم به هذا الكتاب هو ادراكه لأهمية « الثورة الثقافية » • « المسألة ليست هى مسألة ملكية الدولة لأدوات الانتاج أو هى التغيير المادى الذى يحـدث فى المجتمع فحسب •• بل هى فضلا عن ذلك مواجهـة العناصر الثقافية غير المادية القديمة التى لاتزال تعيش مع أعضاء مجتمعنا وبهم فى صراعها مع العناصر الثقافية غير المادية الجديدة (ص ٣٠٠) ومن هنا فان مهمة الثورة الثقـافية « تطهير المتناقضات الثقافية فى مجتمعنا المعـاصر ، والتخفيف من حدة ألوان الصراع الناشىء عنها » (ص ٣٠) ان هذا يساهم فى وضوح الرؤية فى محيط أبناء الشعب المصرى المعـاصر ، ويعنى « تيسيرات الاستيعاب لكل ما يعمل فى المجتمـع ولكل ما يقال فيه ولكل ما يصنع فيه وتمثـل كل ذلك » (ص ٣٠٢) • ولكن المسألة ليست ترديدا لشعارات أو تمنيات وهذا واحد من دروس عديدة علمتنا اياها النكسة • ان تنفيـذ كل المهام المطلوبة فى هذه المرحـلة واجب تاريخى يجب أن يفسح المكان للذين يقدرون عليه وللذين يصلحون للقيام به مهما كان الدور الاجتمـاعى أو الادوار الاجتماعية التى يقومون بها • سواء كانت هذه الادوار قيادية أو غير قيادية » (ص٥) ليست العبرة أن « نقول فقط كل ما هو خير » ولكن « أن نستعد لقبول ما نقوله وأن نمارس عمليا ما تقبلناه من أقوال خيرة » • واذن فان « القول الخير مهما تكرر لا يكفى » وأيضا فان

«الاستعداد لقبول ما يقال وحده لا يكفي » ، كم أبدينا استعدادا لقبول الكلام الخير » • المحك الاساسي لصدقنا هو الممارسة الفعلية ، اذ « يجب أن تتاح كما يقال فرص وجود الامكانيات الماديه والمعنوية كلها التى تيسر الممارسة العملية الفعلية » (ص ٧) •

وبالرغم من كل شيء فنحن مازلنا « نشيد للمستقبل ونبنى للحرية » ونحن اذ نفعل ذلك « نمثل ارادة الحياة الفاضلة فى المجتمع الانسانى •• صنعناها من قبل ونصنعها اليوم وسنستمر صناعا لها على الدوام » • (ص ٣٠٣) •

بهذه السطور ينتهى هذا الحديث الهام فى الثقافة المصرية الذى ساقه الينا الدكتور سيد عويس ، فترك بين أيدينا أمانة ، واحدة من أكثر الدراسات والبحوث التى صدرت بعد النكسة هدوءا واتزانا وبعدا عن الانفعال • مضيفا الى تراثنا الثقافي دعوة جديدة ومتطورة لسيادة الاسلوب العلمى والعقلية العلمية والصناعية ، وهى الدعوة التى استمرت تعمل فى أعماق مجتمعنا عبر أجيال عديدة من المفكرين منذ محاولات الطهطاوى الباكرة ، وعبر جهود على مبارك ولطفى السيد وهيكل وسلامة موسى وطه حسين وعشرات غيرهم من رواد الفكر المصرى •

ويكفى هذه الدراسة أن صاحبها قد وضع شعار الدولة العصرية والمجتمع العصرى فى مجاله الصحيح بعد أن حاولت بعض الاتجاهات حرفه عن مضمونه الحقيقى ، وسلبه سمت التقدمية • فعارض بعضهم بالقول بأن اسرائيل لم تنتصر لأنها دولة عصرية ولكن لأنها دولة ثيوقراطية وطالبوا على هذا بدولة ثيوقراطية) أخرى تواجه اسرائيل وتهزمها (٧) • بينما حاول آخرون أن يفصلوا مسألة التخلف أو التقدم عن فكرة النظام الاجتماعى نهائيا ، بدعوة أن التكنولوجيا هى الاساس وليست الايديولوجيا ، وذهبوا فى هذا الى القول بأن هناك دولة متخلفة تتبنى الاشتراكية ، وهناك دولة متقدمة كثيرة تتبنى الرأسمالية، أو العكس، كما أن هناك مستعمرات أو أشباهها قد حققت تقدما مذهلا ، بينما دول عريقة فى الاستقلال — كاليمن مثلا — ظلت تعانى التخلف (٨) •

ان مجال الرد على هذه الآراء ليس الآن، ولكن بحسبنا أن نسجل أن هذا الحديث عن الثقافة المصرية ، يكشف أيضا أن التقدم الصناعى ليس كل شيء ، وان التكنولوجيا لا تحقق تقدما مطلقا وأنه حتى فى حدود درجة التقدم الصناعى المحدود الموجودة ، فان لدينا تخلفا ثقافيا ، وعزلة ثقافية ، وهو من خلال عرضه لمباحثه يؤكد أن استهداف التكنولوجيا أو غيرها يجب أن يكون لخدمة أهداف انسانية ، لخدمة العدالة والحق والخير والتقدم ، وهذا هو جوهر المسألة • نحن لا نبنى مجتمعا عصريا عدوانيا استعماريا استغلاليا ، ولا نبنى دولة عصرية متسلطة فردية كابتة لآمال الانسان وحقه فى العدل والحرية والخير ، لا نضيف الى الحضارة الحالية مزيدا من التوحش ، وانما نسعى لتحقيق أهداف انسانية عليا ، لبناء مجتمع عصرى اشتراكى •

ولربما افتقد البعض فى هذه الدراسة الرائدة — ونحن منهم — النبرة الغاضبة عندما تكون ضرورية ، ولكننا مع هذا نقدر حرص المؤلف على أن يكون العلم بعيداعنالحماس الانفعالى اذ يكفيه أن يزودنا بالحقائق الموضوعية لكى تكون زادا لانفعالنا ولغضبنا ، ولعملنا قبل هذا وذاك • وبحسب المؤلف أن هدوءه كان أحد العوامل التى جعلته يعف عن سب الشعب وشتمه وتحقيره ، وهى نبرة سود بها الانفعاليون وجه الشعب عقب النكسة ، وتسللت الى الادب والفن وبعض المقالات ، وأيضا فان حبه للشعب قد قد حماه من أن يستخدم ما رصد من مظاهر سلبية لنشر اليأس والهوان وتأكيد الاحساس بالضعة ، فقدم لنا بذلك نموذجا للدراسة التى تريد أن تعلم لا أن تتعالم ، وأن توجه لا أن تتعالى ، والتى لا تتوقح على الشعب ولا على الحقيقة •

اننا نظن أخيرا أن هناك حاجة الى « حديث آخر عن الثقافة » يتناول عددا جديدا من الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة ، وخاصة فى محيط الثقافة الموجهة أو المكتوبة ، اننا نريد رصدا وتحليلا لاتجاهات أجهزة التنشئة الاجتماعية فى بلادنا • ما هى الاتجاهات والقيم التى تنشرها

أجهزة اعلامنا : (الاذاعة ـ الصحافة ـ التليفزيون) ، وفنوننا (المسرح ـ السينما ـ الاغنية ـ الرقص) وآدابنا (الشعر ـ القصة) ، وفكرنا (الفكر السياسي والاجتماعي والفلسفي والديني) • ما الدور الذي تلعبه في حياتنا المؤسسات والنظم الاجتماعية : (المدرسة ـ المسجد ـ الكنيسة ـ المنظمة السياسية) • وماذا تقول برامج التنشئة الاجتماعية في بعض هذه المؤسسات (برامج التعليم من الحضانة الى الجامعة ـ برامج الاعداد السياسي ـ برامج اعداد القادة والموجهين) • ان كل هذه المجالات في حاجة الى حديث آخر وهام عن الثقافة ، يكشف ما يسودها من اتجاهات ايجابية وسلبية مؤثرة في الظروف الراهنة • ونحن نعتقد برغم الجهد الضخم الذي تحتاجه مثل هذه الدراسة أن الدكتور سيد عويس قادر عليها •

---

(١) كمثال لذلك فان بعض دارسي علم الاجتماع الريفي في أحد معاهدنا العليا يدرسون أشكال الاستيطان الريفي في المجتمع الامريكي كما لو كانت أشكالا عالمية • ولما كان معظم هؤلاء الطلبة من أصول ريفية ، فان اقتناعهم بذلك يبدو مستحيلا • ومن أمثلة ذلك أيضا أن المشاكل المتعلقة بالمراهقة من الجانب الاجتماعي تدرس دون ادراك للخصائص النوعية للمجتمع المصري وكان هناك مراهقا عالميا نموذجه المراهق الأمريكي • وبالطبع فان هناك استثناءات لهذا الحكم •

(٢) يدخل في التمهيد لهذا الاتجاه المؤتمر الاول لحزب الوفد المصري الذي عقد سنة ١٩٣٥ ، واهتم لأول مرة بصياغة برنامج اجتماعي اصلاحي • وكان قبل هذا المؤتمر يعلن أنه ليس حزبا يضع برامج اجتماعية وانما هو وفد موكل بالدفاع عن القضية الوطنية وكان عقد هذا المؤتمر مؤشرا باقتناع قيادة الوفد بأن القضية الوطنية على وشك الانتهاء ولهذا صاغ في المؤتمر برنامجه الاصلاحي •

(٣) من أمثلة هذا النفاق العلمي ظهور العديد من المحاولات التي تربط بين الميثاق وبين العلوم الاجتماعية المختلفة ، وذلك عقب صدور الميثاق مباشرة ، ومراجعة هذه المحاولات تكشف عن فجاجتها الواضحة ، وسوء فهمها للميثاق وللعلوم التي تدرسها ، وهي في رأينا نوع من النفاق الرخيص يشوه العلم ويشوه السياسة في نفس الوقت • وقد ذهب مؤلف احدى المحاولات الى القول بأن الميثاق هو احد العلوم •

(٤) يعتبر هذا الكتاب من أهم الدراسات التي أجريت في مجال دراسة ثقافة المجتمع المصري دراسة علمية ميدانية ، ومن المؤسف ان صعوبات تحول دون نشره ، رغم ان المؤلف استمر يعده خلال خمسة سنوات متواصلة ،

(٥) لا يعتبر استثناء لهذا الحكم أن نقول ان جهود الاشتراكيين العلميين في نشر الفكر الاشتراكي منذ الحرب العالمية الثانية قد أسهمت بالفعل في التوصل الى بعض النتائج ، ذلك أن مشكلة هذه الجهود هي افتقادها للدراسات النوعية ، وتركيزها على أكثر المسائل عمومية ، وبرغم أن ذلك من وجهة النظر العلمية يخرجنا عن حدود عرضنا ، ويدرج •• / •• بقية الحاشية رقم (٧) :

•• / •• جهود هؤلاء في مجالات أخرى ، الا اننا نعتبر أن هذه الجهود كانت تمهيدا للارض ، ضروريا وحتميا وربما وفي ظروف مجتمعنا بالتحديد كان لا بد من فترة من العرض العام ، ثم الانتقال الى التخصص الدقيق في العلوم وفي فروع العلوم ، الى أن نصل الى مدرسة اشتراكية تعتمد على درجة عالية من التخصص • وهو ما ينبغي في رأينا المنهج ، ويفيد في كل مجالات البحث النظري والعمل التطبيقي •

(٦) وجه الدكتور عويس اهتماما خاصا لهذه الظاهرة في دراسته « ظاهرة ارسال الرسائل الى ضريح الامام الشافعي » باعتبارها مثلا من أمثلة تحكم الموتى في الأحياء وفي دراسته الهامة غير المنشورة « نظرة المصريين المعاصرين نحو الموت ونحو الموتى » حاول أن يقدم دراسة أوسع وأكثر شمولا لهذه الظاهرة • وقد جمع مادتها من حوالي ٥٠٠ من طلبة معاهد اعداد القادة (المدرسين والصحفيين والاخصائيين الاجتماعيين ورجال الدين •• الخ) ، وتدل النتائج الأولية لهذه الدراسة على سيادة المفاهيم الغيبية لدى هؤلاء وعلى افتقارهم لأي رؤية علمية •

(٧) راجع محمد جلال كشك ـ الوعي الاسلامي (كويتية) ١٩٦٨ •

(٨) راجع كتاب الدكتور حسن صعب : تحديث العقل العربي ـ بيروت ١٩٦٨ •



حصان إيفان .. وجزيرة الجنون الذهبية

أضواء جديدة على أدب دستويفسكي

محمد جاد

لم يكن فيدور ميخايلوفتش يحس فى اعماقه بالثقة فى الانسان

ــ لقد تحدثت عن الجلاد .. واننى ارى أن صفات ذلك الجلاد هى أجنة تنمو فى نفس الانسان الحديث .

ويتساءل يرميلوف كبير الروسى المعاصرين :

لماذا يتخلل هذا العمل المضىء ــ رسائل من بيت الموتى ــ تلك النغمة اليائسة ؟

لماذا لم تنمح تلك النغمة ؟

ويجيب فلاديمير يرميلوف :

ربما جاء ذلك الضياء الذى لف عمل فيدور ميخايلوفتش دستويفسكى نتيجة للاحتكاك المباشر بالمظلومين لأول مرة خلال مدة سجنه .. أما عن فقد الثقة بالانسان ، فمن الواجب أن نلاحظ معها سنى الطفولة المعذبة التى عاشها الكاتب ، والتى ما كان من الممكن أن تتبخر من رأسه .

ولكن الصورة التى رسمها دستويفسكى للحياة داخل السجن تركت أثرا فى تطور الفكر الاجتماعى وفى الأدب أيضا .. حينما لم يملك كاتب مثله .. غير أن يعكس أهم روافد الحركة الاجتماعية لعصره .

وذلك كلام يرميلوف أيضا ..

والحقيقة أن دستويفسكى من الكتاب الذين يحار فيهم النقاد .. وقصة اللغو الذى سقط فيه الكاتب الكبير تكمل الصورة العبقرية للكاتب ولا تتناقض معها ، ذلك لأن دستويفسكى نموذج للعبقرية العصابية .. كثافة الشعور بالعذاب لمجرد التواجد على سطح هذه الأرض .. تلك هى الخيمة الظليلة التى ترفرف على كل ما كتب .. ولهذا يمكننا أن نسمع الحكاية من جديد وبأذن جديدة .

ذلك لأن فلاديمير يرميلوف نفسه سيرى بعد مكسيم جوركى أن عبقرية دستويفسكى شديدة الشبه بعبقرية شيكسبير .. وان أضاف أنها تسممت وسممت أبناء الطبقة الوسطى ، أولئك الذين راحوا يبحثون عنده عن أنفسهم .. فلقد أراهم أنفسهم وحطم فى نفس الوقت توازنهم الروحى ..

مرة ثانية ..

ان فيدور ميخايلوفتش .. من الناس الأدباء العظام .. الذين يحار فيهم النقاد ..

الانسان والذبابة

فحينما يرفع الستار عن الحائط الكبير ·· وحينما تبدو صورة الانسان الذى يبنيه فى حجم الذبابة ·· ينقبض النظارة ·

بعضهم يضرب الارض بقدميه والبعض الآخر ينهنه ·· بعضهم يبحث عن الباب والبعض الآخر قد تصعقه السكتة ·· بينما تتخذ الأيدى فى نفس الوقت موقفا مضحكا فتصفق لبراعة المخرج ·

حينما يأكل السمك الناس يفرح البعض لأن الثروة السمكية فى ازدياد ، وتهز الكلاب على الشاطىء العريض ذيلها لأنها تجد دوما ما تحرسه ··

ولكن آخرين يهزون رءوسهم لحدة التناقض الذى تقدمه الصورة ، فينظرون الى السماء فى أمل ، ثم يعاودون النظر اليها فى شك ، بينما تتحرك أرجلهم رغما عنهم ·· لا لتشد موكب الغرقى الى الشاطىء ولكن ليدفن القوم نارهم فى جليد البشنين والياسنت واليود ·

يوم يموت العقلاء بالسكتة ·· ويوم يسكر الأذكياء طوال الليل ، يوم تتحول المقاهى الى عنابر لمرضى النفس ، يوم يكلم الانسان نفسه أكثر من افصاحه عنها للآخرين ، يوم يقول المخرجون أننا نضطر الى قتل الذين يعرفون أكثر ، يوم يصبح الجنون أعلى درجات الاحساس بالحياة ، يوم يصبح اليأس نوعا من التبصر والحكمة ··

يوم يرى الناس دستويفسكى ويحبونه ·· ويجنون به ·· ومنه ··

حقبة رهيبة

كان عصره عصر تحول وأزمة

فقد كانت علاقات ملاك العبيد فى روسيا القديمة تخلى مكانها على المسرح لعلاقات العبودية فى ظل الرأسمالية ··

لهذا جاء بطل دستويفسكى مذعورا بسبب ما كابد من حرمان ومذلة وبسبب ما تهدده فى مستقبله من فقر وتشرد ·

جاء بطله منطويا عاجزا بعد أن حرمته جدران المجتمع العالية امكانية الرؤية ، وقتلت فى نفسه كل أمل ، وسحقت فى فؤاده كل حلم ·

العبودية أو السيادة ·· خطان واضحان يسير فى أيهما بطل دستويفسكى ·· فلم ير هو ولا أبطاله خطا ثالثا بينهما ·



دستويفسكى

فالانسان أحد اثنين ·· اما سيد أو مسود ، والبطل الأول عند دستويفسكى كان دائما واحدا من الأذلاء ·· واحدا من الضحايا ·

كانت تلك الظروف الصعبة التى عاناها هو وأبطاله هى عصر القيصر نيقولا الأول ، تلك الحقبة التى اضطهدت فيها العبقريات وسفكت فيها دماء الحريات ، ووقفت فيها الرجعية تكشر عن أنيابها وتزأر أنها من أجل البناء تضطر الى قتل الذين يركزون العين على الفروق الجوهرية بين بنى الانسان وقطيع الخراف ·

حقبة رهيبة ··

كانت نتيجتها فى أدب دستويفسكى ــ الذى يعد خير كاتب موضوعى فى زمانه ــ أن جاءت كتاباته مجرد اعترافات شخصية تنم عن ادراك سوداوى وقلق محموم وخوف لا يحد · جاءت سجلا لروح عظيمة أمرضتها آلام الانسان وعقدتها ، روح تحولت الى عبادة القلق لأنها لم تجد شيئا حقيقيا فى حياتها تعيش به وله غير ذلك القلق ·

خطاب بيلينسكى

تابع دستويفسكى فى أعماله الادبية الاولى

تراث جوجول مستفيدا بما قدمته عبقرية بيلينسكى فى تحليل الادب الروسى ·

وقد كان مرجوا من الكاتب الشاب أن يتابع تطوره فى نفس الطريق · ولكن كيف يتابع ذلك الشاب الرقيق المنطوى على نفسه طريقه ، وهو الذى ألقى به فى السجن وهو ما يزال حول العشرين ·· ليقضى عشرة أعوام خلف قضبان قضت على أعلام الأدب الروسى ومنشئيه، وهددت بعضهم ، وزيفت كلام البعض الآخر ·

وماذا كانت جريمة الفنان التى دفع فى مقابلها صوابه وأحلامه ؟

ماذا اقترفت اليدان الطاهرتان طهارة يدى المسيح ؟

كان بيلينسكى قد كتب الى جوجول خطابه الشهير الذى ينقده فيه لتهادنه مع الرجعية ، وكانت جريمة دستويفسكى أنهم ضبطوا صورة الخطاب بين يديه ·· يقرأها ·

قبل السجن كانت حساسية دستويفسكى قريبة الشبه بحساسية المجانين ·· وبعد أن خرج من السجن كان قد فقد تماما كل ثقة فى الدور التقدمى للصراع كمحرك للعملية الاجتماعية · كان قد فقد ثقته فى طبيعة الانسان ، وفى قدرته على اعادة بناء الحياة بما يبذل من فكر وجهد وتضحيات ·

تحول الى الدين ليستلهمه الطمأنينة لكن الدين لم يجد فى روحه المعذبة منزلا هادئا ، فكانت النتيجة المحزنة :

ركع القلب المثقل بآلام الانسان أمام من أثقلوه بتلك الآلام ، احساسا منه بأنه لا فائدة· فحياة الانسان سلسلة من العذابات ولا شىء غير العذاب ينقى الروح ويسمو بها ·

ركع القلب الكبير أمام بوبيدونتسيف قائد الجناح الرجعى للنبلاء فأمسك بالقلم وترك للرجل الذى تولى القضاء على بوشكين وليرمنتوف وجوجول ·· حرية تحريكه ·

فكان أن جاءت (الجريمة والعقاب والأخوة كرامازوف) لتعبرا عن ذلك الركوع ·· حتى أن بعض شخصياتها تدين بملامحها لمصورها (بوبيدونتسيف) لادستويفسكى ، الذى عرفه الناس وأحبوه ، والذى دمعت عيون بيلينسكى ونيكراسوف يوم قرأوه فى روايته الأصيلة الأولى (المساكين) ·

انسان ذو قلب وذو ادراك

كان دستويفسكى أول كاتب روسى يصور حضيض المدينة الروسية (سانت بطرسبرج) ·· ففى روايته (المساكين) يقدم لنا نفسه القلقة المفزوعة أو المستكينة فى نفس الوقت · فالبطل (مكارديفوشكين) نظير دستويفسكى ، ترهقه حياته بالعمل والديون ، تلك بدايتها ، أمانهايتها فهى الذلة والتأملات النفسية العميقة ·· المريضة ·

تبرز لنا شخصية البطل من خلال حبه لفارنكا · فالحب أعظم معادل لانسانيته ، انه يظهرنا على افضل صفاته الانسانية كما يثير فيه الاحساس بوجوده ·· ذلك الاحساس الذى يمكنه من أن يرفع رأسه ، والذى يجعله يلغى اعتباره لنفسه بأنه لم يوجد الا لتدوسه الأقدام ·

والحب يكسر طوق الأنانية ·· فلأول مرة فى حياة دفوشكين يحس بأن مصير انسان آخر يعتمد على احساسه هو به ·

يقول بيلينسكى :

انه لم يحبها من أجل نفسه ولكنه أحبها من أجلها هى ، فكانت قمة سعادته تتمثل فى التضحية بكل شىء من أجلها ·

فالبطل يقول :

كان الأشرار يحتقروننى ، كانوا يعلنون كل ما يخصنى وضيعا وخاطئا ، حتى خلقتى ·· ولكن ما أن ظهرت صورتك فى حياتى كملاك هبط من السماء حتى أتانى معك الضياء ليقشع ظلمة وجودى ·· دخل النور قلبى وروحى ، دخلتها الطمأنينة وعرفت أننى لست أسوأ من الآخرين · كان الصدأ يلفنى ولم يكن هذا الوهج يضىء وجدانى ، هذا مع أننى كنت انسانا ·· انسانا ذا قلب وذا ادراك ·

« **انسان ذو قلب وذو ادراك** » ·· كانت تلك الكلمات بمثابة اعلان جديد عن الثقة فى قيمة الاتجاه الانسانى فى الادب الروسى ، وكانت تعبيرا عن الكرامة التى بلغ مداها لأول مرة صغار الناس من أمثال (مكارديفوشكين)

بحار الأسى

والحب لم يلهم **مكارديفوشكين** الاحساس بقيمة كيانه وحده معزولا عن الآخرين ، فنحن نراه وقد أحس مرارة اليتم يصرخ :

ما نسوع ذلك الانسان الذى لا يحجم عن الاساءة الى يتيم ؟ انه نفاية وليس انسانا .. انه انسان مجازا وليس انسانا حقيقيا .

لقد رفع الحب (دفوشكين) الى مستوى من الاحساس ألهمه ادراك الفوارق الاجتماعية ، فهو لا يحب فارنكا وحدها .. ان روحه تحس بعذاب البشر وعذاب جاره وأسرته المشردة فيقول :

كم هم فقراء يا الهى كم هم فقراء .. ان حجرتهم لا يرتفع منها صوت وكأنه لاتوجد هناك روح تعيش حتى الاطفال لا يسمع لهم أى صوت، اننى لم أرهم يلعبون أو يشخبطون على الحوائط، شيء مؤسف ، لقد مررت ببابهم ذات مساء .. كان البيت ساكنا على غير العادة ، وسمعت نهنهة ثم همسا ، ثم عادت النهنهة من جديد ، وبدا لى أن هناك من يبكى بكاء مرا ، فأحسست بقلبى يدق وظللت أفكر فى شأنهم طوال الليل ولم يزر النوم عينى .

وحينما يموت صغير جاره يحس دفوشكين بتمزق الطفلة الصغيرة بنت السادسة شقيقة الطفل الميت .. فيقول :

جلست ابنته بجوار النعش ذابلة صفراء .. جلست كشيء صغير ، كانت تائهة ، اننى لا أحب أن أرى طفلة شاردة اللب يافارنكا ، انه شيء فظيع ، فعروستها التى صنعتها بيديها من الخرق .. كانت ملقاة هناك عند الباب . لقد حجبت الطفلة شفتيها بأصابعها وجلست هناك ذاهلة ، ساكنة ، وحينما أنعمت عليها (سيدة بلدنا) بقطعة حلوى أخذتها الصغيرة منها لكنها لم تأكلها .. يا للحزن يافارنكا .

فلقد كان لدستويفسكى قلب يسع كل حزن العالم وقلقه ..

امتلأ عطفا على التعساء من حوله .. وتمزق بما احتوى من بحار الأسى .

انه ذلك القلب الذى جعل منه أتعس انسان على وجه الأرض حينما أحس كم هى بشعة تلك القسوة التى يتعرض لها الانسان منذ أن يولد طفلا حتى تنتهى حياته عجوزا .. وهو نفس القلب الذى عاود الحياة فى تلك الصورة الفريدة التى تدمى القلب .. صورة الطفل الممزق فى روايته (الاخوة كرامازوف) والتى جاءت لتمثل ذروة الرواية .

انطفاء الوجدان

كان دستويفسكى يستخدم التفاصيل النفسية لحالة بطله استخداما معجزا يظهرنا على عالمه الداخلى فى نموه وتطوره .

فمن خلال رسائل البطل الى حبيبته نسمعه يقول :

ـ لقد أصبح لى أسلوب محدد فى هذه الأيام .

فقد كانت متاعب البطل ناجمة عن عدم عثوره على أسلوب خاص به ..

ثم نراه يتساءل :

ـ أى أسلوب ذاك ؟

اننى لا يمكننى أن أدرك بسهونة ما أقول ولا ما أكتب عنه ..

الى أن يقول :

اننى لا أبحث عن الاسلوب .. ولكننى أكتب فقط لاظل أكتب لك .

وتنتهى الرواية بصيحة قلق وفزع نحس عند سماعها بانطفاء وجدان دفوشكين وسقوطه من قمة التماسك النفسى التى كان قد صعدها .

ان كلماته التى اتخذت أسلوبا معينا تعنى أنه قد عثر على حقيقة نفسه ، وذلك كما يقول فلاديمير يرميلوف .. يعنى أنه قد غدا أكثر انسانية ..

لكنه بضربة واحدة يرى كل ذلك وقد تحول الى شيء واه .. انه يفقد فجأة اهتمامه بأسلوبه وروحه . لقد انتزعت منه فارنكا لتتزوج رغما عنها وعنه .. ذلك الوغد الذى كان منذ البداية سببا فى شقائهما .

لقد انتهى كل شيء ولن يعود دفوشكين الى عزلته السابقة حيث الانسحاق والموت البطيء المعتاد ، ولكنه يسقط مرة واحدة .. يتهاوى الى آخر درجات القاع .

وذلك المصير الذى لا يطاق خصلة تميز كتابات دستويفسكى .

فقراء الناس معقدون

لم تبرز شخصية دستويفسكى فى «المساكين» بالعمق الذى برزت به فى الفقرة التالية :

« ان فقراء الناس معقدون .. لقد ولدوا هكذا فيما يبدو لى .. ولقد أحسست بذلك من قبل .. فالانسان الفقير قلق دوما .. انه يلاحظ كل شيء بطرف عينيه كما يلاحظ كل من يمرون به فى الوقت الذى تكون فيه نفسه مأخوذة بما يقولونه عنه .. ربما يقول :

ـ يا لهذا الصعلوك الحقير ، ماذا يمكن أن يشغل فكره ؟ والانسان الفقير يافارنكا ـ وكما يقرر كل الناس ـ لايستأهل غير التفل ولايستحق أدنى تقدير ٠٠ فدعك مما يتقوله أولئك الكتاب التافهون ٠٠ مايزعمونه من أن كل شىء سوف يتابع مساره الذى درج عليه فى الماضى ٠٠ لماذا يقولون ذلك ؟ لأنهم يعتقدون أن أسمال الفقير هى رداؤه الداخلى ٠٠ هى وجدانه ٠٠ انهم لا يقبلون أن يكون له شىء يخصه ٠٠ انهم يستمتعون بهتك كل مقدساته ٠٠ فالكرامة الشخصية ليست له ٠٠ وليس غريبا أن نرى سيدا يقول لنفسه وهو فى الطريق الى مقهاه :

ماذا سوف يجد ذلك الموظف الكتابى التعس من غذاء اليوم ؟

اننى سوف أتناول السوتية أما هو فلن يجد غير عصيدة بلا زبد ٠٠ فماذا يهمه فى غذائى ؟

هناك سادة من ذلك النوع يافارنكا ٠٠ انهم كتاب تافهون يلاحظونك دائما ليروا ما اذا كنت قد خطوت فى الطريق بحذر أم لا ٠٠ ليروا ما اذا كان ذلك الموظف الصغير فى المصلحة يستند على كوعه أم أنه ينحنى حتى تلتصق أنامله بأصابع قدميه ٠٠ ثم يعودون الى البيت فيكتبون ذلك وينشرونه على الناس ٠٠

ماذا يخصك ياسيدى فيما اذا كنت أستند أو لا أستند ٠٠ اغفرى لى فظاظتى يا فارنكا ٠٠ فالانسان الفقير خجول كالعذراء ٠٠

ولا تخلعى ثيابك يا فارنكا ٠٠ واغفرى لى وقاحتى ٠٠ لا تخلعيها أمام الغرباء ٠٠ وبالمناسبة ٠٠ الانسان الفقير لايحب أن ينفذ أحد الى عرينه يا فارنكا ٠٠ الى مقدساته العائلية وتلك هى الآفة ٠٠ انها بالتحديد سر ما أعانى من أعدائى ٠٠ أولئك الذين لوثوا أسمى النظيف وسلبونى كرامتى » ٠

هذه الفقرة الدامية تقدم لنا أدق الانفعالات النفسية للانسان ٠٠ تصور الكرامة الجريحة والقلق الدائم الذى يثيره التعرض المتواصل للاحتقار والهوان ٠ انها تصور الضجر بأى محاولة للنفاذ الى الحياة الخاصة للانسان الفقير وقلقه على أن يبدو مثل بقية الناس حينما لم يملك أن يجارى المجتمع الذى ينعم بحياته ٠٠ وأصابع قدميه تطل من حذائه ٠

لقد حلم دفوشكين بزوج جديد من الأحذية ٠٠ لا من أجل رجليه ولكن لرغبته فى أن يبدو وقورا كالسادة ٠٠ وتلك هى العقدة المرضية التى أوصلها دستويفسكى الى قمة تأزمها ٠٠ الى الجنون ٠٠ فى قصته المعنونة بأسم (المزدوج) والتى دعاها (قصيدة بترسبورج) ٠

دستويفسكى وجوجول

لا تعد الصلة بين (دفوشكين) بطل المساكين وبين (آكاكيفتش) بطل المعطف صله تتشابه بقدر ما تعد صله قربى ومعايشة ٠

ففى رواية دستويفسكى يفزع البطل حينما يقرأ قصه (المعطف) ٠٠ فقد كان يتصور أن دنه وهوانه وواقعه الأليم خاص به فى مأمن من عيون الاخرين ٠٠ ولهذا لا يملك دفوشكين نفسه عن الاعتراف بأنه نظير لبطل المعطف ٠٠ موظف صغير ، عارى الظهر ، فكل شىء فى عالمه الداخلى مفضوح للناس ٠٠

لقد كشف أكاكيفتش بطل جوجول الغطاء عن دفوشكين وتركه ملقى فى الوحل ٠٠ ولهذا لايملك دفوشكين الا أن يقول بان كاتب تلك القصة البشعة واحد من السفهاء وذلك دليل جديد على توتر البطل وتعقد احساسه من كل ما يمس الكرامة ٠

ما نفع الفن ؟

تعرض دستويفسكى فى أعماله الأخيرة لهجوم شديد من الدوائر الرجعية والتقدمية على السواء ٠

فرض على بطله الرضوخ للقانون ولأوامر الكنيسه فصفق له أصحاب القانون ودعاة الكنيسة ٠٠ وقال عنه (ريبين) الرسام الواقعى التقدمى الكبير :

انه عبقرية فى الفن ٠٠ ومفكر عميق ٠٠ وانسان حساس ولكنه ممزق ٠٠ منسحق ٠٠ يجبن عن معالجة المشاكل الحيوية للانسان ٠٠ ينظر الى الخلف دائما ٠٠ فما نفعه لنا اذا كانت الكنيسة هى مثله الأعلى لتخليص الانسان ؟

وهل يمكن أن يؤدى فكره ذاك الى تخليص روسيا من ضعفها وذلها ٠٠

ان المعرفة الانسانية عنده بنت للشيطان تفتح السبيل للشكاك والأقزام وكل ما هو بغيض ٠٠

وصرخ دستويفسكى على لسان بطله :

ما الذى جناه طفل صغير حتى يصبح تعرضه للتمزق تحت سنابك الخيل تكفيرا عن ذنوب أتاها تجاه الرب ؟

فضجت الكنيسة ووقف له النقاد الرجعيون يندددون باتجاهه الى الكشف عن عذاب الانسان ويوشون به لدى دوائر الأمن ٠

والرواية بعد ذلك تقدم لنا شخصيتين متميزتين :

ففي جانب منها نلتقي بديمتري كرامازوف ·· الذي يؤمن بالله ولا يمكنه أن يدرك وجود الحب أو الفضيلة دون وجود الله ·· وفي الجانب الآخر نلتقي بايفان الذي يرفع شعار نيتشه :

(لك أن تفعل ما تشاء ·· لتسقط كل المثل الأخلاقية والقوانين والمبادىء) ·

انهما يقفان أحدهما في مواجهة الآخر ···

الاكبر ديمتري عواطفه ترتبط بالشر ·· تلح عليه رغبته في القتل كل لحظة ·· ولكن ما دام ايمانه بالله لايداخله شك فهو في نظر دستويفسكي أهل للرحمة والمغفرة والتطهر ··

أما ايفان الذي يسوسه العقل ·· والذي تنأى عواطفه عن الخطأ والجريمة فسينتهي الى أن يصبح مجرما مادام يقف ضد الدين والكنيسة ·· مع أن الجريمة بعيدة كل البعد عن طبيعته ··

فالمحتوى الأخلاقي للرواية يتلخص في أنك اذا لم تخطىء فلن تتعذب ·· واذا لم تتعذب فلن تتطهر ·· واستنادا على ذلك لا يمكن أن تقوم فضيلة دون خطيئة ·· وكلما زادت الخطايا تضاعفت فرص التطهر ·· والانسان حينما يشك في كنيسة السيد المسيح يجب أن يعد مجرما ·· كما يجب أن يحاكم على هذا الاساس حتى ولو لم يأت جرما ·

ولكن ايفان يبدو كما لو كان ينحني أمام كل الشرائع المسيحية والقوانين حينما يقول :

(ان الله قدير ·· لقد خلق السموات والأرض ·· وان يوم القيامة لآت لا ريب فيه ·· فاذا ضربك أحد على خدك الأيسر أدر له خدك الأيمن ·· كل الناس أبناء خطيئة ·· لقد أكلوا من التفاحة التي أثمرتها شجرة الحكمة فأصابهم القلق ·· وذلك هو السر في أنهم لا يحبون غير العذاب) ·

ان ايفان يبدو كما لو كان يقول :

دعنا نصدق ذلك ·· لكن ماذا عن الأطفال ؟· ماذا جنوا ؟

ماذا جناه الأطفال ؟

وكأن صوت ايفان وهو يصرخ صرخته الرقيقة التي يدوى ايقاعها في كل الأنحاء ·· يجذبنا ليهزنا ·· وهو يقول لأليوشا :

ــ انني أعيد عليك للمرة المائة سؤالي : ماذا جناه الاطفال ؟

ان هناك الكثير من الأسئلة التي تدور في رأسي ·· ولكن اجاباتها ليست واضحة لي، ولهذا اكتفي بالسؤال عن الخطأ الذي ارتكبه الطفل الصغير حتى يمزق اربا في مقابل ارتكابه ·· الصبي الى ·· اذا كان على الجميع أن يتعذب جزاء للتطهير الابدى من الخطايا فماذا جناه الأطفال ؟· انه من غير المعقول أن يقاسي الصغار وأن يدفعوا ثمن التطهر الأبدي هم الآخرون ··

لماذا يصبحون هم الآخرون مادة تسمد بها الأرض من أجل أن يعم الأرض السلام ·· ان التضامن في الظلم بين الرجال شيء يمكنني أن أفهمه وكذلك التضامن في تلقي الظلم ··

اما ان يتضامن الاطفال في تحمل وزر خطايانا ·· فهذا أمر غير ممكن ··

ان الحقيقة اذا كانت تقتضي أن يتحمل الاطفال نصيبا من أخطاء الآباء فتلك حقيقة لا يمكنني ادراكها ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن تكون حقيقة عالمنا ·

ان بعض المهرجين قد يقولون بأن ذلك الطفل سوف يكبر وأنه سوف يرتكب الخطيئة ·· لكن الحقيقة هي أنه لم يكبر بعد وأنه قد مزق اربا تحت سنابك الخيل وهو مايزال في الثامنة ·

الانسجام بين الرب ومخلوقاته

انني لست كافرا يا أليوشا ·· انني فقط أدرك أى حد من الاضطراب يمكن أن يصل اليه حال العالم اذا امتزج كل ما في السموات بما في الارض ليؤلف صوتا واحدا يسبح بحمد الله ·· حينما تصيح كل المخلوقات الحية :

ــ هذا هو أنت يا الهنا ·· لقد عرفنا السبيل الى رحمتك ··

فحينما تعانق تلك الأم ذلك اللورد الذى مزق طفلها وقطعة اربا ·· وحينما يصيح الثلاثة وهم يذرفون الدمع :

ــ هذا هو أنت يا الهنا ··

حينذاك سوف يتم الانسجام والتوافق بين الرب ومخلوقاته ·· ولكن المشكلة هي أنني لا يمكن لي أن أقبل ذلك الانسجام ·· انني أجهد نفسي للوصول الى ما أريد وأنا على الارض ·· انني أتعجل الوصول الى ما أريد ·· **هل تفهمين يا أليوشا ؟**

ربما عشت لأرى يوم القيامة هذا ·· أو لو أنني قد بعثت من قبري لأراه ·· فربما قلت مع الآخرين وأنا أنظر الى الأم التي تقبل ذلك اللورد قاتل وليدها :

ــ هذا هو أنت يا الهنا ·

ربما أصيح وأقول ذلك ·· ولكنني لا أحب أن أكون بينهم حينذاك ·· مادام لا يزال هناك وقت يمكنني فيه أن أسرع لأحمي نفسي وأن أرفض ذلك الانسجام والتآلف العلوى من

أساسه .. انه ذلك التـــآلف والانسجام الذى لا يساوى دموع ذلك الطفل الممزق .. الطفـــل الذى يضرب صدره بقبضته الصغيرة مبتهلا فى الفناء القذر بدموعه التى لم تجد من يكفر عنهـا منشدا :

– يا عزيز .. يا رحيم .. يا الله ..

انه لا مبرر لذلك مادامت تلك الدموع لم تجد من يكفر عنها .

ان من الواجب أن تجد دموع الاطفال من يكفر عنها وبغير ذلك لا يمكن أن يتم الانسجام .. ولكن كيف تكفرين عنها ؟ ..

أذلك ممكن ؟ .

هل الثأر ممكن ؟ .

لماذا يصبح علينا أن نثأر لها ؟ .

ولماذا نعنى بنار جهنم وهى لا تغير من الامر شيئا ؟ .

لماذا اذا كان الأطفال قد مزقوا اربا قبل أن تأتى تلك النار ؟ .

الثـــوة ..

ويستطرد ايفان :

اننى لا أحب لتلك الأم أن تقبل ذلك القاتل الذى ألقى بطفلها تحت سنابك الخيل .. انهـــا لا تجرؤ على أن تغفر له ذلك .. فاذا لم يمن تملك العفو .. فما معنى ذلك الانسجام ؟ .

ولندعها تغفر له اذا كانت ترغب فى ذلك .. لندعها تغفر له ذلك التمزق الشنيع الذى أصاب قلبها كأم .. لكنها لا تملك الحق لتلك المغفرة كما أنها لا تجرؤ على ذلك .. ولا حتى الطفـل يمكن أن يغفر له .. فاذا كان ذلك هو الحـــال واذا لم تكن هناك مغفرة تجاه ذلك القاتل فمـا معنى الانسجام الذى يقولون عنه ؟ وهل هنـــاك فى هذا العالم كائن يملك الحق كى يعفو ويجد فى نفسه الجرأة للعفو ؟ .

اننى لا أرغب فى ذلك الانسجام .. اننى لا أحبه لأننى أحب البشر .. اننى أفضل أن أظل أتحمل المتاعب التى لا تجد من يثأر لها .. نعم .. فالثمن الذى يدفع لحلول ذلك الانسجام بين المخلوق والرب ثمن فادح .. ان ثمن الدخول الى رحمه الله أغلى مما نملك .. وذلك هو السبب فى اسراعى لارجاع تذكرة الدخـــول الى تلك الرحمة .. اننى اذا كنت انسانا نبيلا حتم على واجبى أن أرد تلك التذكرة فى أول فرصة .

وهذا ما أفعله .. وليس ما أرفض هو الله يا أليوشا .. كل ما فى الامر أننى أرد اليـــه تذكرة الدخول بكل احترام ..

وتتمتم أليوشا وهى تنظر الى الأرض :

– **هذه هى الثورة ..**

نبذ العـلم

ويقول فلاديمير يرميلوف :

أن تلك الثـــورة التى أشعلها دستـــويفسكى من خلال ايفـــان قـــد ألقت قاعدة أخلاقية جديدة حينما تضمنت أن الموافقة على تعذيب الانسان عمل يناقض الاخلاق ..

ولكن النقاد جميعا ومنهم فلاديمير يرميلوف ينعـــون على أبطـــاله الكثيرين نبذ العـــلم والاحتماء بالدين والرضى بالمذلة والهوان ..

فهو حينما يعلن الثورة على لسان ايفـان ضد المثل البالية يفعل ذلك بالهام من التراث العظيم الذى خلفه عمـــالقه الادب الروسى من امثال (جوجول وبيلينسكى) والذى استلهمه معه بوشكين وليرمنتوفوجريبوييف ونكراسوف وتولستوى ..

لكن فتنه .. وموقفه الرجعى .. يكمنان فى أنه لم يشعل تلك الثورة الا استجابة لروح الشباب التى برزت فى ذلك العصر .. مجرما يستاهل القصاص لخروجه عن طاعة الله ..

ان فلاديمير يرميلوف حينمـــا يتعرض لكتابات فيدور دستويفسكى عن ظروف السجن والضغط الذى تعرض لها الناس فى ظل حكم الاوتوقراطيه فى روسيا خلال أحاديثه عن كتاب دستويفسكى الذى أســـماء (رسائل من بيت الموتى) .. يقول :

– **لا تبدو فى ذلك العمل أى نزعة محافظة أو رجعية أما دستويفسكى نفسه فيقول مبررا ذلك الدافع النبيل الذى دعاه الى كتابته :**

كم من القوى الشـــابة قد دفنت دون أن يصيب وطننا من وراء ذلك أدنى فائدة .. لقد هلكوا داخل تلك الجدران .. ومن الواجب أن نقرر بأنهم لم يكونوا ناسا عاديين .. بل وربما كانوا أكثر أفراد شـــعبنا نشاطا وأعظمهم عبقرية ..

ان تلك القوى الهائله قد هلكت تحت تأثير العنف .. نعم .. ومن الذى يقف ليلوم ذلك العنف ؟ .

ويعلق يرميلوف :

لقد كان السؤال الأخير يرن فى الأفئـدة بمثابة اتهام .. لقد كان صوت روســـيا الذى يستغيث من قبضة الاوتوقراطية جاء على لسان أبنائها النابهين الذين أبيدوا بلا رحمة .

"حى بن يقظان" لابن طفيل
وصلته بالتراث الفكرى والفنى

د. أنس داود

قبل ان نتحدث عن بعض ما يثيره هذا الأثر الفكرى العظيم ، نود أن نعرضه عرضا موجزا ، يوضح قوامه العام .

((فى احدى الجزر النائية ، المعتدلة الهواء ، وجد ((حى)) طفلا ؛ وحيدا ؛ تذهب الاقاويل الى انه تكون من امتزاج مجموعة من العناصر على نحو معقد ، كما تذهب الى انه ابن أميرة ارادت ان تستر شانها عن ذويها ، فالقته الى اليم ، وحملته الامواج الى تلك الجزيرة المهجورة .

وكان الطفل الذى فقد كل صلة له بالانسانية ، فى حاجة الى رعاية ، فحنت عليه ظبية ؛ وجعلت تمده باللبن غذاء ، وبالريش كساء حتى نما واستوى طفلا سويا ، يحاكى الحيوانات فى أصواتها ؛ ويشاركها فى شئون حياتها ، ويألف الوحوش وتألفه ، حتى نما فيه بعض من القدرة على التمييز ، فوجد أن للحيوانات أوبارا ، وللطيور ريشا ؛ وكان يرى مالها من سرعة العدو ، وقوة البطش ؛ ومالها من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها مثل القرون والانياب والحوافر ، والمخالب ؛ ثم يرجع الى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح ، وقلة البطش ، الى غير ذلك من وجوه الاختلاف بينه وبين سائر الحيوانات ، فكان ذلك الاختلاف يكربه ويسوءه ، فلما طال همه فى ذلك كله وقد قارب سبعة أعوام اتخذ من أوراق الشجر ما يستر بعض جسمه ، ومن أغصانها ما يهش بها الوحوش المنازعة له ، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة .

ثم اخذ يتعرف الى الاشياء من حوله ، ويستثيره تقلب الليل والنهار ، ويفاجئه موت الظبية التى رعته ، فيفكر فى الموت ؛ ويتحرى اسبابه ، ويكتشف النار ؛ ويحاول أن يستخدمها فى كثير من شئون حياته ، ويربط الاسباب بالمسببات ، الى أن ينتهى الى جملة من المعارف الهامة ، بعضها يستمد من ثقافة ابن طفيل الطبية كالتشريح ، وبعضها يعود الى ثقافته الفلسفية واطلاعه على الحركة العلمية فى عصره ، وهكذا نجد قدرا من المعارف الفلسفية والطبية والفلكية :

((وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب الى المشرق ، وحركة الكواكب السيارة حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن حركاتها لا تكون الا بافلاك كثيرة كلها مضمنة فى فلك واحد هو اعلاها ، وهو الذى يحرك الكل من المشرق الى المغرب فى اليوم والليلة)) .

فلما انتهى الى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتويه عليه كشىء واحد متصل بعضه ببعض ، فكر فى قدمه وحدوثه ، وتصاعد به التفكير الى موجب الوجود ثم الى طبيعة صلاته بالعالم ، وتحقق عنده أن ذلك العالم البديع الصنع لا يصدر الا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال .

فلما حصل له العلم بهذا الوجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الاشياء أراد أن يعلم باى شىء حصل له هذا العلم ، وهكذا تفكر فى وسائل المعرفة ((وقد كان تبين له انه أدركه بذاته ؛ ورسخت به عنده ، فتبين له بذلك ان ذاته التى ادركه بها أمر غير جسمانى لا يجوز عليه شىء من صفات الاجسام ، وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسيمات فانها ليست حقيقة ذاته وانما حقيقة ذاته ذلك الشىء الذى ادرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

ثم تفكر فى صلة ((ذاته)) بالبدن ، وأراد أن يجردها منه حتى يتمتع بمشاهدة واجب الوجود . وقد أدى به ذلك بعد مجاهدات نفسية شاقة ، وتأملات فلسفية ممتعة الى محاولة التجرد والعزلة عن العالم للوصول الى مقام ((المشاهدة)) . حتى شاهد مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

ووفد على الجزيرة فى ذلك الحين عابد ينشد العزلة عن البشر ، ويعبد الله على سنن ملة من الملل الصحيحة ، فالتقى أبسال بحى بعد مواقف روائية مشوقة ، وأطلع كل ما منهما على ما عند الآخر ، ورأيا توافق ما اهتديا اليه عن طريق العقل والوجدان الانسانى من جانب حى ، وعن طريق الوحى الالهى من جانب أبسال . وهنا يعرض ابن طفيل لفروق دقيقة بين سبل الدين وسبل الفلسفة والتصوف ، وعلاقة كل ذلك بالمجتمع البشرى الذى جاء منه ابسال ، والذى عاد اليه مع حى بعد أن علمه اللغة ، ولقنه الاسماء ، ثم فارقاه بعد أن اتضح لهما صواب طريق الدين فى عباداته وضربه الامثال ، وتلاؤم ذلك مع طبيعة جمهور العوام ليبقى طريق الفلسفة والتصوف طريقا للخاصة ، للافراد المتمايزين بقواهم الفكرية والروحية ، فجوهر المعرفة واحد ، غير أن الدروب مختلفا)) .

وبهذا يختم ابن طفيل قصته ، وهو يشير الى انه أودع هذه الاوراق اليسيرة حظا من العلم المكنون لا يوجد فى كتاب ، ولا يسمع فى معتاد خطاب .

***

لم تكن قصة حى بن يقظان لابن طفيل هى القصة الوحيدة التى حملت هذا الاسم ، ودارت حول اتجاهات فلسفية وصوفية ، واتخذت من الرمز والحكى لغة لها وأسلوبا فى تراثنا العربى .

فقد سبقتها قصة حى بن يقظان الشيخ الرئيس ابن سينا صاحب المشاركة الواسعة فى كثير من المعارف الانسانية ومنها الطب الذى ظل أحد أعلامه طيلة القرون الوسطى .

ولحقت بها قصة حى بن يقظان للسهروردى المقتول ، شهاب الدين يحى بن حبشى الصوفى المعروف، الذى راح ضحية تصريحه بوحدة الوجود على نحو ما كان يقول الحلاج ((ما فى الجبة الا الله)) ، وما قاله ابن عربى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتنى أبصرته
واذا أبصرته أبصرتنا

وربما فتن هذا الرمز ((حى بن يقظان)) الكثير من الفلاسفة والمتصوفة فاداروا حوله أفكارهم ، وضاعت جهودهم الخصبة ضمن ما ضاع من تراثنا العريق ، يشى بذلك قول الاستاذ أحمد أمين فى تصديره لحى بن يقظان : ((اخترت أن اقارن بين حى بن يقظان عند ابن سينا ، وحى بن يقظان عند ابن طفيل ، فلما علم بذلك الاستاذ الخضيرى قال : ان عنده حى بن يقظان ثالثا للسهروردى المقتول)) .

فالصدفة وحدها هى التى حملت الينا قصة السهروردى ، مما يرجح ظننا فى ان التنقيب فى مخطوطات تراثنا المترامية فى دور الكتب العربية والاجنبية قد يحمل لنا صورا أخرى اخرى من ذلك الرمز .

أما لماذا اشتهرت قصة ابن طفيل دون قصتى زميليه ، وهما أعلا منه قامة ، وأرسخ قدما فى الفلسفة والتصوف ؛ فان المتصفح للقصص الثلاث سرعان مايجد الجواب فى أسلوب كل من هؤلاء الثلاثة واستخدامه للرمز والمجال النفسى والفكرى الذى تتحرك فيه دلالات الرموز.

فقد شاب اسلوب ابن سينا بعض من الغموض فى تركيب الجملة ، واستخدام اللفظ المعجمى دون اللفظ الاكثر حسنا واتساقا ، لان ابن سينا كان يأخذ اللغة فى أكثر أحواله عن المعاجم ، وكان يتأثر بركاكة وغموض الاساليب التى ترجمت بها آثار الفلسفة اليونانية فى ذلك الحين ، كما جثمغموض من نوع آخر عند السهروردى فقد استخدم تضمينات كثيرة من القرآن فحملها من المعانى والدلالات دون رصيدها المذخور فى نفوسنا ، فاصبحنا ازاء رموز غاية فى التعقيد ، نحدس بمعانيها حينا دون أن نبلغ الى الاطمئنان بصحة حدوسنا ، لان الصوفية — كما نعرف — لم يكونوا يحفلون برعاية العرف العام للغة ؛ بل يتجاوزونه قصدا ، لانهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من الفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر ، كما ان مغزى الوحى الالهى لايرونه فى ((مبتذلات)) هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميق الذى وراءه .

وقد تحرك ابن سينا داخل اطار النفس الانسانية رامزا الى قواها وملكاتها ، وتحرك السهروردى داخل الرغبة الصوفية المشهورة فى الانعتاق من الذات ، فكان ابن طفيل أرحب مجالا فى حركته داخل دائرة العلاقة بين الانسان وبين الكون ، حين يتوجه حى الى معرفة الاشياء الجزئية ، ثم يتصاعد بها الى الفكر الكلية ؛ ثم الى واجب الوجود ، وحين يجمع بين طريق الفلاسفة فى الادراك ، وسبيل الصوفية فى التذوق ؛ كمنهجين لازمين للمعرفة الانسانية .

ثم اخيرا امتازت قصة ابن طفيل بذلك النسق الفنى الرائع الذى وفق فى اتخاذه دون زميليه .



ومن الغريب ان يسبق ابن طفيل الى اتخاذ هـذا النسق الفنى الذى مازلنا نطمح الى اتخاذه فى أدبنا ، وخاصة فى شعرنا المعاصر ؛ منـذ أن تأثرنا بالشـاعر الناقد الانجليزى المحدث ت . س . اليوت ونظريته فى استخدام الموروث ..

فابن طفيل وهو فيلسوف لايستخدم فى قصته موروثه الفكرى فحسب بل يوظف أيضا الموروث الفنى الذى يمتد بجذوره فى تربة الحضارات القـديمة التى نشأت فى المنطقة العربية وفى حوض البحر الابيض المتوسط منذ قديم الحقب ..

وقارىء حى بن يقظان لابن طفيل ـ من ثم ـمطالب بمعرفة طرف من هذا الموروث الفكرى والفنى الذى يضم بين جوانحه الفلسفة الاسلامية وبخاصة فلسفة ابن سينا ومن تأثر بهم من فلاسفة الاغريق وفلاسفة الاسـكندرية أو ماعرف بالافلاطونية الحديثة ، ثم التأثيرات المسيحية والهندية فى الفلسفة والتصوف الاسلاميين كما يضم بين جوانحه تراث هذه المنطقة من الآداب الشعبية والاساطير، ذلك ان دين ابن طفيل ـ فى قصته ـ كان عظيما لكل هذه الروافد ، كما كانت عبقريته عظيمة فى مزج كل هـذه العناصر الموروثة وتمثلها ، وصياغتها فى عمـل فنى له خصائصه الجديدة الباقية .

ونرى فى هذا النسق الفنى السر فى أن تؤثر قصة ابن طفيل فى فلاسـفة العصر الوسيط ، وفى أن تنتشر وتترجم بلغات عديدة ، وقد أشار الاب بو اليسوعى الى وجـه الشبه بين حى يقظـان وبين الفصـول الاولى من الكريتيكول لبلتازار ، وعندماترجمها أوكلى الى الانجليزية سنة ١٧٠٨ أوحت الى دانيال ديفو بقصة روبنسون كروزو وكان سرفنتس قد قضى ردحا من الزمن فى الجزائر ، فتأثر بها فى قصة دون كيشوت ، وقال عنها كاراديفو : انهـا جديرة بأعظم نوابغ الفلسفة .

وقد دارت بها الترجمة فى لغات كثيرة من الشرق والغرب ، فترجمت الى الانجليزية والفرنسية والاسبانية والبولندية والتشيكية والروسية وغيرها كما أجريت عنها مجموعة هامة من الدراسات .. ومن أهم هذه الدراسات دراسة ليون جوتييه التى نشرها فى صدر ترجمته الفرنسية ودراسة الآنسـة جواشـون التى ترجمت القصـة الى الفرنسية مع تعليقات من نصوص ابن سينا ودراسةالباحث الروسي كرياجين التى نشرت عام ١٩٢٣ عن نقد حى بن يقظان لابن طفيل ..

ومما لاريب فيه أن قصـة روبنسون كروزو كانت الوجه الغربى لقصة حى بن يقظان . فالانسان فى الغـرب لايبـدأ من نقطة الصـفر ، ولايعتزل المجتمع الا مرغما ، ولاتنشأ ثقافته ولا لغته ولا عاداته السلوكية الا بين سمع المجتمع وبصره . ومن ثم كان روبنسون كروزو امتدادا للمجتمع الذى أنجبه ، وكانت المشكلات التى واجهته هى المشكلات اليومية الصغيرة الحادة ، أما الاحتياجات الفكرية الكبرى ، ومشكلات العلاقة بين الانسان المحـدود وبين الكون فكانت نصيب حى بن يقظان وحده .

ولم تكن هناك صعوبات أمام روبنسون كروزولاقناعنا بوجوده الفنى كما تواجهنا تلك الصعوبات فى حى بنيقظان حين يفكر ويهتدى ـ فيما يراه ابن طفيل ـ دون لغـة . فالعلاقة بين الفكر واللغة ليست من البساطة بحيثيصل بنا ابن طفيل الى الفصل بينهما .

وقد فطن علماؤنا القدماء الى خطورة هذه القضية، وثمة نصوص وافرة تؤكد لنا استحالة التصور بدون اللغة وقد كانت هذه الاستحالة هى السر وراء نظرية عبد القاهر الجرجانى التى تنتهى الى أن أى تغير فى النظم صـدر ـ ضرورة ـ عن تغير فى التصور أو المعنى كما كان يقـول القدماء ، والسؤال الذى يثيرنا حقا ، هو الذى يطرح نفسـه علينـا من خـلال كلمـات النـاقد الايطالى بندتوكروتشيه : هل يمكن أن نجد حدوسا بدون تعابير ، والقول بعـدم امكان الفصـل بين الفـكر والتصـور هو السـمة الغالبة على الدراسـات اللغـوية المعـاصرة التى بعدت كثيرا عن نظريات التوقيف فى اللغة وتنزلها على الانسان ، وعاشت فى حضن اصطلاحية اللغة وانبثاقهـا ونموها وسط حركة المجتمع ، وتطوره الديناميكى المستمر عبر العصور .

ودون هذا الخدش الحاد فى شخصية حى بن يقظان كما صورها ابن طفيل من وجهة نظرنا المعاصرة ، نجدها قد قاربت سواء السبيل .

وقد وصلت ابن طفيل المولود فى القرن الثانى عشر بالتراث الانسانى الفكرى والفنى على السواء وهذا هو الاهم من وجهة نظر دراستنا هذه حيث يتبدى لنا زخم هذا العمل ، ومايزخر به من اثارة وعمق ، ومايشير الى خصب هذه العقلية وشمولها ؛ وقدرتهـا على التمثل والعطاء .

عاصر ابن طفيل ابن رشد فيلسوف الاندلسالاعظم ورأى فى محنته محنة الفكر العربى كله الذى بدأ مـع

المجتمع طريقا منحدرا نحو هاوية التخلف ، فقد شنها السلفيون حربا على الفكر الخلاق ، وحكم بكفر الفلاسفة وادانهم الغزالى فى تهافته ، وخيم ليل طويل ..

كانت آخر ومضاته القوية ابن رشد وابن طفيل وابن باجة فى دولة الموحدين بالمغرب ..

وكانت «حى بن يقظان» شعاعا نادراً ، ولقد قيل فى سبب صياغتها فى قالب قصصى ان ابن طفيل قد اراد ان ينجو من بلاء العامة ، وان تخفى اغراضه الا على الخاصة من قومه الذين لايلهيهم طرافة القص عن عمق الغاية ولا بساطة الظاهر عن جوهرية المضمون على نحو ماصنعه كاتب كليلة ودمنة حين ذكر فى مقدمة كتابه السبب الذى من اجله عمل بيدبا الفيلسوف كتابه الذى اسماه كليلة ودمنة وجعله على ألسن البهائم والطير « صيانة لغرضه فيه من العوام ، وضنا بما ضمنه من الطعام ، وتنزيها للحكمة وفنونها ؛ ومحاسنها وعيوبها» غير أنا نرى رايا آخر مستندين الى القصة ذاتها حين بدأها ابن طفيل بعرض سريع ومركز لوجهات نظر الفلاسفة والمتصوفين المسلمين قبله فى مشكلة «المعرفة» لان الرسالة كتبت ردا على مسالة بعث بها صديق الى ابن طفيل على عادة قدمائنا فى اختراع امثال تلك التعلة مدخلا الى قلب القارىء ، وتواضعا عن الظهور بابتداء موضوع ، وفى صدر حى بن يقظان تصريح عن ذلك حين يقول ابن طفيل :

«سالت أيها الاخ الكريم ، الصفى الحميم ان ابث اليك ماامكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الامام الرئيس أبو على بن سينا فاعلم ، ان من اراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها » .

فهى اذن رد على رسالة فلسفية ، يخوض فى مسائل فلسفية ، على نحو ماقال صراحة :

«نريد ان نحملك على المسالك التى تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك فى البحر الذى قد عبرناه أولا حتى يفضي بك الى ماافضى بنا اليه ، فتشاهد من ذلك ماشهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ماتحققناه ، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه» فالغاية الفلسفية واضحة فى هذه المقدمة ، وهذه المقدمة مع صراحتها تشى بدقة ابن طفيل الفكرية ، ونظرته المتعمقة لتراث قومه ، حين يقف عند الفروق بين فلسفة ابن سينا وفلسفة أرسطو من ناحية ، ويقف عند مناحى الالتقاء بين الصوفية والفلاسفة من ناحية اخرى ، وحين يبدى لنا ان الغزالى كان يخاطب العامة بلغة ، ويخاطب الخاصة بلغة اخرى .

«واما كتب الشيخ ابى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر ، وتكفر باشياء ثم تنتحلها ، ثم انه من جملة ماكفر به الفلاسفة فى «كتاب التهافت» انكارهم لحشر الاجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال فى أول كتاب «الميزان» «ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » ثم قال فى كتاب «المنقذ من الضلال» : ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث» .

ومثل هذه الصراحة بل هذه الجراة لاتتفق مع القول باخفاء الغاية عن العامة ، وانما الذى نستريح اليه أن حى بن يقظان كانت محاولة لتعليم العامة ، وبسط المشكلات الفلسفية بين أيديهم ، واتخاذ التجسيد الفنى؛ والتشويق القصصى ؛ عناصر ايحاء واستيلاء على قلوبهم وعقولهم .

ولقد ظل ابن طفيل عبر قصته متصلا بالموروث الفلسفى ، حتى فى أوضح عناصرها ، فاختياره أسماء أبطالها حى بن يقظان؛ سلامان؛ ابسال : تأكيد لانه يتحرك فى دائرة فلسفية فقد وردت الاسماء بعينها فى كتب ابن سينا، ولعله اول من اتخذ من اسم حى بن يقظان رمزاً تشع به الدلالة اللغوية ، فالحياة واليقظة سمتا العقل النافذ ، والذوق البصير ؛ او ان حيا هو الانسان ، واليقظان هو القدرة العليا ، والانسان ابن الله على نحو من الانحاء ؛ اما سلامان وابسال فهما نقطة التقاء بين فلسفة ابن سينا والفلسفة اليونانية ، فقد ترجم حنين بن اسحق حكاية فلسفية رمزية عن اليونانية ، وهى فى جملتها صراع بين العقل والشهوة ؛ ومحاولة من المحدود لادراك المطلق ، واشادة بالجانب الروحى فى الانسان ، الذى تومىء اليه هذه الحكمة التى ختمت بها القصة ، وقد قرأها الاسكندر وارسطو ــ فيما تزعم الرواية ــ فى نهاية بحثهما الدائب عن الحكمة الباقية من سيرة سلامان : «اطلب العلم والملك من العلويات الكاملات ، فان الناقصات لاتعطى الا ناقصا» .

وقد قام الفيلسوف الصوفى المعروف نصير الدين الطوسى بشرح اشارات هذه القصة ، وتاثر به الشاعر الفارسى المتصوف عبد الرحمن الجامى فى بث بعض تعاليمه الصوفية عبر نسيجها الحكائى .

ورأى بعض الباحثين انه تاثر بابن سينا الذى نسج قصة حول هاتين الشخصيتين ــ أو اذا أردنا الدقة الاسمين الرمزيين ، بينما ربط آخرون بين الجامى وقصة حى بن يقظان ، لابن طفيل .

وهكذا نجد هذه الاسئلة دائرة فى فلك الفلسفة ثم فى دائرة التصوف والادب مما يؤكد اتصال ابن طفيل بالموروث الفلسفى فى صميم قصته كما اتصل به فى التمهيد اليها ..

وهذا مايدعونا الى القول بان ابن طفيل انما اتخذ هذا النهج ليعلم الفلسفة للعامة والخاصة ، متأثرا باشباه تلك الطريقة عند فلاسفة المسلمين كابن سينا وفلاسفة اليونان كافلاطون الذى كانت كتبه معرضـــا للامثال والحكايات الرمزية التى يبسط بها أفكاره ، ويجسدها فى وقائع وأشخاص .

واذا كان لنا أن نومىء أكثر الى الموروث الفلسفى فلننقل ان توجه ابن طفيل فى صدر رسالته بالحديث الى الاخ الكريم ، والصفى الحميم ، هو عزف على وتر مشهور فى رسائل اخوان الصفاء ، وان اتخاذ الرمز (أو ما يمكن أن نقول بلغة عصرنا التجسيد الفنى للاتجاهات الفكرية ، وادراك تبعة القيام بدور تعليمى للفلسفة ، بعد أن ضرب الفكر من السلطة ، وتالبت عليه الاتجاهات الرجعية فى الوطن العربى) كان قبســا من مشكاة هــذه الجماعة المباركة ؛ التى نجد أن ابن طفيل كان يتنسم بعض تراثها ، حين نقرأ فى مفتتح بعض رسائلهم : «اعلم أيها الاخ البار الرحيم ! أيدك الله وايانا بروح منــه : انا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا بتنا مرة فى كهف مدينتنا تتقلب بنا تصاريف الزمان ؛ ونوائب الحدثان ، حتى اشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المعاد فانتبهنا لما انقضى دور الرقاد . واجتمعنا ، بعد تفرق فى البلاد ؛ فى مملكة صاحب الناموس الاكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحية ؛ فهل لك ياأخى أن تبادر وتركب معنا سفينة النجاة» .

ولتكن آخر لمسة لنا فى هذا السبيل ادراك الوقف التوفيقى الذى وقفه ابن طفيل بين الفلسفة والتصوف ، حين انتهى الى أن للمعرفة طريقين لايلغى أحدهما الآخر ، فطريق الكشف والالهام عنــد الصــوفية وطريق الاعتمــاد على المنطق والاستدلالات الحســية ، وربط الاســباب بالمسببات عند العلماء والفلاسفة كل منهما وسيلة مشروعة للمعرفة ، وقد تكامل الســعى لحى بن يقظان بهــاتين الوسيلتين الى معرفة العالم ، والوصول الى معــرفة الله .

أليس هذا الموقف التوفيقى صــدى أو امتدادا للموقف التوفيقى الاكبر الذى وقفه فلاسفة الاسلام منــذ الكندى والفارابى بين العقل والنقل أو بين الآثار اليونانية والوحى الالهى ، أو بين الفلسفة والدين بصورة عامة ، على نحو ما عبر ابن رشد فى عنوانه كتابه :

«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» .
ولذلك يقول أحد مؤرخى الفلسفة الاسلامية «كل فلاسفة المسلمين حاولوا هذا التوفيق ، سواء من تقدم به الزمن قبل ابن رشد فى المشرق من الكندى والفارابى والجستانى ومسكويه وابن سينــا ، أو ما كان منهــا فى المغرب من البطليوسى وابن باجه وابن طفيل» .

ولقد كان هذا الموقف الفكرى للفلاسفة المسلمين استجابة طبيعية لعصرهم ونشأتهم بين فرقتين من فرق المسلمين ، أوغلا فى العداء ، ووســعا الهوة بين عامــة المسلمين ؛ وهما فرقة الاشاعرة وفرقة المعتزلة ، أو أصحاب النقل وأصحاب العقل ، ولقد اختلفتا حول الله وصفاته وخلقه للعالم ، واتسعت الشقة بينهما حتى وجــدت الفلسفة الاغريقية بين المسلمين ؛ ووجد من عكفوا عليها بعد أن صبغت بآثار من النزعة الصــوفية فى مدرســة الاســكندرية ، ومن الفــكر الدينى الشرقى فى مدارس اللاهوت الموسوى والعيســوى ، مما قربهــا من الفــكر الاسلامى عند هؤلاء المفكرين .

ولقد غالى بعض المفكرين المسلمين فى هــذا النهج التوفيقى حتى لنرى الفارابى يحاول فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين» رغم التعارض بين أفلاطون وأرســطو ، ليظهر الاتفاق — فيما يقول — بين ماكانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما ، وحتى لنجد ابن سينا يحاول تفسير بعض آيات من القرآن كقوله تعالى «الله نور السموات والارض» تفسيرا متعسفا حين يجعل من كلماتها رموزا لاصطلاحات فلسفية بعضــها لافلاطون ، والبعض الآخــر لارسطو ، مبتعدا عن حس القرآن ؛ وحس اللغة العربية ، وحس النفسية البسيطة التى يتوجه اليها القرآن باديء ذى بدء .

غير أن ابن طفيل فى حى يقظان — وهذا أمر يذكر له بكثير من الثناء — لم يتورط فى عقد صلح بين الاضداد ، فحين انتهى الى المعرفة عن طريق العقل حينا ، والذوق حينا آخر ، كان — فى الحقيقة — يبارك بصر الانســان وبصيرته ، ويتحدث عن قواه التى ندركها ؛ وطاقاته التى لم نصل الى معرفتها بعد .

وبذلك تتأكد أصالة ابن طفيل مع عظيم صــلته بالموروث العربى الاسلامى وروافده من الفلسفة اليونانية والافلاطونية الحديثة .

ولقد كان على صلة بموروث أعم فى الجانب الفنى من قصته حى بن يقظان ، فحى ولد بدون أب ، تكون من رغوة البحر — وهكذا تكونت أفروديت فى الاساطير الاغريقية أو من امتزاج معقد لمجموعة من العناصر المجهولة ، ثم دفع به الموج الى جزيرة مجهولة ، أو انه كان نتيجة حب غير مشروع بين أميرة جميلة ، وعاشق الهى ، ارادت أن تستر زلتها عن ذويها ؛ فدفعت به الى تلك الجزيرة ، وحيدا ، محتاجا للرعاية والرضاع ، فتكفلت به غزالة حنت على ضعفه وحاجته ، أمدته بلبنها ، وحمته بقدر استطاعتها وهكذا نشأ الانسان بين قطعان الايائل والوعول .

وقد وردت مشابه لذلك فى «قصة الصنم والملك وابنته» وهى احدى الاساطير التى نسجت حول شخصية

الاسكندر الاكبر ، التى عثر عليها المستشرق الاسبانى غرسيا غومس حديثا ، ورأى أنها مصدر ابن طفيل فى قالبه القصصى ، غير أن مصادر ابن طفيل - فيما نحسب - كانت أكثر ايغالا فى القدم من ذلك ، وأن أقدم الاساطير الكلدانية واليونانية حافلة بامثال هذه القصة ، اما الطفل الذى يحمل الى الشاطىء عبر الامواج فقد تردد فى عديد من القصص الفرعونية والبابلية الاشورية ، والمولود ذو الاب الالهى أو الام الالهية ليس غريبا عن كل أساطير المنطقة بما فيها أساطير الاغريق ، فلقد كانت «هيلانة» ابنة زوس كبير الآلهة ، ومن ثم لم يجد هوميروس سبيلا الى الطعن فى كرامتها حين فرت مع باريس واشتعلت حرب طرواده ، بقدر ماوجد السبيل الى التأمل فى طبيعة الانسان ابن الحكمة الالهية ، والنزق البشرى .

اما سميراميس ، اشهر ملكات الآشوريين ، فقد حملتها امها من اب الهى ؛ وحين ارادت أن تستر زلتها تركتها فى العراء ؛ حيث سهر عليها سرب من الحمام ؛ لان الانسان فى الحقيقة - فيما ترمز اليه هذه الاساطير - هو ابن هذا العالم ، يتحد فى أصوله بالآلهة كما يتحد فى منشئه مع العوالم الاخرى من الاحياء ، انه تعبير شعرى عن احساس الانسان الاول بوحدة الحياة .

وهكذا نرى أن قصة حى بن يقظان تمزج بين عناصر تراثية اشد ايغالا فى القدم من قصة تنسج حول الاسكندر، كما انها تتمثل الموروث الفلسفى وروافده العديدة ، وتصهر كل هذه العناصر الفنية والفكرية فى كل متكامل ، يعبر به ابن طفيل عن وجهة نظر خاصة فى مشكلة المعرفة ، بما يؤكد أصالة ابن طفيل ، بل بما يعتبر أثرا من آثار العبقرية المبدعة .

ثمة - بعد هذا - خاطرتان ، تتصل احداهما بالمنهج التجريبى الذى اتبعه ابن طفيل فى تعرف حى على الاشياء من حوله ، واستنباط قوانينها ، وهو منهج فيما نعرف أثرت به الحضارة العربية تأثيرا واسعا فى عصر النهضة ، ولاريب فى أن لقصة ابن طفيل نصيبا غير منكور فى تدعيم هذا المنهج .

أما الخاطرة الثانية فعن أثر الطبيعة فى حى بن يقظان ، فقد نشأ فى احضانها ، وتعلم منها ؛ ووصل من ملاحظتها الى جملة من حقائق النفس والوجود ؛ فما مدى صلة تلك العلاقة بفكرة الطبيعة عند الرومانتيكيين منذ ان دعا روسو الى العودة الى اكنافها ، والى استعادة الانسان لما فطرته عليه من براءة ونقاء ، وقد امتد ذلك كما نعرف فى نتائج الرومانتيكيين ، هجاء مرا المدينة ، وحنينا حارا الى الحياة الفطرية .

ان الصلة بين هذه النزعة الرومانتيكية وبين سلوك حى بن طفيل ، صلة المشابهة العارضة - فحسب - فيما نعلم ، فقصة ابن طفيل افتراض فنى للبرهنة على قضية فكرية ، هى قضية معرفة الانسان للحياة والكون ؛ وللخالق البارىء لهذا الكون ، وحياة الرومانتيكى فى ظل الطبيعة تمرد على المجتمع ، وكراهية لما فى المدينة من ضغوط ، وما فى اخلاقياتها من زيف ورياء ؛ ثم استرواح للمثل العليا ، واستهداء للفطرة الصافية ؛ فلو ان الرومانتيكى وجد الوفاق بين نفسه وبين المجتمع مافكر فى التمرد عليه ، ولا حن الى العودة للطبيعة .

بيد أننا لاننفى وجوه التقارب هنا بين الطبيعة كملهمة للانسان مثل الحق والخير ، وبين الطبيعة عند ابن طفيل كمعلمة له ، وهادية الى واجب الوجود .

واذا شئنا ان نعبر عن هذا التلاقى والتباعد معا بين حى وبين الرومانتيكيين ، قلنا : ان حيا يلتقى بها التقاء العقل الفاحص ، والرومانتيكى يلتقى بها التقاء الوجدان المنفعل ، والقلب المتفتح للجمال والحب .

وبعد فقد استطاع ابن طفيل ، كما يقول بحق غرسيا غومس ، باسلوبه العذب الذى يفيض ابتكارا منطلقا ، وقوة شاعرية أن يخلق من قصته أثرا من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى .

المصادر والمراجع :

(١) حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى . احمد امين .

(٢) المستشرقون ج ١ ، ٢ ، ٣ نجيب العقيقى .

(٣) الجانب الالهى من التفكير الاسلامى د . محمد البهى .

(٤) بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط د . محمد يوسف موسى .

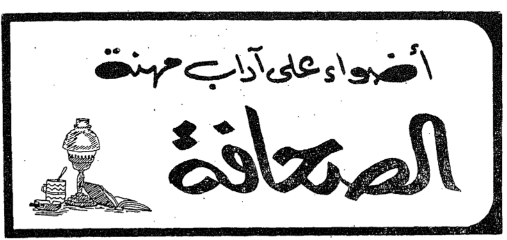
(٥) أثر العرب فى الحضارة الاوروبية ، عباس محمود العقاد .

(٦) نور الدين عبد الرحمن الجامى وقصته سلامان وابسال

عبد العزيز مصطفى بقوش - حوليات كلية دار العلوم

(٧) كليلة ودمنة .

(٨) المجمل فى فلسفة الفن . بندتوكروتشيه .



قضايا يطرحها ميثاق الشرف للصحفيين

كمال رستم

أعرب السيد رئيس الجمهورية فى حديثه الى اعضاء مجلس الشعب عن أمله فى أن يقوم الصحفيون بوضع ميثاق شرف لمهنة الصحافة ينص عليه فى الدستور • وقد حدد السيد الرئيس الأسس التى ارتأى أن تنهض عليها صحافتنا وذلك فى اطار اخلاقياتنا المستمدة من صميم القرية والتى عبر عنها بكلمة واحدة هى «العيب» وسوف نرى فى السطور القادمة أن هذه الكلمة تكشف طائفة المبادىء التى نصت عليها قوانين آداب مهنة الصحافة فى كثير من بلاد العالم التى سبقتنا الى وضع مواثيق الشرف وقوانين آداب المهنة •

ولئن كانت الأحداث الأخيرة قد تكشفت عن امور يندى لها جبين الصحفيين الشرفاء خجلا ويتازم منها ضميرهم النقى فاننا نرجو ألا تمر هذه الاحداث دون أن نستفيد من الدروس التى لقنتنا اياها وأن نطيل النظر فى معانيها ومراميها حتى لايضل بعضنا الطريق مرة اخرى •

ولا نزعم ان مقالنا هذا سيغطى كل جوانب موضوع آداب الصحافة بل ان كل ما نطمح اليه هو أن نثير بعض القضايا التى درج الكتاب على أثارتها عند طرح الموضوع للمناقشة والبحث انطلاقا من مفهوم أن آداب الصحافة واخلاقياتها هى المحصلة النهاية لتاريخ الصحافة واستبسالها فى معاركها المريرة التى خاضتها ضد نفسها من جهة وضد الاستبداد والقهر من جهة اخرى •

الصحفى ومسئوليته :

وأول هذه القضايا التى نطرحها للبحث هى قضية مسئولية الصحفى باعتباره وكيلا عن المجتمع الذى تصدر فيه الصحيفة وهذه المسئولية تحكمها ضوابط الحيدة وعدم التحامل والمحاباة والصحفى الذى نقصده هنا هو المخبر الصحفى باعتبار ان الخبر أو القصة الخبرية أن اردنا الدقة فى التعبير هى أهم ما فى الصحيفة والقارىء كقاعدة عامة لا يهتم كثيرا بمن كتبها ولا برأى كاتبها فيها ، انه مراقب يقظ ليس غير ، وهو يقترب من قصته الخبرية بعقل مفتوح للحقائق التى يجب أن يسجلها كما هى عارية عن طلاء الأفضليات والرأى ، وهنا تجدر الاشارة الى ما درجت عليه بعض الصحف عندنا من ايراد الخبر ممتزجا بالتعليق ومختلطا برأى الكاتب حتى ليصعب كما يقول علماء الصحافة معرفة « أيهما الخبر وأيهما المخبر » وهذا عيب خطير من عيوب الصحافة تخلصت منه فى الخارج ولم تتخلص منه صحافتنا بعد ، فالتعليق على الاخبار مكانة أعمدة التحرير لا القصة الخبرية ، والكاتب الذى يخرج على هذه القاعدة فيحقن عمدا أهواءه الشخصية يقضى على الثقة التى أولاه اياها كل من الصحيفة التى يستخدم جزءا من مساحتها فى كتابة الأخبار والجمهور الذى يشترى الصحيفة للاطلاع على هذه الاخبار •

الابتعاد عن الحقيقة :

والقضية الثانية التى نطرحها للبحث هى قضية الابتعاد عن الحقيقة وهى من نوعين :

الاول : هو الخطأ المتعمد فى الاخبار وهو مخرب للمبدأ الأساسى الذى تقوم عليه عملية الاخبار وقد سبق القول ان الصحفيين الشرفاء يفرقون بين التقارير الاخبارية والتعبيرات عن الرأى وهم يعملون دائما على الفصل بين الاثنين ويجب

الموضوعية فالمثل الاعلى للحصول على الحقيقة كل الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة سيظل دائما أبدا الغرض الأسمى للمخبر الصحفى وهذا المعنى يؤكده قول احدهم : لا اظن أنه من الممكن ان أكون موضوعيا تماما او ان اقدم الاخبار دون أية محاباة ومع ذلك فاننى اعتقد ان باستطاعة الصحفى أن يستشرف هذه المثل العليا كما اعتقد بيقين ان هؤلاء الذين يدركون ان هذه المثل العليا بعيدة المنال هم انفسهم الذين يقتربون منها حقا » •

المسئولية الاجتماعية :

ان نظرية الحرية Ihe liberetarian theory التى حكمت العمل الصحفى حتى نهاية القرن الثامن عشر والتى لا تزال تحكم الى حد بعيد الاتجاهات الصحفية فى العالم هذه النظرية تخلت عن مكانها لنظرية جديدة هى نظرية المسئولية الاجتماعية ، وسوف افصل القول فى هاتين النظريتين لأنهما تكادان تقابلان القضيتين اللتين شغلتا المتادبين عندنا زمنا غير قصير ولا تزال تشغلهم الى اليوم واعنى بهما قضيتى « الأدب الحر » والأدب الملتزم » ومن جهة اخرى فانهما يتصلان بقضية من أهم القضايا التى تثار دائما عند الحديث عن الصحافة ودورها فى تنوير الرأى العام وقيادته وتوجيهه وهى قضية حرية الصحافة ، فتاريخ حرية الصحافة ينبئنا بانها كانت حرية سلبية بمعنى انها فارغة من محتوى العمل والمسئولية وفى القرن التاسع عشر بدا الناشرون أنفسهم يغيرون من نظرتهم للحرية باعتبار ان الحرية تفرض عليهم مسئوليات معينة لممارستها ، ونتيجة لذلك افسحت نظرية الحرية فى الصحافة مكانها لنظرية المسئولية الاجتماعية • ونظرية الحرية تثير بعض الاسئلة من حيث ان الافكار التى يعتنقها اى مجتمع بالقياس الى ما يجب ان تكون عليه الصحافة وما يجب ان تعمله انما تنبع من الطريقة التى يجاب بها على الاسئلة الاساسية التالية : ماهى طبيعة الانسان ؟ ما هى العلاقة المثلى التى تربط الانسان بالدولة ؟ ما هى طبيعة الحقيقة ؟ فانصار مبدا الحرية فى الصحافة يذهبون الى ان الانسان هو مخلوق عاقل قابل للاكتمال يولد حرا ويتطلع الى معرفة الحقيقة والى ان تحكمه الحقيقة • والدولة يجب ان تتدخل باقل قدر ممكن فى شئون المواطنين والحقيقة هى مفتاح فهم قوانين الطبيعة والمجتمع الفاضل .. وهى ليست وقفا على القلة المميزة فقط بل هى ملك للناس جميعا متى استخدموا عقولهم للتنقيب عنها والعثور عليها •

ومن نفس هذه الاجابات نجمت نظرية الحرية التقليدية فى الصحافة • وهذه النظرية ترفض الرقابة على المطبوعات للاسباب الآتية :

١ ـ الرقابة تنقض حق الانسان الطبيعى فى حرية التعبير •

٢ ـ الرقابة تزود هؤلاء المتربعين على دست الحكم بوسائل الاحتفاظ بالسلطة وحرمان المواطنين من حريتهم •

٣ ـ الرقابة تحجب الحقيقة وذلك بترجيحها احدى كفتى الميزان لمصلحة قضية دون اخرى •

٤ ـ الرقابة تدل على الخوف غير المبرر من الافكار التى تحقق عقلانية الانسان وتشبع رغبته فى معركة الحقيقة •

اما نظرية المسئولية الاجتماعية فتؤكد اهمية التحقق من أعلام الشعب والتزويد بالتفسير وتضمن وجهات النظر التى تمثل الشعب بمجموعه لا وجهات النظر الفردية او احادية الجانب والارتفاع بمعايير الصحافة الشريفة •

ويتفق علماء الصحافة والعاملون فى الحقل الصحفى مع نظرية المسئولية الاجتماعية فى بعض نقاط خلافها مع نظرية الحرية ومن ابرز نقاط هذا الخلاف ما يلى :

١ ـ الطابع السلبى لنظرية الحرية لا يتلاءم مع المجتمع الحديث •

٢ ـ الحرية تحمل مسئوليتها (القوانين المختلفة لوسائل الاعلام تعكس هذه النظرية) •

٣ الانسان ليس كامل العقلانية أو هو بالاحرى كسول ورفضه لاستخدام عقله يجعله مهيئا لأن يكون فريسة للبعض (تعكس قوانين الاعلام هذه النظرية) •

ان من الاعمال العظيمة التى يمكن أن تقوم بها الصحافة فى اى بلد فى العالم معاونة قرائها على قبول الفكرة التى قبلتها الصحافة ، وهى أن المسئولية تقترن بالحريةوالمسئولية هنا تنبع من داخل الصحافة لا من خارجها ، وهو ما نرى النص عليه صراحة فى ميثاق الشرف لمهنة الصحافة لازالة كل لبس او غموض يمكن ان يحيط بمعنى الحرية ودلالاته من جهة ولتعميق معنى المسئولية وتاصيله من جهة اخرى لا يصبح موضوع الحرية محل اجتهادات المجتهدين وتفسير المفسرين كما حدث فى السابق • ان اقتران الحرية بالمسئولية لا يفهم منه بل لا يجب ان يفهم منه ابدا فرض التزام من الخارج على حرية الصحافة خصوصا اذا ما جاء هذا الالتزام من جانب السلطة والا اصبحت المسئولية قيدا جديدا يغل حرية الصحافة تحت ستار الاسم الجديد •

هل تنزل الصحافة الى الجمهور ام ترفع الجمهور اليها ؟



هذه القضية لا تزال محل نقاش لا فى مجال الصحافة فحسب بل وفى حقل الادب ايضا ولا اظن ان الاتفاق على رأى يفصل فى هذه القضية سيمكن التوصل اليه فى المستقبل القريب ولذلك فسوف نشير هنا فقط الى بعض النظريات التى تتعلق بهذه القضية فهناك نظرية تقول بأن الصحافة يجب ان تنزل الى مستوى ذوق الجمهور واهتماماته • ذلك ان الصحافة اذا ارتفعت عن ذوق الجمهور واهتماماته فان النتيجة الحتمية لذلك هى افلاس الصحيفة • الا ان هذا القول مردود عليه بأن الصحافة ، شأنها شأن المحاماة والطب وغيرهما من المهن ، يجب ان تحمل مسئولية الخدمة التى تقوم بها كمهنة ، وهنا لا يكون الاعتبار المادى هو المحرك الاول للصحيفة •

وثمة نظرية اخرى تقول « بأن القراء يريدون ذلك » وهذه النظرية هى التى افسحت المجال لقيام صحافة الاثارة والصحافة الصفراء على نحو ما سنفصله بعد قليل • واصحاب هذه النظرية يبررون نشرهم للجريمة والتفاهات بقولهم انهم انما ينشرون الجوانب المظلمة والمضيئة للمجتمع فى وقت معا ، وان القراء من حقهم ان يحاطوا علما بهذه الجوانب ويرد على هؤلاء بأن نشر الجريمة والتفاهات وانما تمليه اعتبارات الفضول العام لا المصلحة العامة ومن هنا قولهم بانه يجب التفريق بين النفع العام والفضول العام •

الاثارة والصحافة الصفراء :

وهذه القضية من اهم القضايا التى نطرحها للبحث وذلك لايماننا بأن الصحافة فى مجتمعنا الاشتراكى يجب ان تتحرر من كل عوامل الاثارة ومقومات الصحافة الصفراء ويجب ان تمتلك القدرة على الرجوع على انفسنا بالسؤال التالى : هل فى صحافتنا او فى بعض صحافتنا آثار متبقية من صحافة الاثارة ؟ ولكى نكون اكثر وضوحا نقول هل هناك مدرسة لصحافة الاثارة لا تزال تتحكم فى مقدرات الصحافة عندنا ؟

نترك هذا السؤال معلقا الى ان يجيب على هؤلاء الذين يعكفون الآن على وضع ميثاق الشرف لمهنة الصحافة ولننظر الآن الى عملية التوازن التى عليها مدار الحكم على الصحيفة بانها تتبع هذا المذهب او ذاك من مذاهب الصحافة • فالصحف التى تخاطب المثقفين او التى تستهدف الارتفاع بذوق الجمهور واهتماماته تقيم اختيارها اساسا على قاعدة الاهمية • وفى الطرف المقابل توجد الصحف المتطرفة الاثارة Ultra sensational التى تقيم اختيارها اساسا على التشويق الذى يطلق عليه اصطلاحا اسم « التشويق الانسانى Human interest stories » ويميل الكثيرون من مؤرخى الصحافة الى الرجوع بتاريخ مذهب الاثارة الى المنافسة الرهيبة التى قامت بين الصحفيين الامريكيين جوزيف بوليتزر ووليام راندولف هيرست (١) بينما يرجع البعض الآخر من المؤرخين انتشار القصص ذات التشويق الانسانى الى وليام راندولف هيرست الذى رأى ازدياد الهجرة الى الولايات المتحدة الامريكية من الدول الاخرى وعدم اهتمام المهاجرين بالقضايا العامة للبلاد فتوسع هيرست فى نشر هذا النوع من القصص جذبا للقراء الى صحيفته ، وفى هذا وحده ما يكفى لان نبين ان الاثارة تكون دائما حينما لا تكون هناك قضايا هامة تشغل بال الرأى العام او حينما يراد شغل الرأى العام عن القضايا الهامة بالتفاهات ، وهنا يحضرنا مثالان لطغيان هذه القصص على مواد التحرير الاخرى التى تكون فى الغالب اكثر منها اهمية •

المثال الاول نستمده من الصحافة الامريكية – ففى يوليو سنة ١٩٢٣ قامت مباراة للملاكمة عرفت باسم مباراة ديمبسى – جيبونز Dempsy-Gibbons وفى نفس الوقت انعقد مؤتمر التعليم القومى •

وقد غطت الصحافة الامريكية الحادثتين فى ٥ يوليو سنة ١٩٢٣ :

اما المثل الثانى فنستمده من واقع صحافتنا • ففى الفترة الواقعة من ١٠ – ١٣ مايو من هذا العام انعقد مؤتمران فى الجمهورية العربية المتحدة احدهما هو المؤتمر الاول لعلم النفس والثانى هو المؤتمر الرياضى • اما المؤتمر الاول فلم

---

(١) لمن يريد الاطلاع على تفاصيل هذا المذهب وتاريخه الرجوع الى مقالنا . جوزيف بوليتزر ومذهب الاثارة فى الصحافة . مجلة الكاتب العدد الخامس والعشرين – ابريل سنة ١٩٦٣ .

تنشر عنه جريدتان من الجرائد الصباحية الثلاث اى شيء على الاطلاق ، واكتفت الجريدة الثالثة بنشر اخبار هذا المؤتمر فى احد ابوابها الصغيرة المساحة بطبيعتها ولم يتعد ذلك بضعة سطور تعد على اصابع اليد الواحدة • اما المؤتمر الثانى فقد غطته الجرائد الثلاث وقامت احداها ـ وهى احدى الجريدتين اللتين لم تشيرا بكلمة واحدة الى المؤتمر الاول ـ قـامت بتغطية اخبار المؤتمر الثانى على صفحتين او اكثر من صفحاتها وعلى مدى يومين على الأقل (وهما اليومان اللذان أتيح لنا الاطلاع على الجريدة المذكورة) •

اما السمات البارزة للصحافة الصفراء فيمكن تلخيصها فى خمس نقاط (٢)

١ ـ العنوانات الرئيسية المخيفة التى يستخدم فيها البنط الكبير جدا ويطبع بالاسود أو الاحمر انزاعق بالثورة عن اخبار غالبا ما تكون غير هامة نسبيا •

٢ ـ الاستخدام المفرط للصور والكثير منها لا مغزى له ومنها الصور المزيفة •

٣ ـ الادعاءات والاكاذيب المختلفة والقصص والعنوانات المضللة والعلم الكاذب •

٤ ـ ملحق الأحد مع الهزليات الملونة والمقالات السطحية •

٥ ـ مباهاة تزيد او تقل بالمشاركة الوجدانية لضحايا الظلم مع حملات ضد سوء الاستغلال الذى يعانيه الناس العاديون •

رفع كفاءة الصحفيين :

لا يمكن للصحافة أن تنهض فى بلد من البلاد ما لم تتخذ الخطوات الفعالة لرفع كفاءة العاملين بها • وقد بذلت الجهود المشكورة فى هذا السبيل عبر تاريخ الصحافة الطويل ومن أبرز هذه الجهود التوسع فى انشاء معاهد الصحافة وتنشيط البرامج التعليمية الخاصة بهيئة تحرير الصحيفة وانشاء المراكز الأكاديمية المتخصصة للدراسة المتقدمة والبحث والنشر• ويذكر تاريخ الصحافة أن اقدم معهد للصحافة فى العالم انشيء فى انجلترا سنة ١٨٨٩ ، كما يذكر تاريخ الصحافة للصحفى الامريكيى جوزيف بوليتزر الحاحه على ضرورة انشاء كلية للصحافة • وفى سنة ١٩٠٤ كتب جوزيف بوليتزر مقالا من اربعين صفحة فى مجلة « ولنورث امريكان ريفيو » يدافع فيه عن اقتراحه لانشاء كلية للصحافة وهى الفكرة التى ظلت تلح على ذهنه حتى آخر رمق من حياته • فقد اوقف فى وصيته مبلغ مليونين من الدولارات لانشاء مدرسة للصحافة تحمل اسم ابنته « لوسيل ارما » ، كذا تضمنت وصيته تزويد مدرسة الصحافة بالاعانات والمنح ، كما تضمنت منح جوائز لمسابقات تعقد سنويا عرفت باسم «جائزة بوليتزر» لأشهر قصة تصور الحياة الامريكية وأشهر قصة صحفية واشهر مقال افتتاحى •• الخ (٣)

وقد أطلت الحديث عن «جوزيف بوليتزر» بالذات لسببين : الاول أن جوزيف بوليتزر دخل الصحافة من ابوابها الخلفية، والثانى : انه باعث هذا المذهب اذا قلنا مع القائلين بأن جـذور مذهب الاثارة تمتـد عميقـة فى تاريخ الصـحافة الامريكية •

وكلا السببين يجعلان من جوزيف بوليتزر آخر من يفكر به ان يدعو الى تدريب وتاهيل العاملين فى حقل الصحافة• وفى هذا رد كاف على هؤلاء الذين يقللون من شان التاهيل والتدريب بدعوى أن الصحافة موهبة أكثر منها مواد تدرس فى المعاهد والكليات • وأيا كان الامر فبرغم الاصوات العلية المنكرة التى هاجمت معاهد الصحافة فى جمهورية مصرالعربية فان الايام قد أثبتت ان معهد الصحافة الذى انشيء فى سنة ١٩٣٩ فى الجامعة المصرية (جامعة القاهرة الان) وهو المعهد الذى كانت الدراسة فيه لمدة سنتين جعلت ثلاث سنوات فى سنة ١٩٤٥ ، وقسم التحرير والترجمة والصحافـة الذى انشيء فى كلية الاداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٤ ، قد زودا الحقل الصحفى عندنا بكفاءات اثبتت حضورها فى مناخ لم يكن صالحا ابدا لنمو البراعم الجديدة • والأمل معقود على معهد الاعلام الجديد الذى ابتدات الدراسة فيه فى يناير من هذا العام فى تطعيم الصحافة بالعناصر الطيبة التى يمكن أن تسهم فى الارتفاع بمستوى المهنة وتقفى نهائيا على العناصر المتسللة وغير المؤهلة التى لم تطهر منها صحافتنا بعد ، والتى تعمل فى سـبيل الدفـاع عن مواقفهـا فى الصحف والمجلات ، بل وفى مكاتب الصحافة وأقسام العلاقات العامة بالوزارات على اخفات كل صوت وتفـوت كل فرصـة على الصحفيين المؤهلين من خريجى قسم الصحافة • ولا يفوتنا ونحن بصدد التأهيل المهنى للصحفيين فى جمهـورية مصر العربية أن نذكر لرواده الأوائل جهودهم المشكورة فى تأصيل التاهيل والتدريب عندنا ابتداء بالمرحوم الدكتور محمود عزمى فضل انشاء قسم الصحافة ، مرورا بالدكتور ابراهيم عبده وانتهاء بالمرحوم الدكتور عبد اللطيف حمزة الذى يرجع اليه مد الله فى عمره ••

وبعـــد

فاكرر ما سبق أن قررته فى صدر هذا المقال من أن هذه السطور لا تطمح الى أكثر من اثارة بعض القضـايا التى تتصل بموضوع آداب مهنة الصحافة نطـرحها للمناقشـة والبحث •

---

(٢) المرجع السابق

(٣) المرجع السابق

ان يشيع فى المتن والعنوان الاخلاص والدقة ويجب ألا يعدل بالخبر عن وجهه الصحيح باللجوء الى الحذف والتشويه .

اما النوع الثانى من الابتعاد عن الحقيقة فهو ما يعرف باللعب الشريف او الانصاف ويقضى بألا يقتحم الصحفى المشاعر الخاصة للافراد وألا ينشر الاتهامات التى لم تثبت بعد دون اتاحة الفرصة لأصحابها للدفاع عن أنفسهم . وهنا تجدر الاشارة الى ما درجت عليه بعض الصحف عندنا من التهجم على الأفراد والجماعات فاذا ما تلقت ردا منهم أهملته او نشرته مبتورا او مصحوبا بما درجت على تسميته « بالرد على الرد » بحيث تكون الكلمة الاخيرة دائما لها ، ومثل هذا التصرف من الصحيفة يضعف من ثقة القراء فيها وفى نزاهتها وفى نصفتها ، وقد سبق ان اثيرت قضية التشهير بالافراد والجماعات بغير حق او سوق الصحيفة للاتهامات بغير سند وما يستتبع ذلك من رفع دعاوى القذف عليها ، وقد اجمعت الآراء على أن الطريقة المثلى لازالة الآثار السيئة التى تلحق بسمعة الاشخاص نتيجة الاقوال الكاذبة فى الصحافة هى النص فى التشريعات الصحفية على الزام الصحيفة بتصحيح الخطأ الذى تتردى فيه وسحب الاقوال التى ساقتها بغير سند او اعادة كتابة الحقائق من جديد وفى كل الاحوال تخويل الشخص الذى اصابه الضرر حق الرد الكامل غير المبتور وذلك عوضا عن اتخاذ الاجراءات القانونية ضد الصحيفة وهى اجراءات طويلة ومعقدة ولا قبل لكل الاشخاص بها بينما النص فى التشريعات على ما ذكرنا يحقق السرعة فى اصلاح الضرر ودفع الأذى فى الوقت الذى تكون فيه القضية لا تزال معروضة على الجمهور وتأكيدا للممارسة الشائعة حاليا بين الصحفيين الشرفاء الذين يتولون بانفسهم عن طيب خاطر تصحيح الأقوال التى اساءوا فهمها وفسروها على غير وجهها الصحيح .

حجب الحقيقة :

وفى معرض الحديث عن آداب الصحافة تثار قضية حجب الحقيقة ذلك أن هناك بعض المناسبات التى تعرض للصحفى يتبين له فيها بوضوح أن اثبات الحقيقة برمتها قد يجافى الأخلاق كما فى الامور التى تنم عن الذوق السقيم وكما فى الاحوال التى تعرض الصحيفة لدعاوى القذف وكما فى الامور التى لا تزال معروضة على القضاء . ومن الأقوال المأثورة فى هذا الصدد قول بعضهم ان المحرر الذى يدعى ان صحيفته تنشر كل الأخبار فى كل الاوقات اما ان يكون كذابا او ابله فنحن عادة ما نقول لقرائنا نصف الحقائق فقط والقائلون بهذا الرأى يستشهدون على صحته بالشعار الذى اتخذته صحيفة النيويورك تايمز الأمريكية والذى نصه « كل الاخبار الصالحة للنشر » . ويلعب هنا تقدير الصحفى لقيمة الاخبار ومعقباتها دورا كبيرا ومن ثم قراره بنشر الحقيقة او حجبها فاذا ما عرضت للصحفى قصتان خبريتان احداهما عن « صعلوك » قبض عليه وهو فى حالة سكر والثانية عن رب أسرة يشغل مكانا مرموقا فى الهيئة الاجتماعية قبض عليه فى حالة مشابهة ، فالعادة جرت هنا فى الصحف الشريفة على نشر القصة الاولى وعدم نشر القصة الثانية انطلاقا من مفهوم أن سمعة الرجل الاول لن تضار بالنشر بينما سمعة الرجل الثانى وسمعة زوجته وأولاده تضار بالنشر .

الاخلاق والموضوعية :

وهذه القضية التى نطرحها بالغة الأهمية ومؤداها ان مبادىء الاخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الموضوعية فى كتابة الاخبار والاصطلاح – كما يقول « رونالد شيلن » ينبع اصلا من خارج الصحافة . وتعريفات الموضوعية كلها تضع التأكيد على الشعور بالمسئولية الاجتماعية فى كتابة الاخبار كما تضع التأكيد على الفصل بين كاتب الخبر والخبر الذى يكتبه . فلكى تتحقق الموضوعية ، فان على الكاتب ان يحيد رغباته وذوقه ومعتقداته وأخلاقه الدينية وأن يهتم فقط بالبرهان المؤسس على المقارنات التى يعقدها من التقارير التى يدلى بها شهود عدول . الا أن وجه الصعوبة فى الموضوعية يكمن فى حقيقة ان الصحفى مطلوب منه أن يدخل فى اطارات مرجعية ليست له ومعيار الموضوعية هنا هو قول الشخص الذى نقلنا عنه عندما يقرأ القصة الخبرية : نعم هذا ما قلته . ورجال الاخبار يتخذون موقفين بالقياس الى الموضوعية ، اولهما انه من المستحيل تحقيقها وبالتالى يجب استبعادها كمفهوم العمليات الصحفية والموقف الثانى أن المخبر المثابر الذى يهتم فقط بالحصول على الحقائق ونشرها يستطيع ان يحقق مستوى وسطا من الموضوعية والحقيقة فى الاخبار .

اتجاهات الموضوعية :

بعض الصحفيين الذين يعتقدون أن الموضوعية فى الاخبار مستحيلة غالبا ما يرفضون الالتزام بالبحث عن كل الحقائق وايرادها وهم يرون ان الاسلوب الشخصى للكتابة يفسح المجال للمزاج الفردى كما يطلق الموانع التى تحول دون تحقق الموضوعية كذلك يرون ان الموضوعية كمثل اعلى تتعارض الى حد ما مع روح هيئة التحرير فى بعض الصحف ذلك أن الولاء للصحيفة بنفس مقدار ولاء الممثل للمسرح هو أحد اللوالب التى تحرك الصحفيين ، وان عبارات مثل « قل الحقيقة » ، « كن عادلا » انما تعكسان المبادىء الاخلاقية العامة ليس غير اذ ان مشكلة الحياة الكبرى تكمن فى تحديد كيف يكون الانسان عادلا . كذا من الامور المستحيلة ان يعلم شخص ما الحقيقة كلها عن اى شىء فى اى موضوع فما بالك بالصحافة التى لا ينفسح فيها الوقت امام المخبر الصحفى للتفتيش عن الحقيقة فى اكثر المشاكل تعقيدا . فكلمة حقيقة ذاتها هى فخ فعندما تطلب من شخص ان يقول لك شيئا عن حادثة ما يتوقف القدر الاكبر من روايته لهذه الحادثة على ذاكرته وعلى مفردات لغته واخلاصه لغاية حقيقة انما تختلط بشخصية الصحفى بنفس المقدار الذى يختلط فيه الجنين بامه، والمحصلة النهائية لكل ما تقدم هى ان الاخبار شىء ذاتى وشخصى تماما ولكن ليس معنى هذا هو التخلى تماما عن

ندوة القراء

اعداد : عبد السلام رضوان

تصدر الفكر المعاصر قريبا عددها الخاص ((أزمة العقل فى القرن العشرين)) • والندوة تدعو جميع قراءها ، وبوجه خاص (الذين لا يعانون أزمة العقل !) لطرح تصوراتهم وآرائهم فى هذه القضية •

الفن بين الحرية والالتزام

ثمة حقيقة لا تحتمل المناقشة والجدل وهى أن الفن لا يزدهر الا فى ظل الحرية ، فاذا توفرت الحرية الكاملة للفنان فى الخلق والتعبير ازدهر الفن وجاء معبرا عن روح وتناقضات المجتمع والعصر ودافعا للانسان الى التقدم وازدهار انسانيته ، واذا اختنقت الحرية فى المجتمع او ضاق نطاقها ذبل الفن ووقع فى أسر الافتعال والصنعة ، لانه عندما يجد الفنان نفسه محاصرا بعيون الصلب البارد والعيون المتقدة والمتلصصة يكون عليه ان يختار بين الصمت والاحتفاظ بما ينتجه من أعمال فنية فى الادراج المظلمة وبين الانسياق وراء تملق السلطة والتسكع حول تجارب مستهلكة بطريقة تخلو من الصدق وبالتالى لا ينتج فنا حقيقيا ، وقد يحاول الفنان بدافع الحاح الرغبة فى الخلق والتوق الى التواصل ان يفلت من هذا الخيار فيمرر تجربته الفنية فى سراديب معتمة ، ويحاول ان يجسدها فى رموز تمكنها من الافلات من العيون التى تحاصرها وتترصدها ، ويكون من شأن هذه المحاولة ان يقع الفن فى قبضة الغموض والانغلاق ويفقد حرارته وحيويته ويتحول الى مجرد رموز ميكانيكية •

واذا كانت هذه الحقيقة تصدق على كل الفنون فهى تصدق بالدرجة الاولى على فن الادب ، لأن أداة الاديب فى الخلق والتشكيل وهى الكلمات ليست مادة محايدة كالأنغام والألوان ولكنها ذات رموز ومعانى محددة الأمر الذى يجعل قدر الفكر فى فنون الأدب أكبر من قدره فى غيره من الفنون •

وعلى ضوء هذه الحقيقة يمكننا فهم الكثير من مشكلات حياتنا الادبية والفنية ، فلا شك أن غيبة الحرية تعد سببا رئيسيا فى أزمة المسرح المصرى فى السنين الاخيرة ، وفى انغلاق الرمز عند كاتب كبير كنجيب محفوظ الذى تحولت قصصه الاخيرة الى ما يشبه الالغاز التى يختلف فى تاويلها وتفسيرها ، وفى قلة الاعمال الفنية الجيدة ، وسيطرة الغموض على معظم اعمال الكتاب الشبان ، والازمة التى يعانيها النقد الادبى والفنى ، وفى اختناق الحرية ينعدم المناخ الذى يساعد الفنان على تشكيل رؤيته للمجتمع والعالم اذ ينعدم النقاش الحر وتقل فرص الاتصال بين الخالق والمتلقى •

وما اجدرنا فى هذه المرحلة التى تشهد فيها بلادنا انعطافه ديمقراطية بأن نقوم بالقاء كل القيود التى تشكل عائقا أمام الفن وانطلاقه حتى يزدهر الفن ويكون تعبيرا صادقا عن نبض حياتنا ومشكلات وتناقضات واقعنا

وقد يبدو للبعض انه يوجد تناقض بين القول بضرورة الحرية الكاملة للفنان والقول بضرورة أن يلتزم الفنان بقضايا ومشكلات المجتمع والعصر ، وبامكانية وجود فن جيد رغم التزام الفنان بايديولوجية معينة ، ولكن هذا التناقض ينتفى اذا تاملنا عملية الخلق الفنى وميزنا بين ما فيها من عفوية وما فيها من اختيار ، بين ما فيها من تلقائية يفسدها التدخل المتعسف من الفنان أو أية عناصر خارج التجربة وما فيها من دور لوعى الفنان واختياره •

فالتجربة الفنية تنطوى على عناصر وجدانية وعناصر فكرية أيا كان نصيبها من كل من هذه العناصر لانه عندما يوجد الانفعال ويبدأ فى عملية الاستقطاب ليستجمع عناصر التجربة يتدخل وعى الفنان ورؤيته للمجتمع والعصر ليضيئا التجربة ويحددا الدلالة العامة للعمل الفنى ، والفنان ينظر

الى الاشياء والاحداث بعين رؤيته للعالم والمجتمع ، ومن هنا تسقط دعوى الحياد والتجرد التى قد يتذرع بها بعض الفنانين لأن العيون التى تشكل العمل الفنى تنظر من زاوية معينة . وبقدر نفاذ رؤية الفنان وعمقها وصدقها مع الواقع الموضوعى يكون غنى عالمه الفنى وثراؤه .

وعند اكتمال الملامح الرئيسية للتجربة تبدأ عملية تشكيل العمل الفنى ، عملية تكوينه وتجسيده ، وقد يتسرع الفنان فيحاول التشكيل عند الانفعال أو قبل اكتمال الملامح الاساسية للتجربة فتجهض التجربة وينتج مسخا مشـــوها أو غامضا أو شيئا مباشرا زاعقا لايمت الى الفن بصلة ، كما ان الفنان قد ينتظر على التجربة بعد ميلادها ويقاوم الحاحها فى التواجد فتفقد التجربة دفئها وحرارتها وتتحول الى مجرد فكرة أو هيكل لتجربة فقدت لحمها ودمها ، ويختزن حصاد هذه التجربة المجهضة فى نفس الفنان وقد يدخل فى تكوين تجربة أخرى ، واذا حاول الفنان تشكيل التجربة بعد ان فقــدت دفئها وحرارتها انتج شيئا باردا يفتقر الى حرارة وايقاع الفن الأصل .

وهنا يمكن ان نتساءل عن قدر العفويه وقدر الاختيار فى عملية الخلق الفنى .

والعفويه تتمثــل فى ان ميــلاد التجربة الفنية يبــدأ بالانفعال ، وبدون هذه البداية لايوجد فن حقيقى ، ومحاولة التخليق دون الانطلاق من الانفعال يخلق امساخا مشـــوهة وباردة تفتقر الى الصدق الفنى والواقعى ، ومن هنا تبــدو ضرورة الحرية للفنان والخطر الذى يتهدد الفن من محــاولة فرض مفاهيم وقضايا معينة على الفنان ، وهنا يوجد المنزلق الذى يقع فيه اى فنان يحاول أن يضع الفن بطريقة متعسفة فى خدمة افكار أو قضايا معينة ، وتتمثل العفوية كذلك فى الوحدة العضوية التى تربط أجزاء التجربة وتعطيها ملامح معينة وشكلا محددا بالضرورة ، واذا تدخل الاعتساف ومحاولة تقليد الاشكال أو الاساليب الفنية تشوهت التجربة وفقدت حيويتها وايقاعها الخاص .

والاختيار المتاح للفنان يوجد قبل ميلاد التجربة وبعد اكتمالها .

فقبل ميلاد التجربة يستطيع الفنان أن يختار الواقع الذى يعيش فيه والهواء الذى يتنفسه ، فاذا كان الفنان يؤمن بضرورة الالتزام بقضايا ومشكلات شعبه يمــكنه أن يعيش واقع الشعب وأن يتمرس بمشكلاته ، واذا كان يؤمن بفكرية تجعله ينحاز الى طبقة معينة من طبقات المجتمع يستطيع ان يعيش حياة ومشكلات وأشواق هذه الطبقة ، ومن الواقــع الذى يعيشه الفنان ، من المناخ الذى يحيط به تأتى عناصر التجربة ، وبذلك يختار الفنان نوع تجاربه ، يختار نوع انفعالاته التى تكون شرارة الميلاد للخلق الفنى ، كما انه فى خلال رحلة الفنان لتشــكيل رؤيته للواقــع الاجتمــاعى والانسانى العام وفى معاناته من أجل تثقيف نفسه وصقل خبرته وتعميقها يمتلك الفنان قدرا كبيرا من الحرية والاختيار .

والاختيار بعد ميلاد التجربة يتمثل فى الاختيــار بين تشكيل التجربة الوليدة وتخليقها فى وجود فنى وبين اسقاطها والضن عليها بالتواجد ، فعندما تولد التجربة تلح على الفنان برغبة التخلق والتواجد ، ويستطيع الفنان اذا ما رغب فى واد التجربة أن يقاوم الحاحها ويدعها تفقد دفئها وحرارتها لتتحول الى مختزنات ذاته . فقد يرى الفنــان فى تشــكيل تجربة معينة وتقديمها الى الناس ما يتنافى مع مصلحة الانسان فمثلا قد توجد لدى الفنان تجربة جنسية من نوع خاص يرى ان تشكيلها وتقديمها يلحق ضررا بالانسان أو بالمجتمع ، وفى هذه الحالة يستطيع الفنان أن يحكم على التجربة بالموت .

وهكذا يتضح ان العمــل الفنى ينطــوى على قــدر من التلقائية التى يفسدها التدخل والاعتساف من الفنان نفسه أو من جهة خارجية ، وقدر من الاختيار يتيح للفنان أن يلتزم بقضايا ومشكلات معينة طالما أن هذا الالتزام ينبع من ذاته الحرة ويشكل خلفية لعيون الفنان فى النظر الى الاشياء والاشخاص والاحداث ، ولا يتدخل لافتعال تجارب فنية أو افسادها بالتعسف .

واذا كنا نطالب الفنان بأن يختار جانب شعبه وأن يلعب دوره فى اثراء وجدان الانسان المصرى والعربى فى هذه المرحلة الخطيرة التى تمر بها بلادنا وامتنا فلا بد من اعطاء الحرية كل الحرية للفنان ، ولابد أن تسقط عنه كل القيود التى تعوق انطلاقه وانطلاق الفن وازدهاره .

رمسيس لبيب

* * *

الحركة والجماهير

تحت هذا العنوان يكتب وهيب سراى الدين مقــدمة طويلة تستقصى تطور مفهوم الحركة فى انبادوقليس وارسطو حتى اينشــتين ونظريات النسبية ، وتنتهى الى التمييز بين الاتجاهين المتعارضين فى تفسير الحركة « المادى والمثالى » ، والى اثبات الطابع الجدلى للحركة فى الطبيعة . وفى الفقرات التالية الاخيرة فى المقال » يحدثنا فى ضوء هذه المقدمة عن الجماهير والحركة التاريخية للمجتمعات الحديثة ..

وعندما نطل على علمى التاريخ والاجتمــاع بمنظــار الفلسفة الديالكتيكية التاريخية ـ المادية لا بد أن ينكشف لنا سر الحركــة الاجتماعية والتطــور الاجتمـــاعى المبنى على التناقض والتضاد ، اى على الصراع . ولما كان المجتمع مؤلفا من طبقات متصارعة ـ اى مستغلة أن فترى ومستغلة تسمية هذا الصراع بالصراع الطبقى هذا جاءت بالفعل والقوة . وعليه فان مبدأ الصراع الطبقى هذا ليعتبر القانون الحركى الاجتماعى ، أى به تتمثل الحركة فى المجتمع كسائر موجودات هذا الكون وأشيائه ..ولقد قال الفيلسوفان الروسيان بودوستيك وباخوت «الطبيعة بأكملها من حبة الرمل الى الشمس والنجوم من الخلية الى الانسان ، توجد كلها فى حركة وتغير دائمين وأثبت علم التاريخ ان الحياة الاجتماعية هى عملية دائمة التغير ، ففى

المجتمع طبقات وصراع طبقى) • وقبلهما اعلم هيجل الى ان التصارع فى المجتمع والطبيعة هو ميزة دائمية •

ولما ندرس الطبقات الاجتماعية المتصارعة ، نرى طبقة دنيا مستقلة تمثل الاكثرية من المجتمع وتقوم بالعمل والانتاج • ونرى بالقابل طبقة عليا تمثل اقلية فى المجتمع وتملك وسائل الانتاج لتستعملها وسيلة لاستقلال الطبقة الدنيا والسيطرة عليها والتحكم بمصيرها • فالطبقة الدنيا المسحوقة هذه تتمثل اجتماعيا بطبقة الجماهير الكادحة ، والطبقة العليا المتسلطة تتمثل اجتماعيا بطبقة الراسماليين البرجوازيين والاقطاعيين ، وسائر الرجعيين على مختلف نحلهم وصفاتهم • فالجماهير هى حاملة لواء الصدام والصراع ، اذن، مع الطبقة النقيض المستغلة • اى ان الجماهير هى محور الحركة الاجتماعية ، وعماد تطور وتقدم المجتمع ، واداة المبدأ (الديالكتيكى) فيه ، مبدأ الصراع الطبقى الذى تغذيه يدها الساخن بعرقها الحار ، بحيويتها ونشاطها ، بانتاجها الجم الغزير • ونظرا لفعالية الجماهير الاجتماعية هذه وزخمها الانتاجى ، ونضالها الدائب المستمر للقضاء على جميع التناقضات فى المجتمع وجعل الحركة فيه مستقيمة الى اللانهاية، دون استغلال ولا تمييز ولا فوارق بين سائر الافراد ،وتمثيلها للحركة الاجتماعية بحتمية ديالكتيكية الى اللانتهاء ، اى متابعتها فى مجابهة الواقع ومصارعة الطبيعة بعد القضاء على صنوف الظلم الاجتماعى ، حيث قال (برنشتاين) فى ذلك: « الهدف النهائى ليس بشىء • الحركة هى كل شىء » • قلت نظرا لكل هذا الدور الذى تلعبه الجماهير بالمجتمع ، تتضح لنا حقيقة أن الجماهير هى الحركة فى المجتمع وهى طاقة المجتمع وقدرته على التحرك والعطاء ، كما يتضح لنا صدقا بان الجماهير هى اذن الذات التاريخية للحركة الاجتماعية • ولنا أن نتساءل فى النهاية عن القانون الذى يجمع بين حركة الجماهير الاجتماعية هذه ويجعلها ككل فى مسارها الاجتماعى - التاريخى وتراه يتمثل فى قانون « التجاذب العلمى » حيث ان الجماهير تعيش مع بعضها فى مجال جاذب ، كل فرد منها يؤثر فى الآخر • الامر الذى ينفى وجود الفردية المستقلة فى هذا المجال الجماهيرى الجاذب ذى الجملة المتحركة على حد التعبير الرياضى ، بينما تعتبر المجالات التى تعيش فيها الفردية ، هى مجالات غير جاذبة ولا وجود فيها لاى تاثير جاذب من ذات الجمل العطالية الساكنة • واخيرا لا بد لنا أن ننوه بالعطاء الفكرى لحركة الجماهير الاجتماعية - التاريخية ، اضافة لنشاطها الانتاجى وقضائها على الاستغلال فى المجتمع • حيث انه من خلال مسيرة الجماهير النضالية والطابع العملى لصراعها ضد التناقضات البيئوية على الصعيدين الاجتماعى والطبيعى ، تمخضت الحقيقة العملية (الجماهيرية) التى تعتبر المصدر والمقدمة للحقيقة التاريخية ودعامتها فى مجابهة اسطورة الحقيقة المطلقة ، المستنبطة من التامل والتجلى الذاتى للفلاسفة المثاليين • فعن حركة الجماهير تولدت الحقيقة الواقعية العملية، وبواسطتها ترسخت مفاهيم الحقيقة التاريخية التى اعتبرت الانسان بشرا تاريخيا ، لانه يعيش بالضرورة المصيرية لصنع تاريخه ، والتى تعتبر هى بحد ذاتها اداة انعتاق الانسان وتحرره ، لانها تظهر من خلال الظروف الموضوعية المرتبطة بعمل الجماهير كوعى يتفصح لديها عن ذاته • وهكذا نكون قد وصلنا فى نهاية المطاف الى اهمية مكانة الجماهير وخطورة حركتها الاجتماعية - التاريخية ، والى حقيقة تمثيلها للحركة او الطاقة فى المجتمع ، باعتبارها الاداة المنتجة الفعالة والمادة التاريخية لقانون الصراع الطبقى • ومن هنا تبرز قيمة الجماهير ، وتتجلى قدرتها الاجتماعية ورسالتها التاريخية •

وهيب سراى الدين
المركز الثقافى العربى بالحسكة

***

كلما حول مقال « النظرة العلمية ومؤتمرات علم النفس »

يتصور الزميل الاستاذ عبد الستار ابراهيم فى مقاله عن مؤتمر علم النفس الاول الذى عقد ما بين العاشر والثانى عشر من مايو الماضى بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والذى كان موضوعه (دور علم النفس فى التنمية الاجتماعية) •••

« ان اى مؤتمر علمى عن اى ميدان واى موضوع حصيلته النهائية ••• دعوة الى مزيد من التفكير العلمى والابقاء على التقاليد العلمية مع التقدم بها فى نفس الخط ، بحيث تكون منجزاتنا أكثر ضخامة وثراء» !! ويضع الزميل منذ البداية مسلمات رئيسية توحد جهود المشتركين وتنسقها ومن أهم هذه المنجزات فى نظره (الاتفاق على تبنى وجهة نظر علمية فى تحليل الظواهر والاتفاق على مفهوم ناضج للنظرة العلمية) ونحن نسلم معه على هذا الاتفاق - لكننا لا نجد مبررا لما قدمه من هجوم عنيف على المؤتمر الاول لعلم النفس •• ونجد لزاما علينا ونحن نرد على الزميل كاتب المقال ان نسجل له سعة فكره وعمقه - لكننا والحق يقال نقرر أن التوفيق قد اخطاه عندما تناول المؤتمر بالنقد •• وسوف نبلور انتقاداته ونرد عليها ونترك للقارىء المنصف الحكم على موضوعية المناقشة •

● يقول الزميل عبد الستار ابراهيم أن المؤتمر اذا كان قد نجح فى جميع المتخصصين فى علم النفس فى مكان واحد يتناقشون ويستمعون - فان هذا النجاح محدود لأن المؤتمر فيما انتهى اليه من التوصيات التى تتمشى أو لا تتمشى مع المناقشات التى تمت لم يقدم جديدا •

ثم لم يذكر لنا هذه التوصيات وكيف لم تتمشى •• ثم ما هو الجديد فى نظره ؟

● ويستمر الزميل فى تقديم بعض الملاحظات التى تخص الاطار العام لتنظيم المؤتمر فيقول :

« ان المؤتمر يفتقر منذ البداية الى تصور نظرى عام يعمل ويزيد من التجانس المرغوب فيه من أجل نمو فعال لدور علم النفس فى التنمية الاجتماعية » •

لكن الزميل كاتب المقال لم يبين لنا التصور النظرى العام •• هذا •• خاصة وانه يقرر ان هناك اتهامات وجهت

الى المناهج العلمية وتطبيقها فى علم النفس ... وهذا لم يحدث واذا كان حدث فمن الذى وجه هذه الاتجاهات ... ومن الذى وجه الاتجاه الى الاحصاء واستخدامها وان معاملات الارتباط بلهاء كما تقول ؟ نحن لم نسمع مطلقا كحاضرين وكمستمعين هذا الهجوم الذى سمعه الاخ الزميل عبدالستار، اللهم الا اذا تصورنا أنه محض افتراء تحت ستار الانطلاق من تصور نظرى متسق خاصة ولم يتضح هذا التصور من الكاتب الوضوح الكاف الى الدرجة التى تجعله يتهم المؤتمر كله بأنه لم يكن فيه اتفاق حتى على (الحد الادنى من شروط البحث العلمى) وكيف يهاجم البحث العلمى والمنهج الاحصاء والمنهج الاحصائى أساتذة البحث العلمى والاحصاء !

ويهاجم الاستاذ عبد الستار كل البحوث التى القيت على اعتبار أنها فى نظره أشبه بالمقالات الصحفية منها بالبحوث العلمية الجادة التى تقراها فى الدوريات العلمية او المؤتمرات ... ثم يزيد الطين بلة فيتهم العقول التى حضرت بأنها عقول متعسفة فى تحليل الواقع لأنها تستند الى مفاهيم (تلفيقية) لا تؤدى فى تصوره الا الى اساءة عرض النظريات العلمية والأضرار بكيانها المتكامل .

ويستمر الزميل فى اتهامه لأعضاء المؤتمر بقصور التفكير لانهم يقفون فقط بالمناقشات الجادة عند حدود لاتسمح بمزيد من البلورة العميقة للمشكلات التى طرحت ، وكان على الكاتب أن يبين هذه المناقشات ، واصحابها حتى نقف على وجهة نظر كل منهم ... وعندما اراد ان يظهر طرفا من المناقشات ذكر عبارة قالها مقرر عام المؤتمر (اختلاف العلماء رحمة) ورفض أن يذكر مسببات الكلمة ... وذلك بطبيعة الحال يتنافى مع المفكر الحريص على موضوعية الفكر والمنهج العلمى ... وحتى نضع الامور فى نصابها الصحيح نقول للزميل كاتب المقال :

أن مقرر المؤتمر عندما قال عبارته قالها عندما خرجت المناقشة عن الخط المرسوم لها ثم تفرعت الى موضوعات بعيدة كل البعد عن الموضوع المطروح للمناقشة . فكان عليه كمقرر عام للمؤتمر أن يتدخل لحسم المناقشة ... وبطريقته الفكهة المعهودة قال عبارته التى أظن انك كنت من المعجبين بها عندما كنت تجلس فى القاعة ... ثم تغير الامر بعد أن مضى كل الى سبيله .

ويهاجم الكاتب التبسيط الشديد فى المناقشات التى دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع ويتهم اعضاء المؤتمر بأنهم أشبه باهل (أرجوس) فى مسرحية الذباب لسارتر الذين كانوا يتصفون بالادانة والنقد وبأنهم (مخطئون) (كسالى) ـ فاذا صح ذلك فكيف نبرر هذا الجهد الذى ظل يبذله كل من عمل فى هذا المؤتمر ... وهو جهد لا يمكن نكرانه حيث يمثل خمسة شهور من العمل المتواصل وانت تعلم ذلك ؟

ثم يبالغ الكاتب فى الهجوم فيتهم كل من حضر بأن انغماسه محدود من حيث الكم والكيف وغياب النظرة الشاملة ... وكان عليه أن يبين لنا معنى هذا الانغماس المحدود وكيف تغيب النظرة الشاملة عن أساتذة مشهود لهم بالكفاءة العلمية ، بل وهم الذين وجهوا الكاتب وعلموه معنى النظرة الشاملة اذا سلمنا بأنه قد فهمها وتعمقها .

ويقترح الكاتب على المؤتمر بأن يتنبه الى :

« انه لا يجوز اطلاقا الموافقة على المناقشات التى تمت خاصة هذا الربط بين العلم والسياسة » . ويعنى هنا الكاتب الدراسة التى القيت تحت عنوان (دراسة نقدية من زاوية علم النفس) وكان على الكاتب أن يذكر الدراسة ومن صاحبها بدلا من ان يقول أنها لم تقدم فائدة ... ولعلنى لا أملك هنا الا ان انبه القارىء لهذه الدراسة ـ حيث أنها لم تتصد تناول السياسة .. بل قصدت تقديم دراسة نقدية اجتماعية من زاوية علم النفس وركزت على (الجشطلت) . واعتقد أن الموضوعية كانت تحتم على كاتب المقال ان يذكر تفصيليا ما دار حول هذه الدراسة من مناقشات جادة منبعها البحث الجاد الذى كان موضوع المناقشة .

ثم يقع الكاتب نفسه فى أخطاء التفكير التى يزعم ان المؤتمر كله قد وقع فيها عندما يتناول الايديولوجية الماركسية ، وكيف كانت تصارع العلم والبحث الاجتماعى ويبين أن هذا الصراع قد انتهى ـ وان الخطر الحقيقى فى تطور علم النفس فى مصر مرجعه الركون الى مسلمات مبسطة متصلبة ...

ولم نرى هذا الانغلاق ولا هذا التبسيط ولا هذا التصلب ـ واذا كان الكاتب قد كلف نفسه عناء قراءة تقرير « لجنة علم النفس والتغير الاجتماعى » لعرف ان مقرر هذه اللجنة يعترف منذ بداية التقرير « بأن التغير الاجتماعى الذى نعيشه فى مصر لم يكن تغيرا بطيئا ولا تدريجيا ـ بل كان تغيرا سريعا وثوريا وضخما ـ ومن اجل ذلك فلا بد من التعامل مع هذا التغير بمفاهيم مرنة ، مفتوحة ، متطورة حتى نواكبه ونتابعه » .

وأخيرا اذا كان الكاتب يتصور أن انتقاداته السابقة على ما فيها من عدم موضوعية تمثل كما يقول فى خاتمة المقال دفعا ايجابيا لجيل العلماء الراهنين لأن يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة ادبية قد تحقق الكثير لنمو علمهم ـ فان الشجاعة الادبية تفرض عليه هو بالاحرى أن يقدم بأمانة كل ما دار فى المؤتمر ، وينبه القارىء الى البحوث الجادة التى قدمت والتى تجاوزت المائة عددا ، وشملت كل ما يمكن أن يقال فى حدود الاطار العام للمؤتمر ولكن الكاتب لم يفعل أكثر من شحن نفسه باتجاهات غير موضوعية جعلته وينسى كل الجهود المخلصة التى بذلت فى المؤتمر ، وينس ايضا كل اعضاء المؤتمر من أساتذة مشهود لهم بالكفاءة والعمق .

وفى اعتقادى أن علم النفس بخير وان علمائنا ومفكرينا بخير طالما بدا العمل والنشاط ، ولن يضير المؤتمر الاول لعلم النفس ان يقع فى أخطاء ـ اذا سلمنا بمبدأ المحاولة والخطأ ـ واذا تصورنا ان هناك اخطاء قد وقع فيها كما يزعم الكاتب ....

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
تقــــدم
احدث ما صدر من الكتب فى فروع العلوم المختلفة

مع الموسـيقى — تأليف : د. فؤاد زكريا

مجموعة من الخواطر والمقالات والدراسات المختلفة لتاريخ فن الموسيقى من خلال تجربة ذاتية ذات مستوى رفيع من النضج والاكتمال

١٨٨ صفحة ــ الثمن ١٠ قروش

ضرورة الفن — تأليف : ارنست فيشر
ترجمة : أسعد حليم

هل يعبر الفن عن علاقة شديدة العمق بين الانسان والعالم ؟ أم هو بديل للحياة ؟ بل هل يمكن اصلا تلخيص وظيفة الفن ؟ ان هذا الكتاب هو محاولة للاجابة على هذه الاسئلة وامثالها وهو قائم على الاعتقاد بأن الفن كان ضرورة ولا يزال .

٢٩٦ صفحة ــ الثمن ٥٠ قرشا

مختارات من النثر الأفريقى — جمعها : و . هـ . هويتلى
ترجمة : رمزى يسى
مراجعة : د . شكرى عياد

مجموعة مختارة من النصوص المنطوقة القديمة لافريقيا جنوبى الصحراء تضم الوان الكتابة الادبية بمختلف اشكالها المعروفة .

٢٤٢ صفحة ــ الثمن ٤٥ قرشا

مرضى النفس فى تطرفهم واعتدالهم
تأليف : د . محمد فرغلى فراج
تقديم : د . مصطفى سويف

ظل قياس الشخصية واستخلاص العوامل الاساسية فى بنائها من الامور المتخلفة فى علم النفس الحديث ، وهذا البحث يضيف الى هذا الميدان الكثير مما تحتاجه مكتبتنا العربية فى مجال العلوم الانسانية .

٢٠١ صفحة ــ الثمن ٣٥ قرشا

١٨٩

التحركات السكانية في تاريخ أوربا الحديث

اعداد : هربرت موللر
ترجمة : شوقى جلال
مراجعة : د . محمد أنيس

بحث هام فى ميدان الديموجرافيا التاريخيـة لسـكان اوربا فى العصر الحديث .

٢٥٠ صفحة ـ الثمن ٣٥ قرشا

نصف وداع

مجموعة قصص بقلم : يوسف فرنسيس
تقديم : جلال العشرى

١٨٠ صفحة ـ الثمن ٥٠ قرشا

أحب أن أقول .. لا

شعر : حسن توفيق

الديوان الثانى للشاعر ، صدر له من قبل مجموعة شعرية مشتركة بعنوان « الدم فى الحدائق » .

١٣٦ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عالمية »

سيف ديمقليس وجوهر القضية

مسرحيتان لناظم حكمت
ترجمها عن الروسية ماهر عسل
٢٢٦صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة « روايات عالمية » صدر :

زهرة الياسمين

تأليف : فوزى صاندر
ترجمة : احمد عبد الله
مراجعة : عبد الحميد الدواخلى
١٠٨ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر :

يا سلام سلم ٠٠ الحيطة بتتكلم

مسرحية فى ثلاثة فصول بقلم : سعد الدين وهبه

١٣٤ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

شمشون ودليلة

مسرحية شعرية فى ست لوحات

بقلم : معين بسيسو

١٦٠ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

حمزة العرب

مسرحية شعرية تأليف : محمد ابراهيم أبو سنة

١٥٤ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة كتابات جديدة :

دائرة الانحناء

مجموعة قصصية : احمد الشيخ

١٨٠ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

وصدر حديثا من كتب « المكتبة العربية »

كتاب الامثال

لأبى مؤرخ بن عمروالسدوسى (١٩٥ هجرية)

حققه وقدم له د ٠ رمضان عبد التواب

يعد هذا الكتاب من أقدم كتب الامثال العلمية التى عنى بجمعها الرعيل الاول من اللغويين العرب وتناولوها بالشرح والتفسير .

١٣٠ صفحة ـ الثمن ٢٥ قرشا

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧١



الفكر المعاصر

العدد ٧٨ - أغسطس ١٩٧١

مجلة
الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل التجارب

تصدر شهرياً عن :
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو بالقاهرة
٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الثامن والسبعون
أغسطس ١٩٧١

في هذا العدد :

الموضوع		صفحة
● أثر النزعة الوجودية في الطب العقلي	د. وليم الخولي	٢
● علم النفس الصناعي والاشتراكية	قدري حفني	٧
● التحليل النفسي والمجتمع الانساني	احمد عصام الدين	١٥
● حول جوائز الدولة في الفكر والأدب والفن :		
شيخ الفلاسفة يفوز بجائزة الدولة	سعيد زايد	٢٧
التحليل النفسي بين العلم والفلسفة	عرض : شوقي جلال	٣٣
التحقيق العلمي واحياء التراث	د. محمد عاطف العراقي	٤١
الأمل الذي يبحث عنه أندريه مالرو	سعد عبد العزيز	٥٠
جاذبية سري والتعبيرية الجديدة	محمد شفيق	٥٦
● الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات	د. سمير نعيم أحمد	٦٥
● البحث العلمي بين النظرية والتطبيق	د. محمد مصطفى الفولي	٧٢
● جورج لوكاتش ونضاله الثوري	لطفي فطيم	٨٠
● فريدريك انجلز ..رائد الفكر الاشتراكي الحديث	محيي الدين خطاب	٨٦
● عبد الرزاق السنهوري .. الرجل الذي فقدناه	د. عبد الباسط جميعي	٩٩
● التراث العربي ولغة العصر	عبد المنعم شميس	١٠٥

رئيس التحرير
د. فؤاد زكريا

سكرتير التحرير
سعد عبد العزيز

المشرف الفني
السيد عزمي

مستشارو التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا ابراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فوزي منصور

أثر النزعة الوجودية في الطب العقلى ..

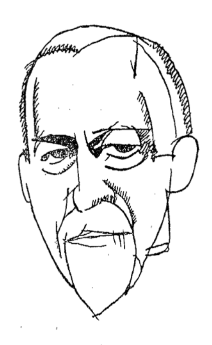
د. وليم الخولى

الاتجـاه الوجودى

ان كان لأغلب الحركات الفكرية الفلسفيـة صداها في غير الفلسفة من ميادين ، فان الفـكر الوجودى من حيث هو أحد الاتجاهات التى برزت فى حضارتنا المعاصرة ، لم يقتصر عـلى المجـال الفلسفى وحده وانما تعداه الى الكثير من مجالات الفن والأدب ، وكان له صداه الواضح فى ميادين الطب النفسى وضمت الحركة الوجودية اليها ، فى هذا الميدان الأخير ، أسماء لامعة من الأطباء العقليين فى عديد من البلاد ، ممن كانوا ينتمون الى مدارس نفسية متباينة .

ولست أعنى الخوض فى الفلسفات الوجودية، وانما أود أن أشير الى النقط البارزة فى النزعة الوجودية التى قدمت لأطبـاء النفس مفـاهيم جديدة ووجهت طرقهم فى الفحص والعلاج .

لقد ظهرت بوادر الوجودية كاتجاه فكرى فى فلسفات قديمة ، ولكنها تبلورت وبرزت كفلسفة أو نزعة واضحة المعالم على يدى كيركجارد فى القرن الماضى ، ثم زادت موجة الفكر الوجودى ارتفاعـا على أيدى عـدد من الفلاسفة المعاصرين ، فليست الوجودية مذهبا فلسفيا معينا ولكنها اتجاه ظهر فى فلسفات معاصرة مختلفة تلتقى جميعا عنـد نقط رئيسية أهمها اعطاء الوجود السبق عـلى الماهية ، فالعيانى هو الأصلى ، والمجرد والماهيـة



س . فرويد

لاحقان للوجود . واذا كانت الفلسفات الوجودية فلسفات أنطولوجيـة بمعنى مـا ، فهى لا تعنى بالوجود العام المطلق المجرد على النحو الذى طرقه الميتافيزيقيون الكلاسيون، وانما تعنى بنوع خاص بالوجود الانسـانى الفردى الواقعى . لقد ثار كيركجارد وغيره من الوجوديين على التأمل العقلى البحث وعلى المذهب ـ مثـل مذهب هيجل الذى

خلق من فكرة المطلق كل ما فى الكون ــ ومع ذلك فلا تعنى ثورة الوجوديين على المثالية أن الوجودية مجرد مذهب مادى ، وانما نبعت كل فلسفة وجودية من نقطةذاتية وخبرة وجودية حيةمتحركة لا تكاد تنفصل عن صميم وجود واضعها ·

فالفلسفة الوجودية هى فلسفةالانسان أولا ، ولقد ميزت بين الوجود الانسانى وغيره ، حتى أطلق هيدجر على وجود الأشياء Vorhandensein بينما اختص الموجود البشرى بكلمة Dasein **فالأشياء تبقى أما الانسان فيوجد :**

تتالف كلمة Dasein من da (بمعنى هناك there) و sein (بمعنى «يكون» being) ويلاحظ أن كلمة being لا يقصد بها اسما noun يعنى مجرد كائن أو موجود ، ولكنها اسم فاعل تفيد القيام بعملية الوجود ، اذ ليس الوجود البشرى بالوجود الاستاتيكى المكتمل ولكنه الوجود الحى الديناميكى ، ومهما اختلف معنى الوجود لدى مختلف الوجوديين فهو يعنى وجودا متحركا مساريا trajectory أو عملية process تفيد الاستمرار ، حتى اننا نستطيع أن نجد فى كلمة becoming أقرب تعبير عن كلمة الوجود · أما كلمة da الألمانية ، أو هناك ، فتفيد أن الانسان الذى يوجد أو يصير يملك اختيار ذلك ال « هناك » الذى يتجه اليه ·

ولما كان الوجود البشرى مسارا وصيرورة فان الانسان دائما فى حالة تعال أو مفارقة self transcendence فهو فى حاضره بمثابة مشروع لمستقبله أو ما سيكون عليه · فليست للانسان اذن ماهية ثابتة محددة من قبل وجوده ، ولكن وجوده هو الذى يحدد ماهيته ، لأن الانسان حر فى اختيار ماسيكون عليه ، فالانسان ــ ان شئت ــ وجود بلا ماهية على حد تعبير البعض ، أو وجود الانسان هو عين ماهيته على حد تعبير البعض الآخر ·

واذا كان للحرية فى الفلسفات الوجودية مكان بارز ، لأن الفرد هو الذى يختار وجوده أو مصيره ويحدد ماهيته ، فان هذه الحرية نفسها تضع المرء أمام مسئوليات وجودية خطيرة ، لأنه دائما فى مفترق الطرق ، أو فى أزمة تقرير المصير ، ولاسيما أن الوجود يهدده العدم أو الموت· فالموت ليس مجرد حتمية بيولوجية ، ولكنه حقيقة أنطولوجية · ولهذا يعانى المرء من القلق ، ولو لم يكن للمرء أى نصيب من الحرية ما عرف القلق ، وانما للمرء حرية يقرر بها فى لحظته الراهنة اختيار مستقبله المباشر ، سواء للوجود أو العدم · فالقلق عند الوجوديين ليس مجرد وجدان عابر كالخوف fear ولكنه خبرة أنطولوجية ، هى معاناة التهديد بالعدم أو اختبار الانذار بالموت ، فالموت هو تهديد الوجود threat of dasein · ويقول الطبيب العقلى الشهير جولدشتاين : ليس القلق بالأمر الذى يصيبنا ولكنه من صميم نسيج وجودنا ·

ويتفق الوجوديون على نبذ التفرقة الحاسمة بين الذات والموضوع ، تلك التفرقة التى وصفها الطبيب العقلى بنزفانجر بأنها سرطان المذاهب السيكولوجية ، فلا معنى لموضوع دون أن يدركه انسان ، كما أن الوجود الانسانى يتضمن بالضرورة اتجاها الى موضوعات ·

وقد تأثرت الفلسفة الوجودية من ناحية المنهج بفلسفة الظواهر (الفنومنولوجيا) التى قال بها الفيلسوف الالمانى هوسرل ، والتى تلح على اتباع الدراسة الوصفية بدلا من اللجوء الى التركيبات العقلية التصورية ·

علم النفس الوجودى

قد يقول قائل : وما شأن علم النفس بهذه الفلسفات وحشرها فى الطب العقلى ؟ يجيب اللنبرجر على هذا التساؤل بأن تطبيق المفاهيم الوجودية فى الميدانالطبى النفسى شبيه باستخدام الأشعة فى الطب ، لأنه ان كان اكتشاف الأشعة السينية ودراسة خواصها من صميم علم الفيزياء فان استخدامها للفحص أو العلاج من اختصاص الطبيب ·

وقد أطلق البعض على الاتجاه الوجودى فى الطبالعقلى «**العلاج النفسىالوجودى** Existential psychotherapy بينما استخدم البعض ممن كانوا قبلا من أتباع مدرسة التحليل النفسى كلمة « **التحليل الوجودى** Existential analysis

ويهتم المعالج الوجودى بالنظر الى المريض كانسان موجود فى عالمه الواقعى بدلا من أن نسقط عليه معتقداتنا النظرية أو نفرض عليه نظريات جامدة قد تعجز عن تفسير سلوك الفرد وحقيقة ما يعانيه ، وانما يتميز العلاج الوجودى عموما بالمرونة وباختلاف الطرق التى يتبعها المعالجون المختلفون ، بل التى يتبعها المعالج نفسه فى أحوال مختلفة ، لأنه يتميز بالاحساسبالواقع العيانى · وبينما كان الاتجاه السائد يهتم بتحديد

الطريقة التى تؤدى الى الفهم الصحيح للمرض ، فان المعالج الوجودى يرى ، على العكس تماما ، أن الفهم الواقعى للمريض هو الذى يقود الى اختيار الطريقة المناسبة للفحص والعلاج .

ومع تركيز المعالج الوجودى على وجود الفرد فهو يرى أن المرء والعالم ليسا منفصلين وانما هما قطبا نظام كلى موحد . وهو لا يرى أن الانسان موجود فى العالم كما يوجد شىء ما فى غرفة مثلا ، ولا يصفونه بأنه Being-in-the-world وانما يكتبونها هكذا Being-in-the-world كما لو كان المرء وعالمه واحدا فى تكامل . **بل ان المعالج الوجودى لا يبحث عن مجرد الأشياء والحوادث والظروف المحيطة بالمريض ، ولا يكتفى بالتعاطف مع المريض فى ظروفه ، ولكنه يحاول أن يرى بيئة المريض بعينى المريض وكما يدركها المريض من داخله ومن عالمه الخاص .** ومن الغريب أن مثل هذه النظرة الواقعية قد أبانت أن كثيرين فى عصرنا الحاضر يعيشون فى اضطراب ويأس لأنهم فقدوا الاحساس بوجودهم وبالعالم . واذا كان عالم المرضى الذى نستشفه من كتابات فرويد كان مليئا بمرضى الهستيريا ، فيرى البعض أن السمات الغالبة فى الكثيرين الآن هى الانعزال isolation والانسلاخ detachment وتضاؤل الوجدان وفقدان الانية depersonalization وغير ذلك من المظاهر شبه schizoid features الفصامية

فالعالم علاقة ذات معنى ودلالة ، لا أوجد فيه فحسب بل أسهم فى تخطيطه ، وهو يجمع الماضى والحاضر والمستقبل ، ويتضمن الممكنات المتاحة لى . فالعالم عند الوجوديين ليس بالعالم الساكن الذى أتقبله أو أقاومه أو أحاول التوافق معه ، ولكنه الشىء الذى أعمل وأخطط له .

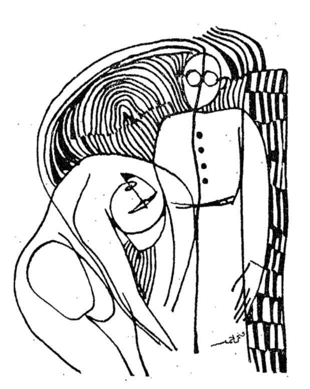
الواقع أن ثمة ثلاثة أنواع من العوالم المتصلة بالانسان :

(١) فالعالم الأول يضم كل ما يحيط بالفرد من أشياء وعوامل فيزيائية وفيزيولوجية وغيرها، فهو البيئة البيولوجية ، ويطلقون عليه اللفظ الألمانى umwelt ومعناه العالم المحيط أو الذى حوله . فهو العالم المادى ، أو البيئة بالمعنى الشائع ، وبالتالى يتعلق بكل حاجات المرء ودوافعه وغرائزه وظواهره البيولوجية .

(٢) أما العالم الثانى فيضم جميع الناس الآخرين ، فهو البيئة الانسانية ، ويطلقون عليه لفظ Mitwelt أى العالم المصاحب . وتختلف البيئة الانسانية تماما عن البيئة البيولوجية . واذا كان التعامل مع البيئة البيولوجية أمره هين والتوافق معه أمره يسير حيث تخضع البيئة التى حولنا لقوانين طبيعية محددة (مثل توافقى مثلا مع درجة حرارة الجو) ، فان الأمر يكون على خلاف ذلك تماما فى البيئة الانسانية حيث لا تقوم العلاقة بين متغير وثابت ، ولا أتعامل مع الناس كما لو كانوا مجرد أشياء أو موضوعات، وانما تكون العلاقة هنا بين ذاتين أو موجودين بشريين لكل منهما حريته وديناميته ، وهى علاقة تتضمن محاولة تبادل التوافق والتأثير ، بل أن كل علاقة بين شخصين لا تعنى فاعلية من أحدهما وتقبلا من الآخر ، وانما يكون كلاهما فعالا وكلاهما متقبلا ، وتتضمن بالضرورة تغيرا يتناول الشخصين معا . وان قامت علاقة بين شخصين على غير ذلك فانما تدخل تحت مفهوم ال umwelt

(٣) أما العالم الثالث فهو Mitwelt عالم الشخص الخاص ، ويطلقون عليه Eigenwelt أى العالم الخاص ولا يقتصر على وعى الشخص بنفسه ، ولا على الجانب الذاتى أو الاستبطانى ، ولكنه يتضمن الأساس الذى ندرك من خلاله العالم البيولوجى والعالم الانسانى ونقيم ضمنا كل ما حولنا ، كما يحوى كل امكانياتنا الكامنة .

وواضح أن هذه العوالم الثلاثة أو البيئات



البيولوجية والأناسية والخاصة ، ليست منفصلة وانما يعيش المرء هذه الكيفيات الثلاث في وقت واحد • ولو بالغ امرؤ في مراعاة احدى هذه البيئات على حساب الأخرى أو لدرجة اهمال الاثنتين الأخريين لفقد واقعية كونه Being-in-the-world • ويرى بنزفانجر (وكان تلميذا وصديقا حميما لفرويد) أن عبقرية فرويد انصبت على البيئة البيولوجية umwelt وما يختص بها من غرائز وحوافز وحتمية بيولوجية ، ولكن التحليل النفسى لم يبال بالبيئة الخاصة Eigenwelt بمعناها الوجودى كما لم يبال بالبيئة الأناسية Mitwelt لأن علاقة المريض مع غيره في نظر التحليل النفسى كانت أقرب الى علاقة فرد مع موضوعات لا مع أناس ، مما يكاد يدخل هذه العلاقة تحت مفهوم البيئة Umwelt وليس العالم الأناسى Mitwelt •

واذا كانت مدارس علم النفس قد أغفلت العالم الخاص فانه يلعب في الطب النفسى الوجودى دورا رئيسيا ، فهو يتضمن الذات في علاقتها بنفسها ، واستبصارها ، ومعرفة الذات لنفسها ، وفى مراعاته يعيش المرء على سجيته ويمارس حريته ويستخدم طاقاته • فللحرية التى قال بها الفلاسفة الوجوديون قيمة بارزة ، تلك الحرية التى يختار بها الفرد طريقة وجوده في الحياة ، فثمة كيفية غير أصيلة inauthentic modality تتضمن وقوع الفرد تحت نير الغير وكما يريد له الناس أن يوجد ، وثمة كيفيةأصيلة authentic modality حيث يواجه الفرد مسئوليات وجوده الخاص مع ما فى ذلك من أخطار •

وكما أن الطفل القاصر تقوده في الحياة توجيهات والديه أو المتولين أمره ، فاذا ما أصبح راشدا استقل بنفسه وواجه وحده مسئوليات الحياة بما فيها من مخاطر ومتاعب ، كذلك يكون انتقال المرء من الكيفية غير الأصيلة التى يحياها كثير من العصابين الى الكيفيةالأصيلة بعد العلاج ، منبئا بالقلق الوجودى • غير أن تحرر الفرد من وصاية الغير ، ومواجهته للحياة بشجاعة ، واستخدامه لجميع امكانياته الكامنة Potentia ومراعاته لعالمه الخاص الذى أهمله سابقا لحساب مستويات الآخرين ، كل ذلك هو ما يعمل لبلوغه المعالج الوجودى ، وهو أبرز غايات الفلاسفة الوجوديين • واذا كان بعض المعالجين (غير الوجوديين) يعملون على توافق المريض مع مجتمعه بقصد تخليصه من الصراعات عن طريق اخضاعه لمستويات مجتمعه ، فان المعالج الوجودى يجد في هذا النوع من العلاج كذبا وخداعا ، لأنه امعان في الغاء وجود الفرد وعالمه الخاص ، ولا يجوز أن ننقص الصراع على حساب وجود الفرد نفسه • ولعلنا نذكر في هذا المقام أن آخر فصل كتبه الفيلسوف نيتشه كان عنوانه « كيف يصبح المرء ما هو عليه » (أو : كيف يصبح المرء ذاته) •

ويرى « بوس Boss » أن الكيفية غير الأصيلة التى يحياها العصابى (مريض النفس) ، وما تتضمنه من اهماله لوجوده الخاص وحجب امكانياته وطاقاته الكامنة عن الانطلاق والانتاج ، وما تتضمنه من الوقوف من الناس موقفا غير سوى نتيجة رؤيته لهم بعينى نفسه المريضة ، وما تتضمنه من انفصال ـ بمعنى ما ـ عن البيئة عموما ، كل ذلك يشكل عديدا من الذنوب الأنطولوجية التى يرتكبها فى حق عالمه الخاص وعالم الناس وعالم الأشياء ، والتى جعل منها بوس أساسا للاحساس بالذنب •

وللزمان لدى الوجوديين قيمة خاصة ، ويفيض الوجوديون في الحديث عن الزمان والمكان ، ويشير البعض الى قول برجسون « الزمان لب الوجود » وما دام الوجود عملية صيرورة فهو تقدم في الزمان ، ولا يفهم المرء نفسه الا باتجاهه الى الأمام ، ولا تفهم الشخصية الا باعتبارها في مسار نحو المستقبل • وينصب أغلب حديث الوجوديين عن الزمان على الزمان الوجدانى أو الذاتى ، واذا كانت للزمان المكانى أو الفلكى قيمة بالنسبة للبيئة المكانية البيولوجية فالمهم بالنسبة للبيئةالأناسية والبيئة الخاصة هو الزمانالوجدانى • ويرجع بعض أقطاب الطب العقلى كثيرا من اضطرابات الفكر والوجدان عند المرضى الى اضطراب التوقيت أو الوعى الزمانى • **فيعارض منكوسكى مثلا فى أن اصابة مريض الفصام بهذاءات مفزعة تؤدى الى اضطراب الوعى الزمانى، ويعتقد أن العكس هو الصحيح وأن اضطراب التوقيت (الناشىء عنخلل الاتجاه التجريدى لدى مريض الفصام هو الذى يؤدى الى اضطراب الفكر واصابة المريض بمثل تلك الهذاءات المفزعة •**

وتكتسب الديناميات النفسية معناها من صميم الواقع الوجودى للمريض في حياته ، وكثيرا ما يستخدم الوجوديون أسماء الآليات النفسية الشائعة بعد اعطائها مفاهيم وجودية تختلف عن معانيها الأولى • فآلية التحويل transference التى يرى فيها خطوة رئيسية فى سبيل العلاج النفسى ، والتى يعنى

بها انتقال الشحنة الوجدانية من موضوع لموضوع آخر ، مثل اتخاذ المريضة للطبيب بديلا لوالدها مثلا ، أى وقوفها من الطبيب موقفها الوجدانى من والدها فى المرحلة الطفلية ، وعن طريق هذا التحويل تجتر حوادث طفولتها ثم يعاد بناء شخصيتها ، هذه الآلية يرى فيها بوس مثلا مجرد دليل على أن العصابى لم يرق من بعض النواحى الى أعلى من المستويات الطفلية • وكذلك يرى البعض فى الكبت repression قبل كل شىء عدم ادراك الفرد حريته وبالتالى اهماله البيئة الخاصة وكبتها لحساب البيئة الأناسية • كما تنشأ مقاومة العلاج عن استغراق المريض فى البيئة الأناسية • **وكثيرا ما يكون ما يدعوه البعض توافقا اجتماعيا ، وكذلك سهولة تقبل المريض للمعتقدات والتفسيرات التى قد يفرضها عليه طبيب ما ، هو فى نظر الوجوديين من صور المقاومة للوجود الذاتى الأصيل • وهكذا لا يرى الوجوديون أن الانسان مجموعة من الآليات الجامدة ، وانما يخلعون على الآليات العقلية معانى أنطولوجية •**

العلاج النفسى الوجودى

يهتم العلاج الوجودى أولا بجدية المريض بازاء علاجه ، وهو ما يسمونه بالالتزام commitment • لأن صدق العزيمة decision لا بد أن يسبق المعلومات واكتساب الاستبصار ، ولابد للمريض من أن يتخذ موقف العزم والتصميم بازاء وجوده قبل بدء العلاج •

ويعلق المعالجون الوجوديون أهمية على ما يسمونه بالحضرة presence بمعنى وجود المريض فى حضرة المعالج • وهم لا يرون فى الحضرة مجرد موقف تعاطفى عابر بل علاقة حقيقية عميقة تؤدى الى فهم بعيد لوجود المريض• فلو شعر المعالج أنه مجرد طبيب وأن مريضه مجرد موضوع للفحص والشرح فسيشعر المريض كذلك أنه مجرد موضوع • أما اذا أحس المعالج أنه انسان فى علاقة مع انسان ، أو Dasein يتعامل مع Dasein ، فسيحس المريض بهذه العلاقة الأنطولوجية ، ويستيقظ فيه وجوده الخاص وحريته • واذا كان على الطبيب أن يكتسب علما وخبرة كاملين ، فينبغى أولا أن يكون انسانا •

ويفضل بعض المعالجين استخدام كلمة المواجهة على كلمة التحويل التى استخدمها فرويد ، اذ ليست المواجهة مجرد تعاطف وجدانى، ولا هى بخضوع المريض للطبيب ، أو محاكاته ، أو توحده به ولكنها كالعامل المساعد (الحافز) فى الكيمياء • فقد تستلزم بعض التفاعلات الكيميائية وجود مادة مساعدة لا يتم التفاعل الا فى حضورها دون أن تدخل فى المادة الجديدة الناتجة من التفاعل • هكذا يرون أن وجود الطبيب — فى هذه الحضرة — ضرورى لشفاء المريض دون أن يفرض عليه الطبيب شيئا ، وانما تفتح هذه المواجهة عينى المريض الى معنى جديد لحياته ، لأنها توسع أفقه وتطلق حريته الفردية من عقالها بعد تجاهله لها ، وكأن المريض فى هذه الحضرة ومن خلال هذه المواجهة « يجد نفسه » ويستخدم قدراته لتشكيل حياته الخاصة •

وتتجلى حنكة الطبيب فى العمل على استبعاد العوامل المعوقة وتذليل المقاومة واستفادة المريض من وجود الطبيب ، وما أشبه الطبيب الوجودى بالقابلة ، بالمعنى الذى سبق لسقراط استخدامه ، فهو يساعد المريض على ولادة أو استخراج شىء من داخل المريض نفسه لا من الطبيب •

وكما أن عملية التوليد لا تتضمن جذب الطفل أو اخراجه عنوة قبل الأوان (والا تعرض الطفل للموت) وانما تقتصر عملية التوليد على تشجيع العوامل المؤدية للولادة واستبعاد العوامل التى تعوق خروج الطفل ، كذلك لا يدفع المعالج الوجودى مريضه قهرا الى اتخاذ موقف معين ، ولكنه يحاول — من خلال علاقته بالمريض — اكتشاف عوامل المقاومة التى تكبل ارادته وتعطل انتفاعه من هذه المواجهة •

كذلك لا يتعجل الطبيب لحظة الانقلاب الحاسم فى شخصية مريضه قبل أوانها المناسب ، ويفيض البعض فى الحديث عن هذه النقطة الحاسمة التى تنقلب عندها شخصية المريض من حال الى حال نتيجة الحضرة والمواجهة ، (ويطلق عليها البعض كلمة cairos وهو اللفظ الاغريقى الذى نشتق منه كلمة « أزمة » crisis) • اذ لو عمد الطبيب الى هذا التوليد قبل موعده كان مصيره الفشل ، ولو فاتته اللحظة المواتية فقد لا تعود ثانية •••

ومما هو جدير بالذكر أنه رغم ما ظهر من مؤلفات رائعة لعلماء النفس الوجودين فانهم لم يضيفوا علم نفس جديدا كاملا موحدا الى مدارس النفس الأخرى بالمعنى المفهوم ، ولا ظهرت طريقة تفصيلية معينة جامدة للعلاج • ولا يرجع ذلك الى مجرد حداثة العهد بالوجودية فى الميدان الطبى النفسى ، ولا الى سابق انتماء معتنقيها لمدارس نفسية متباينة ، ولكنه يرجع قبل كل شىء الى طبيعة النظرة الوجودية التى تضع الفرد العيانى — دون المذاهب والنظريات الجامدة — موضع الاعتبار الأول •



العلم فى الدولة العقائدية

منذ أن صاغ أفلاطون تصوره لمدينته الفاضلة والفكر البشرى لا يكاد يخلو من تصورات لمـدن «فاضلة» أخرى · قد تتفاوت من حيث تفاصيلها وأهدافها ، ولكنها تتفق جميعا فى انها تجسيد لحلم الانسان فى عصر معين بما يود أن يكون عليه نظامه الاجتماعى · ولم يقف الأمر عند حـــدود الأحـلام ، فالفكر البشرى لم يخل من محاولات متناثرة استهدفت وضع مثل تلك التصـورات النظرية موضع التطبيق العملى · وكان الاخفاق مصير تلك المحاولات جميعا التى ذهبت دون أن تخلف أثرا يذكر اللهم الا فى كتابات المؤرخين · ولسنا بصدد تفسير ذلك الاخفاق وتبين مسبباته وعلى أى حال فان مثل ذلك الاخفاق لم يكن بعيدا تماما عن توقع أصحاب تلك المـــدن الفاضلة ·

فالاسم الذى التصق بتلك التصورات النظـرية ومحـاولات تطبيقها كان «اليوتوبيا» وهى كلمة يونانيـــة قديمة تعنى اللامـــكان · ودلالة تلك التسمية غنية عن البيان فهى تعنى أن تلك المدن الفاضلة لم تكن بالمشروعات الثورية التى تهدف الى خلق مجتمع جديد على أرض الواقع ، بل كانت أحلاما رومانسية لا تتخطى ـ فى أقصى صـورها ثورية ـ حدود تخيل مجتمع جديد دون الخوض من قريب أو بعيد فى ســبل خلق مثـل ذلك المجتمع ·

لقد عرفت البشرية العديد من النظم الاجتماعية الاقتصـــادية من العبودية ، الى الاقطــاع ، الى الرأسمالية · ولم يحدث أن سبق التصور النظرى الكامل لأى من تلك النظم ، قيام النظام بالفعل · وتكاد الاشتراكية أن تكون نموذجا فردا فى هذا الصدد ، فهى الانجاز البشرى الوحيد فى مجال

التطور الاقتصادى الاجتماعى الذى اكتملت صياغة تصوره النظرى لعام اولا ، ثم وضع ذلك التصور العام موضع التطبيق فى ممارسه عملية استمرت — وما زالت مستمرة — طيلة ما يزيد عن نصف القرن ، بل أنها تكاد أن تصبغ عالم اليوم بصبغتها ، دون أن يكف القائمون على ذلك التطبيق — مهما اختلفت مشاربهم — عن اعلان وتأكيد التزمهم بالنظرية التى يقوم عليها النظام الاشتراكى . أعنى النظرية الماركسية .

ومن هذا المنطلق يمكننا القول بأن قيام الدولة الاشتراكية الأولى كان ايذانا ببزوغ ظاهرة جديدة لم يعرفها المجتمع البشرى من قبل ، أعنى ظاهرة **الدولة العقائدية** اذا صح مثل ذلك التعبير . ونعني بالدولة العقائدية فى هذا الصدد ، تلك الدولة التى تتبنى نظرية تمت صياغتها بالفعل من قبل ، وتظل ملتزمة بها — أو محاولة ذلك — خلال ممارستها العملية لدورها . وليس يعنينا فى هذا المقام أن نتعرض للأسباب التى أدت الى بروز تلك الظاهرة أو لما نجم عن بروزها من آثار ونتائج . كل ما يعنينا هو الاشارة الى أن تلك الظاهرة قد أدت — بظهورها — الى خلق تفاعل جدلى بين **النظرية** بما تتضمنه من **تصورات عامة وشاملة** ، **والدولة بما** يحكمها من **مقتضيات عملية محددة** . ومثل ذلك التناقض الجديد بين **العقيدة والدولة** ، الذى لم تعرفه البشرية من قبل اللهم الا فى بعض صور الحكومات الدينية فى العصور الوسطى ، مثل ذلك التناقض كان لابد أن يثير فى الدولة العقائدية الحديثة نوعا من المخاطر الايديولوجية والعملية لا تعرفه غيرها من الدول بصورته تلك .

وأبرز تلك المخاطر الجديدة خطران : خطر المبالغة فى التمسك بحرفية نصوص النظرية وما يخلفه من جمود عقائدى يؤدى بدوره الى انحراف يسارى . وخطر المبالغة فى الخضوع للمقتضيات العملية المتغيرة وما يخلفه من **مراجعة** تؤدى الى انحراف يمينى . والتراث الماركسى ملئ بالعديد من التحذيرات ، والاتهامات ، والتفسيرات لكلا الانحرافين .

والعلم فى الدولة العقائدية شأنه شأن العلم فى أى مجتمع انسانى لا يعدو أن يكون جزءا من بنية ذلك المجتمع ، ينعكس عليه ما يعتمل فى ذلك المجتمع من صراعات وتناقضات ولذلك فان العلم فى الدولة العقائدية يكون حتما عرضة لما يتعرض له مجتمع تلك الدولة من مخاطر الانحرافات اليمينية واليسارية . وتتباين الصور التى تتخذها آثار تلك الانحرافات فى مجال العلم . ويتوقف ذلك التباين على العديد من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والايديولوجية ، فضلا عن طبيعة كل علم ودرجة تطوره ومدى الحاجة الى منجزاته . ورغم ذلك التباين والتعدد فاننا نستطيع أن نحدد نمطين عامين لتأثير الانحرافات الايديولوجية على العلم فى الدولة العقائدية :

أولا : خطر الذيلية

لقد كان حتما تاريخيا أن تكون الرأسمالية سابقة على الاشتراكية فى سياق التطور التاريخى بل أن تكون تمهيد لها . وبالتالى فقد كان حتما أن تنبع العلوم الحديثة جميعا من المجتمع الرأسمالى تنشأ بنشأته ، وتزدهر بازدهاره . ولقد أحاط المجتمع الرأسمالى علومه بسياج فكرى محكم محوره القول بحيادية العلم ، وانفصاله الكامل عما يدور بالمجتمع من صراع طبقى . واتخذ ذلك السياج الفكرى العديد من الصور الفلسفية والعملية . ولم يكن بد للعلم فى المجتمع الاشتراكى من أن يبدأ مسيرته من حيث وصل العلم فى المجتمع الرأسمالى . وفى تلك الحقيقة البسيطة يكمن المنطلق الأساسى لتأثير الانحراف اليمينى على مسار العلم فى المجتمع الرسمالى متمثلا فى خطر الذيلية .

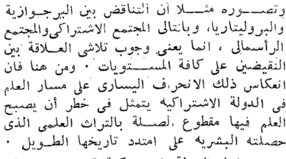
يتميز الانحراف اليمينى فى مجال السياسة — ضمن ما يتميز به — بتمييع الفوارق الاساسيه بين الطبقات المتصارعة داخل المجتمع ، فضلا عن تمييع تلك الفوارق بين النظم السياسية الاقتصادية المختلفة والمتناقضة والأمر كذلك فيما يتعلق بانعكاس ذلك الانحراف على مسار العلم . فعلماء الدوله الاشتراكية يقدمون فى ظل ذلك الانحراف على نقل العلم الرأسمالى بقضه وقضيضه نظرية وتطبيقا ، أسلوبا وأهدافا ، من المجتمع الرأسمالى الى المجتمع الاشتراكى . بل أن ذلك الموقف قد يصل الى حد نقل السياج الفكرى الذى أحاطت به الرأسمالية علومها ، أعنى فكرة حياد العلم حيادا مطلقا .

وبذلك فانه بحلول النقل محل الاستيعاب ، والتكرار الآلى محل الاستمرارية الجدلية ، يتخذ العلم فى الدولة الاشتراكية مسارا ذيليا تابعا للعلم فى الدولة الرسمالية .

ثانيا : خطر الانبتار

ان من أبرز سمات الانحراف اليسارى فى السياسة عجزه عن ادراك الوحدة بين المتناقضات





وتصـــوره مثـــلا أن التناقض بين البرجـــوازية والبروليتاريا، وبالتالي المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسمالي ، انما يعني وجوب تلاشي العـلاقة بين النقيضين على كافة المســـتويات • ومن هنا فان انعكاس ذلك الانحراف اليساري على مسار العلم في الدولة الاشتراكيه يتمثل في خطر أن يصبح العلم فيها مقطوع الصـلة بالتراث العلمي الذي حصلته البشريه على امتدد تاريخها الطـويل •

ان علماء الدولة الاشتراكية قد يقـدمون في ظل ذلك الانحراف ، وفي غمار محاولة التخلص من أدران الرأسمالية على التخلص من منجزاتها العلمية أيضا ، جريا وراء سراب محاولة خلق علم اشتراكي جديد تماما • وتكون نتيجة ذلك : اما محاولة البداية من نقطة الصفر وهو أمر مستحيل عمليا ، واما محاولة تشويه العديد من الحقـائق والمنجزات العلمية بحجة تجديدها ••

ولقد شهدت الدولة الاشتراكية الأولى في وقت ما ماركسيين يؤكدون أن السكك الحديدية التي بقيت في الاتحاد السـوفيتي بعد ثورة أكتوبر كانت برجوازية لا يليق بهم استخدامها ، وأنه من الواجب تحطيمها وبناء سكك حديد بروليتارية جديدة ، بل لقد امتد ذلك الاتجـاه الى حـد القول بأنه كان ينبغي خـلق «**لغة بروليتارية**» جديدة لها قواعدها ومفرداتها المختلفة عن اللغة القومية السائدة بوصفها «**لغة برجوازية**» •

واذا كان هذان الخطران يمثلان أهم الأخطار التي تهدد مسار العلم بعامة في المجتمع الاشتراكي، فان تهديدهما يكتسب أهمية خاصـة بالنسبة للعلوم الانسانية ومنها علم النفس الصناعي • وترجع تلك الأهمية الخاصة فيما نرى الى سببين:

أولا:

ليس من شك في أن ثمة فروقا أساسية تميز بين المجتمع الاشتراكي والمجتمع الرأسـمالي ، وانطلاقا من التسليم بوجـود تلك الفـروق ، وانطلاقا كذلك من التسليم بأن العلم جـزء لا ينفصم من بنية المجتمع ، تبرز قضـية ضرورة تمايز العلم في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي • ولكن ترى هل نتوقع أن يكون ذلك التمايز بالنسبة للعلوم كافة بنفس الدرجة ؟ هل نتوقع أن تختلف العلـوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسـمالي بنفس درجة اختلاف العلوم الانسـانية ؟ ان الطبيعة المادية ، وهي موضوع العلوم الطبيعية جميعا ، لا تكاد أن تختلف في المجتمع الاشتراكي عنهـا في المجتمع الرأسمالي من حيث ما يحكم تطورها من قوانين علميه • وبذلك فان تمايز العلـوم الطبيعية في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي انما ينحصر أساسا في الموقف الفكري الذي يتخذه الانسان العالم من قضـايا تلك العلوم ، وما يترتب على ذلك الموقف من اختيـار لموضوعات بعينها ، ولتفسيرات دون أخرى ، وما الى ذلك • (أنظر لكاتب المقال : مجلة الفكر المعاصر ـ عدد أكتوبر عام ١٩٧٠ ـ علم النفس بين الطبقية والموضوعية) أما العلوم الانسانية فبالاضـافة الى انها من نتاج الانسان شأن بقية العلوم ، فان الانسان هو موضوع دراستها، وبالتالي فان لنا أن نتوقع قدرا أكبر من تمايز تلك العلوم في المجتمع الاشتراكي عنها في المجتمع الرأسمالي • ومن هنا فان خطري الذيلية والانبتار يـكونا أكثر تهديدا بالنسبة لتلك العلوم بالذات في المجتمع الاشتراكي

ثانيا :

لقد تأخرت نشأة علوم الانسـان في المجتمع الرأسمالي نتيجة لما فرضته مصالح الرأسـماليه من حرص على بقاء الانسان مغتربا ، والحيلولة دونه ودون فهم نفسه ومجتمعه فهما موضوعيا• ولذلك فقد شاب تلك العلوم في المجتمع الرسمالي قدر كبير من التشـويه والتحريف • والمجتمع الاشتراكي هو المجتمع الذي سيقضي في النهـاية على اغتراب الانسان ، وبالتالي فهو المجتمع الذي سوف يحرر الانسان من تلك الأغلال التي كانت تقيد انطلاقه نحو فهمه لنفسـه ومجتمعه فهمـا صحيحا • ومن هنا فان على المجتمع الاشـتراكي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، ألا وهي توفير سبـل شبيهة بالمهمة التي انجزها المجتمع الرأسـمالي بالنسبة للعلوم الطبيعية ، الا وهي توفير سبل الازدهار الحقيقي لتلك العلوم ، بعد اختفاء العوائق التي كانت تفرضها الرأسمالية على مثـل ذلك

الازدهار . ومن هنا أيضا فان خطـر الذيلية والانبتار يمثلان تهديدا خاصا بالنسـبة لتلك العلوم فى المجتمع الاشتراكى .

ولا بد هنا من تحديد واضح . فلقد اصبحت الاشتراكية هى العملة السائدة فى عالم اليوم . وامتد تأثير الفكر الاشتراكى متخطيا حدود الدول الاشتراكية الى الدول النامية ، بل حتى الى الدول الرأسـمالية ، حاملا معه أينمـا ذهب مزاياه ومخاطره. ومن هنا لزم أن يتركز حديثنا فى هذا المقام على واحد فحسب من مجالات التأثير هذه . وقد فضلنا ـ لاعتبارات كثيرة ـ أن نبدأ بالحديث عن الدول النامية راجين أن تكون لحديثنا بقية .

علم النفس الصناعى بين شقى الرحى

يتعرض علم النفس الصناعى ، شأنه شـأن بقية فروع العلوم الانسـانيه لخطر الوقوع فى منزلق الذيلية أو منزلق الانبتار . وسـوف نحاول فى هذه العجاله أن نشير الى أهم مصادر هذين الخطرين ومظاهرهما فى الدول النامية .

أولا : علم النفس الصناعى وخطر الذيلية

ينبع خطر الذيلية ـ كما سبق أن أشرنا ـ من منطلق فكرى أساسى يقوم على القول بحيادالعلم حيادا كاملا ، وانفصـاله بالتـالى عن الطابع الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع المعين. ويتمثل هذا الموقف فى وقـوف الكثير من علماء النفس الصناعىعندحد نقل التجربة الرأسمالية فى ذلك العلم بحذافيرها سواء من حيث المشاكل التى يتصـدى ذلك العلم لبحثهـا فى المجتمع الرأسمالى ، أو من حيث المناهج المتبعة فى البحث بل وحتى من حيث النتائج المستخلصة .

ويؤدى ذلك الموقف من النـاحية العملية الى وقوع مثل هؤلاء العلماء فى موقف شديد التعقيد والحرج . فبعد أن تكتمل احاطتهـم الأكاديمية بمشكلات وأسـاليب ونتائـج علمهم فى اطارها الرأسمالى يتلفتون حولهم ، فاذا بتلك المشكلات التى أعدوا أنفسهم لمواجهتها آخـذة فى الذبول والتلاشى من المجتمع المحيط بهم . و ذا بكل ما بذلوه من جهد للتمكن من أكثر الأسـاليب فعالية فى مواجهة تلك المشـاكل يصبح وكأن لا طائل ورءه على الاطـلاق . واذا بهـم والأمر كذلك يصبحون حيال منزلقين خطرين :

(أ) اما الاغراق فىالانعزال عن مشاكل المجتمع الجديد التى فرضها تطوره الاجتماعى . مبررين انعزالهم بأن الظـروف قد ألقت بهم فى مجتمع متخلف يابى أن يأخذ بأسباب العلم الحديث. وأنه ليس أمامهم والأمر كذلك الا القناعة بعزلتهم أو البحث عن «مجتمع جديد متطور» غير مجتمعهـم يمضون اليه بعلمهم ليفيدوه وليستفيدوا منه.

(ب) واما الاغراق فى **التلفيقية** أى محاولةخلع ثوب التقدمية على مواقف لا يمكن أن توجـد ولا أن تثار الا فى المجتمع الرأسمالى . والأمربسيط لا يتطلب سوى اضـافه مقدمه للطبعات الجديدة من الكتاب القديم ، يتم فيها تمجيد الاشتراكية والنظام الاشتراكى . ثم اضافة فصل جديد فى نهاية الكتاب يتضـمن عرضا لما قدمته وتقدمه الاشـتراكية للعمل والعمـال . ثم لا بأس من اضافة بعض الرتوش هنا وهنـاك . وليبق كل شىء فيما عدا ذلك على ما كان عليه : الأفكار كما هى ، والنتائج كما هى . بل وحتى الامثلة أيضا فلتظل كما هى :بالدولارات والسنتات والجنيهات الاسترلينية .

خطورة الذيلية بالنسبة لعلم النفس الصناعى اذن تتخـذ مظهرين : الانعزالية ، والتلفيقية . ولنتناول الآن نموذجا يوضح ما نرمى اليه وليكن ذلك النموذج هو قضية **الاختيار المهنى** باعتبارها قضية نظرية وعملية أساسية فى كتابات علـم النفس الصناعى جميعا .

هدف علم النفس الصناعى فيما يتعلق بالاختيار المهنى هو ببساطة السعى للمواءمة بين ما تتطلبه المهنة من قدرات، وما هو متوافر لدىالفرد من تلك القدرات . وفى سبيل تحقيق هذا الهدف ابتكر علماء النفس الصناعى العديد من الأساليب العلمية المتخصصة لتحليل الفـرد ، تعرفا على ما لديه من قدرات ، وتحليل العمـل تعرفا على ما يتطلبه من تلك القدرات . الى هنا ولا مجال لخـلاف . ولكن الأمر لم يكن ممكنا أن يقفعند هذه الحدود فقد كان ضروريا أن يبتكر علماء النفس الصناعى الأساليبالمتخصصة لتحقيق تلك المواءمةالمطلوبة بأقصى قدر من الفاعلية . وهنا تكمن المشـكلة فالأساليب التى تم ابتكارها فى المجتمع الرأسمالى لتحقيق ذلك تدور حول قضية محورية أساسية هى التسـليم بأن عددا كبيرا من الأفراد يتقـدم لشغل وظيفة واحدة أو عدد قليل من الوظائف وأن دور الأخصائى النفسى هو اختيار أصـلح هؤلاء المتقدمين للقيام بالوظيفة مسـتخدما فى ذلك أدق الأساليب الموضوعية فى الاختيـار من اختبارات نفسية أو مقابلات شخصية فضلا عن المعادلات والقوانينالاحصائية الدقيقة المتخصصة

ووفقا لذلك التصور ، وكما تشير كتب الاحصاء المتخصصة فى هذا المجال ، فانه كلما ازداد عدد المتقدمين وقل عدد الوظائف الشاغرة ازدادت صلاحيه وفعالية وموضوعية عملية الاختيار المهنى ٠

ولم يكن من أسلوب أصلح من ذلك الأسلوب بالنسبة لظروف المجتمع الرأسمالى حيث تفرض ظاهرة البطالة أن يكون عدد طالبى العمل أكثر بكثير من عدد فرص العمل المتاحة ٠ ولكن ترى ماذا يمكن أن يقدمه علماء النفس الصناعى بعد أن اتقنوا وتخصصوا فى أساليب الاختيار المهنى فى مجتمع يتم فيه تعيين خريجى الجامعات و لشهادات المتوسطة عن طريق الدولة ؟بل ويسعى مستقبلا نحو تعميم ذلك الاتجاه ؟ ماذا يكون موقفهم فى مجتمع تلتزم فيه الدولة صراحة بتوفير فرص العمل لابنائها جميعا ؟انهم يصبحون آنذاك عرضة للتردى فى المنزلقين الخطرين الذين أشرنا اليهما آنفا : اما **الانعـزالية** ، والالتزام بالدفاع عن موقع ينحسر عنه الضوء تدريجيا لتخلفه نظريا وعمليا فى ظروف المجتمع الجديد واما **التلفيقية** بالاستمرار فى المطالبة بضرورة الأخذ بمبدأ الاختيار المهنى ومحاولة تأكيد أن ذلك المبدأ لا يتعارض مع الاشتراكية ٠ وفى كلتا الحالتين فانهم يدفعون عن قضية خاسرة موضوعيا ٠

ترى اليس من سبيل آخر ؟ فلنمض خطوة أبعد محاولين طرح تصورنا لحل موضوعى ترى هل يجب علينا والأمر كذلك أن نتخلص من الانعزالية والتلفيقية بأن نلقى جانبا بقضية الاختيار المهنى كاملة ؟ ان الأساس العلمى للاختيار المهنى وهو تحليل قدرات الفرد،وتحليل متطلبات العمل تحليلا موضوعيا أمر يمكن بل وينبغى الاستفادة منه تماما ٠ ولكن كيف ؟ان البديل الموضوعى ـ فيما نرى ـ للأسلوب الرأسمالى فى الاختيار المهنى ، هو الاستفادة من نفس وسائل ونتائج تحليل الفرد وتحليل العمل فى اطار تكنيك آخر هو تكنيك **التوجيه المهنى** ٠

ان الاختيار المهنى يبدأ بالتعرف على ما تتطلبه المهنة من خصائص وقدرات ثم يحدد الوسائل الموضوعية لقياس تلك الخصائص والقدرات لدى الافراد ، ثم يمضى بعد ذلك فى عملية القياس هذه لاختيار أصلح الافراد المتقدمين٠أما التوجيه المهنى فانه يعكس الصورة فيبدأ بتحليل الفرد متعرفا على قدراته وخصائصه مستخدما فى ذلك كافة الوسائل الموضوعية للقياس النفسى ، ثم يمضى بعد ذلك محاولا التعرف على أصلح المهن التى تلائم ذلك الفرد ، فيوجهه اليها ، وأسلوب التوجيه المهنى بهذا التحديد قد ابتكره علم النفس الصناعى فى المجتمع الرأسمالى أيضا ، وان لم يطبقه الا بالنسبة لفئات محدودة متميزة يكون لابنائها حق المفاضلة بين المهن جميعا ٠

والامر بتلك الصورة يتطلب من علماء النفس الصناعى ـ فيما يتصل بتلك القضية ـ المطالبة بتغيير واقعهم بحيث تتحدد تلك المواقع وفقا لطبيعة التغير الاجتماعى الذى تم ويتم فى المجتمع ٠ أعنى أن الصورة التى ينبغى عليهم تبنيها والدفاع عنها هى المطالبة بتسييد أسلوب التوجيه المهنى وما يتطلبه ذلك من انهاء تشتتهم بين مواقع العمل المختلفة حيث يتطلب الاختيار المهنى ـ كما سبق أن اشرنا ـ البدء من متطلبات المهنة وتجميعهم فى المواقع المركزية التى تتولى الدولة من خلالها تشغيل أبنائها لممارسة عملية التوجيه المهنى التى تتطلب ـ على العكس ـ البدء بالتعرف على خصائص الافراد ٠

ثانيا : علم النفس الصناعى وخطر الانبتار٠

ينبع خطر الانبتار ـ كما سبق أن أشرنا ـ من وقوع العلماء فى وهم محاولة خلق علم اشتراكى جديد تماما لاتشوبه شائبة رأسمالية قط ٠ وتتجسد القضية بالنسبة لعلم النفس الصناعى فى القول ببساطة أنه علم رأسمالى لامكان له البتة فى الاشتراكية ٠ واذا كان خطر الذيلية يؤدى ـ ضمن ما يؤدى اليه ـ الى عزلة علماء النفس الصناعى فى المجتمع الجديد ، فان خطر الانبتار يؤدى الى نفى صفة العلمية عن هؤلاء العلماء وبالتالى فهو يؤدى عمليا الى نتيجتين :

أ ـ الحيلولة دون خلق جيل جديد من علماء النفس الصناعى ٠

ب ـ وصم علماء النفس الصناعى الموجودين بالفعل بوصمة الرأسمالية ، وبالتالى دفعهم قسرا الى مزيد من العزلة والتلفيقية ٠

ولنتناول أيضا نموذجا يعبر عما نرمى اليه ٠ وليكن النموذج الذى نختاره نموذجا وثيق الصلة بالنموذج السابق ـ أى بعملية الاختيار المهنى ـ أو بالتحديد فليكن أحد الاسس العلمية الاساسية الكامنة وراء عملية الاختيار من الناحية

الفنية المتخصصة · أعنى فكرة المنحنى الاعتدالى · وليسمح لنا القارىء المتخصص بتبسيط تلك الفكرة الاحصائية المتخصصة : ان الافراد يختلفون عن بعضهم البعض اختلافا كميا فيما يتعلق بقدراتهم ، فهناك أفراد يتمتعون بقدر كبير من الذكاء أو من القدرة على حل المسائل الحسابيه أو من القدرة على اقامه علاقات مع الآخرين ، وهناك أيضا أفراد لايمتلكون سوى قدر بالغ الضآلة من تلك القدرات جميعا · وبين هذين الطرفين يتراوح امتلاك الافراد لتلك القدرات · وتقوم فكرة المنحنى الاعتدالى على تأكيد أن الخصائص الانسانية جميعا تتوزع على الافراد توزيعا اعتداليا · بمعنى أن غالبية الافراد فى كل مجتمع انسانى يمتلكون قدرا متوسطا من الخاصية المعينة ، وان عددا قليلا منهم يمتلك قدرا كبيرا من تلك الخاصية ، وان عددا قليلا أيضا يمتلك قدرا ضئيلا من تلك الخاصية · فبالنسبة للذكاء مثلا يكون غالبية الافراد فى جماعة معينة متوسطى الذكاء ، فى حين أن أقلية من الافراد تتطرف فى زيادة ذكائها ، وأن أقلية أيضا تتطرف فى نقص ذكائها · أى أن البلهاء والعباقرة ليسوا سوى أقلية فى المجموعة المعينة، فى حين أن غالبية الافراد يكونون متوسطى الذكاء ·

تلك هى الخطوط العريضة لفكرة المنحنى الاعتدالى ، وينبغى لكى تكتمل ملامحها بالقدر المرجو أن نضيف لتلك الخطوط العريضة لمسات أربعا ·

أولا : رغم أننا نستطيع أن نلتمس لفكرة أن غالبية الافراد يشغلون موقعا متوسطا من حيث خصائصهم النفسية وقدراتهم العقلية جذورا فلسفية بعيدة الغور ، ومشاهدات شخصية واسعة المدى ، الا أن انتقال تلك الفكرة الى مجال علم النفس قد استلزم السعى للتثبت من تلك الفكرة بوسائل التجريب والاحصاء · وذلك هو ما حدث بالفعل · فتراث علم لنفس فيما يتصل بموضوع الفروق الفردية يفيض بالدراسات التى قام بها علماء شتى، والتى أجريت على أفراد من مجموعات عمرية مختلفة ومن ثقافات مختلفة وفى مواقف مختلفة والتى شملت ـ أوكادت ـ كافة مايمكن تصوره لدى الفرد من قدرات وخصائص · وتؤكد تلك الدراسات جميعا ـ دون شذوذ أو استثناء ـ أن تلك القدرات والخصائص تتوزع بين أفراد المجتمع المعين توزيعا اعتداليا ·

ثانيا : أن عمومية فكرة المنحنى الاعتدالى لاتعنى بحال أن يحتفظ الافراد بنفس المراكز التى يحتلونها على المنحنى الاعتدالى بالنسبة لكافة الخصائص النفسية · بمعنى أن الذين يحتلون مراكز متطرفة بالنسبة لخاصية القدرة الميكانيكية مثلا لايتحتم أن يحتلوا نفس المراكز المتطرفة بالنسبة لخاصية أخرى كالتفكير الحسابى مثلا · وبذلك ، فرغم أن الخصائص النفسية جميعا تتوزع بشكل اعتدالى ، الا أن لكل خاصية نفسية منحناها الاعتدالى الخاص بها والذى يتوزع الافراد من حيث امتلاكهم لها وفقا له · وخلاصة القول اذن أنه ليس ثمة أقلية معينة من الافراد تمتاز فى كافة القدرات والخصائص جميعا ·

ثالثا : أن استخدامنا لتعبيرى « الأقلية » و «الاغلبية» لم يكن الا من قبيل التبسيط والحقيقة أنه لاوجود لمثل تلك التعبيرات فى دراسات علم النفس فى هذا المجال · فدراسات علم النفس لاتكاد تتعرض لتلك الفكرة الا من خلال التعبير الرقمى الاحصائى · فالمنحنى الاعتدالى انما يعنى لدى المشتغلين بعلم النفس أن حوالى ٦٨٪ من الافراد يحتلون مراكز متوسطة بالنسبة لكل خاصية نفسية ، فى حين أن حوالى ١٦٪ يتطرفون فى اتجاه الزيادة ، وان حوالى ١٦٪ يتطرفون فى اتجاه النقصان ، و ن الفروق بين الافراد بالنسبة لكل خاصية نفسية انما هى فروق كمية وليست كيفية ·

رابعا : تتمثل العلاقة بين فكرة المنحنى الاعتدالى وقضية الاختيار المهنى فى التسليم بأنه كلما كان اختيارنا أقرب الى حدود ال ١٦٪ المتفوقين ازدادت فاعليته · ولسنا على أى حال بصدد الخوض فى تفصيلات الاساليب الاحصائية الفنية المتخصصة التى ابتكرت لتحقيق ذلك غير أنه ينبغى الاشارة الى أن تطبيقات فكرة المنحنى الاعتدالى لاتقتصر بحال على مجال الاختيار المهنى فحسب ولا حتى على مجال علم النفس الصناعى فحسب ، بل انها لتمثل الاساس الجوهرى للقياس السيكلوجى بعامة سواء فى المجال الاكلينيكى أو الصناعى أو التربوى أو غير ذلك من المجالات التطبيقية لعلم النفس ·

تلك هى فكرة المنحنى الاعتدالى ، التى يرى البعض فى غمار هجومهم على كل ماهو رأسمالى فى العلم انها لاتعدو أن تكون فكرة رأسمالية طبقية خالصة : اليست هى الفكرة التى استغلتها الرأسمالية لاغلاق أبواب التعليم والعمل أمام أبناء الشعب ؟ اليست هى الفكرة التى اعتمدت عليها الرأسمالية كتبرير علمى

لدعوى تفوق أبناء الرأسماليين على أبناء العمال بل وتفوق البيض على الزنوج من واقع نتائج لاختبارات النفسية ؟ ثم أليست هى الفكرة التى ترى استحالة أن يكون البشر جميعا ممتازين وبنفس لقدر ؟ •

فليكن كل ذلك صحيحا ، وهو صحيح بالفعل ورغم ذلك لاينبغى — فيما نرى — المسارعة الى ادانة فكرة معينة لها أساسها التجريبى والاحصائى من موقع ايديولوجى فحسب دون الوقوف على نفس الارض التجريبية والاحصائية • صحيح أن الرأسمالية قد استغلت الاختبارات النفسية القائمة على فكرة المنحنى الاعتدالى فى تمييز أبنائها فى التعليم • وصحيح أنها استغلت نفس الفكرة فى القاء الآلاف من العمال فى الشوارع نهبا للبطالة • ولسنا بصدد التعرض لكيفية تمكن الرأسمالية من تحوير تطبيقاتها لفكرة المنحنى الاعتدالى تحقيقا لاغراضها فذلك أمر سوف يؤدى بنا حتما الى الدخول فى العديد من التفصيلات الفنية المتخصصة التى لايتسع لها هذا المقام • والسؤال فى النهاية هو ما الذى كنا نتوقعه من الرأسمالية — أو من غيرها — سوى السعى بكافة الوسائل لتحقيق مصالحها، ولضمان المزايا لأبنائها ثم ما العلاقة بين كل تلك الاستغلالات والتطبيقات وبين جوهر قضية المنحنى الاعتدالى ؟ ان جوهر المشكلة فيما نرى هو : هل القول بأن الممتازين من أفراد جماعة معينة وبالنسبة لخاصية معينة لابد أن يكونوا قلة يتعارض بشكل أو بآخر مع أى مفهوم ثورى أو تقدمى •

ان الفكرة فيما نرى فكرة سليمة تماما فى جوهرها • بل انها تتفق مع المفهوم الماركسى لا عن كفاءات الافراد بشكل عام فحسب بل حتى عن توزيع الوعى الطبقى بين أبناء البروليتاريا والا فما معنى أن ينتقى حزب البروليتاريا أفرادا بعينهم ليكونوا أعضاء فيه ؟ بل ما معنى قول **لينين** فى كتابه «**خطوة للأمام وخطوتان للخلف**» وهو بصدد الحديث عن ضرورة وجود حزب يكون طليعة للطبقة العاملة : «أما أن تصبح الطبقة كلها تقريبا فى حالة تستطيع معها أن ترتفع حتى تبلغ درجة من الوعى والنشاط مثل فصيلتها الطليعية ، فان التفكير فى مثل ذلك هو ضرب من المانيلوفية» • ومانيلوف هو أحد أشخاص قصة جوجول «الارواح الميته» والتعبير يطلق على الذين يتحدثون عن أحلام ضخمة ولايصنعون شيئا • ألا يعنى ذلك أنه حتى الوعى الطبقى — فيما يرى لينين — يتوزع توزيعا اعتداليا بين ابناء البرولتاريا بحيث يصبح جزء منهم فحسب بمثابة الفصيلة الطليعية الاكثر وعيا ، وجزء منهم أيضا لايكون لديهم من الوعى الا قدر ضئيل ، فى حين أن غالبيه أبناء الطبقة الذين يشكلون جمهور تلك الطليعة يتمتعون — وبدرجات متفاوتة — بقدر متوسط من الوعى الطبقى •

ثم هل يمكن أن تعنى فكرة المنحنى الاعتدالى — كما يرى البعض — أن المركز الذى يشغله الفرد على ذلك المنحنى قدر مفروض عليه لايملك منه فكاكا ؟ ليس ثمة علاقة — فيما نرى — بين فكرة المنحنى الاعتدالى وفكرة تثبيت المراكز هذه • بل ان مناقشة تلك الفكرة تدخل بنا فى مجال جديد ومختلف تماما هو : هل الخصائص الانسانية موروثة أم مكتسبة ؟ والى أى حد ؟ • أما فيما يتعلق بفكرة المنحنى الاعتدالى فانها فى حد ذاتها لاتتعارض — بل ولا تتعرض — لقضية امكانية أن يغير الفرد موقعه على المنحنى ولا أن يرتفع المنحنى بكامله من مستوى الى مستوى أعلا دون أن يفقد شكله الاعتدالى •

فكرة المنحنى الاعتدالى اذن فكرة علمية موضوعية صحيحة تماما فيما نرى • ترى اذن ما الذى يمكن أن يؤدى اليه ذلك الموقف المتعسف منها ؟ انه لايمكن أن يؤدى سوى الى نتيجتين : تخلف العلم ، وعزله العلماء ولسنا فى حاجة الى مزيد من التفصيل فى تناول هاتين النتيجتين •

علم النفس الصناعى والمسار الصحيح :

لعلنا قد أطلنا الحديث عما يتهدد مسار علم النفس الصناعى من مخاطر • وعذرنا أن هذا الموضوع يطرح بهذه الصورة للمرة الأولى فيما نعلم • على أى حال فقد بقى أن نتحدث عن طبيعة المسار الذى ينبغى أن يتخذه ذلك العلم • والمسار انما يتحدد فيما نرى بعاملين :

١ — طبيعة موضوع العلم •

٢ — طبيعة القضايا والمشكلات التى تبزغ فى ذلك المجتمع فى المرحلة المعينة من مرحل تطوره• ومن خلال تفاعل هذين العاملين يتحدد المسار الذى ينبغى على العلم أن يتخذه فى المجتمع المعين •

ترى ماهى طبيعة موضوع علم النفس بعامة ؟ ان موضوع علم النفس فيما نرى هو دراسة جوهر الطبيعة البشريه كما يعبر عن نفسه فى مظهرين أساسين هما : الشعور، والسلوك • والاشتراكية تسعى فى النهاية الى تغيير الانسان • بمعنى أن تغيير قوى الانتاج وما يستتبعه من تغير فى علاقات الانتاج لابد وأن يؤدى فى النهاية الى احداث تغير فى طبيعة الانسان • وليس يعنينا فى هذا الصدد أن نحدد ماذا كان ذلك التغيير يمس جوهر تلك الطبيعة البشرية وقوانينها أم أنه قاصر على محتوى

مظهرى ذلك الجوهر أعنى الشعور والسلوك . فذلك الموضوع ــ رغم تسليمنا بأهميته القصوى يخرج عن حدود مانحن بصدده . كل ما يعنينا هو تأكيد أن الاشتراكية بما تحدثه من تغييرات فى البناء التحتى انما تهدف فى النهاية الى احداث تغيير فى البناء الفوقى الذى يضم فيما يضم آراء الافراد وافكارهم وعاداتهم وتقاليدهم وما الى ذلك مما يندرج تحت مقولتى الشعور والسلوك .

و لقول بأن تغيير الانسان هو الهدف البعيد الذى تسعى اليه الاشتراكية ، قول دقيق تماما نظريا وعمليا . صحيح أن تغير ذلك القطاع من البناء الفوقى الذى يتضمن مشاعر الانسان وانماط سلوكه انما يتم ببطء وبالتدريج ، ولكن انجاز ذلك التغيير هو فى النهاية الضمان الاكيد لحماية كافة التغييرات الاقتصادية التى تم انجازها فى البناء التحتى . ولذلك فليس غريبا أن يقول **لينين** فى تعريف شهير له للهدف النهائى للمجتمع الاشتراكى بأنه «ليس سوى خلق ذلك النظام الذى تتكون فى ظله لدى الافراد **عادة** القيام بواجباتهم الاجتماعية دون حاجة الى أى من أجهزة القمع» .

ومن هنا فان دور علم النفس ــ وغيره من لعلوم الانسانية ــ هو رصدما يطرأ على الانسان من تغير فى المجتمع الاشتراكى . أو بعبارة أخرى المساهمة فى تحديد مدى نجاح ذلك المجتمع فى الاقتراب من هدفه النهائى أى تغيير الانسان .

ذلك عن طبيعة العلم والمجتمع بعامة . ترى ما هى اذن طبيعة القضايا التى يطرحها المجتمع فى سعيه نحو الاشتراكية والتى يمكن لعلم النفس الصناعى أن يسهم فى حلها ؟ القضايا عديدة تفوق الحصر ، أو لنقل أن المجال لايتسع لها جميعا . ولذلك فسوف نقتصر على تناول قضيتين نرى أنهما تحتلان مكان الصدارة فى ذلك المجال مع مراعاة أن تكون احداهما قضية نظرية عامة والاخرى قضية عملية مباشرة .

أولا : ذبول الاغتراب :

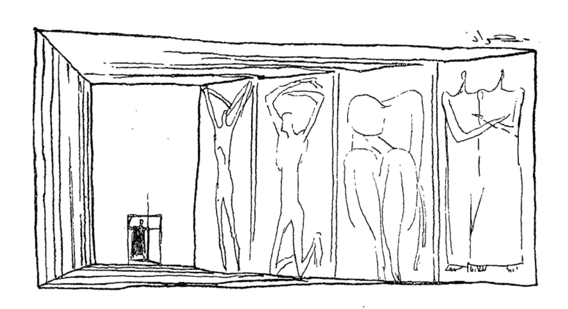
يجمع كافة منظرى الاشتراكية منذ كارل ماركس حتى اليوم على أن الاغتراب هو سمة المجتمع الرأسمالى ، وأنه لافكاك منه الا بقيام المجتمع الاشتراكى . ترى ماذا يعنى الاغتراب بالنسبة للمشتغلين بعلم النفس ؟ انه **شعور** الفرد بالضياع ، والعزلة ، وعدم الفاعلية ، والوحدة ، والتضاؤل ، وعدم الانتماء . مع كل مايصحب ذلك وينتج عنه من **سلوك** عدوانى مدمر تجاه المجتمع ككل ، وتجاه الآخرين ، بل وتجاه الذات فى النهاية ، **وسلوك** انسحابى فصامى من المجتمع عامة ، ومن الافراد الأقربين ، ثم من الذات فى النهاية . تلك هى أهم المظاهر الشعورية والسلوكية للاغتراب . واذا كان المجتمع الرأسمالى حريصا على بقاء الانسان مغتربا ، حريصا بالتالى على الحيلولة دون دراسة الاغتراب دراسة علميه موضوعية ، فانه ينبغى على علماء النفس فى المجتمع الساعى نحو الاشتراكية ابتكار الاساليب والوسائل التى تمكنهم من الرصد الكمى لتناقص أو تزايد ذلك الاحساس بالاغتراب لدى ابناء المجتمع . ويمكن لهم ــ بل يجب عليهم ــ فى هذا الصدد الاستفادة من كل ما انجزه العلم فى المجتمع الرأسمالى من وسائل احصائية وأساليب شتى للقياس السيكلوجى .

ومن الطبيعى أن العبء الاكبر من تلك المهمة سوف يقع على عاتق علماء النفس العاملين فى مجال الصناعة بالتحديد . فمنبع الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى كان يكمن أساسا فى أسلوب الانتاج الرأسمالى المتمثل فى الصناعة فضلا عن أن الصناعة هى السمة السائدة فى المجتمع الاشتراكى أيضا .

ثانيا : زيادة الانتاج :

لاشك أن زيادة الانتاج هدف أساسى من أهداف الاشتراكية ، بل لعله الهدف الذى يحتل فى النظام الاشتراكى نفس لمكانة التى يحتلها هدف زيادة الارباح فى النظام الرأسمالى . وزيادة الانتاج كذلك هدف حتمى للدولة النامية . ورغم اختلاف المضمون الاجتماعى الذى تتم من خلاله تلك الزيادة فى الحالتين ، الا أنهما على أى حال لا يمكن أن تبلغ غايتها الا بالسير فى خطين متوازيين : التطوير التكنولوجى لاساليب الانتاج من ناحية ، ورفع كفاءة العاملين من ناحية أخرى . ولعلنا لسنا فى حاجة الى تأكيد أن السير فى ذلك الخط الاخير أعنى رفع كفاءة العاملين لايمكن أن يتم على الوجه المرجو الا بالفهم الصحيح لاحتياجات العامل النفسية ، والتقدير الدقيق لحوافزه ، ومعرفة أفضل السبل العلمية لتدريبه ، وافضل تنظيم لأوقات الراحة والعمل بالنسبة له ، وقبل كل ذلك ضمان أن يوضع الرجل المناسب فى المكان المناسب لقدراته واستعداداته .

ومن هنا ، ولتحقيق ذلك كله ، فان الحاجه تكون ملحة الى استيعاب وتطوير موضوعات محددة فى علم النفس الصناعى كسيكلوجية التعلم والدوافع والحوافز ، والتعب ، وأساليب تحليل الفرد وأساليب تحليل العمل ، وطرق التوجيه المهنى ، وأسس الروح المعنوية وما الى ذلك .



التحليل النفسى والمجتمع الإنسانى

أحمد عصام الدين

لعل العارف بمؤلفات فرويد يذكر أن أول كتاب له يطبق المعرفة بالتحليل النفسي على المشاكل الاجتماعية والانثروبولوجية ، واعنى كتاب : التوتم والتابو قد رأى النور عام ١٩١٣ ، وانه قد اعقبته كتب اخرى لها خطرها نخص بالذكر منها كتاب : «سيكولوجية الجماعات وتحليل الذات» وكتاب «المدنية ومتاعبها» واخيرا كتاب «موسى والتوحيد» ، لايكاد يفرق بين الواحد والآخر فى حساب الزمن عقد من قرن .

وانما ذكرت هذا لانى أريد ان اناقش فى غير اسهاب نظريات فرويد فى اصل مجتمع البشر وفى طبيعة الجماعات وقياداتها ، بل وفى الحضارة عامة ، الى مارآته المدارس التحليلية الاخرى والمشتغلون بالانثروبولوجيا ، ممن تأثروا به فاخذوا عنه دون آن اعرض لنظريات المدارس الامريكية ممثلة فى فروم وهورنى وسوليفان وآخرين ، التى أرجو ان أتناول حديثها فى مقال قادم .

ان اول مايصل فرويد بالمجتمع فى مضمار التحليل النفسى انما هو حديثه عن الجماعية فى الظواهر النفسية. فقد كان يقاسم يونج القول بما يدعى «اللاوعى الجماعى» ، ثم ارث تحدر عبر القرون ، يظهر فى الفرد دون تلقين له ، تدخل فيه « لا نزعات فحسب بل ميول ومحتويات فكرية ، فضلا عن آثار ذكرى التجارب التى مرت بها الاجيال السابقة» فكان ، اى فرويد ، يفترض قيام نفس جماعية ، ان صح التعبير، او ان شئت فقل ضرب من العقل الجماعى ترتد اليه هذه «البقايا» جميعا ، حتى أن الاحساس بالذنب على سبيل المثال « ذنب ارتكاب جريمة ما » قد يبقى حيا ويؤثر على القوم من اهل الحاضر ، ولعل المقارنة بين الطرفين ، فرويد

ويونج ، تقفنا على كثير من حقيقة الامر هنا . اننا نجد ان فرويد لم يستخدم فى العلاج النفسى العقل الجماعى سالف الذكر استخداما مباشرا على حين يقوم ذلك العقل الجماعى فى صاحب نظرية يونج ، بل وفى اسلوب العلاج الذى يتبعه ، ونجد مرة أخرى ان فرويد يصر على شيء من الرموز الجماعية التى تؤلف بعض حصيلة حياة الفرد العقلية من «الرموز» بصفة عامة ، الى حد لا يراه يونج ، ونجد فى نهاية المطاف ان المفهوم الفرويدى « مفهوم محدود للغاية قوامه صور رمزية معينة الى جانب حصيلة تجارب الاولين» فى الوقت الذى يرى فيه يونج اللاوعى الجماعى محيطا هائلا تتحرك فوق صفحته النفس أو الذات تحرك شيء لا خطر له البتة . واذا نحن أردنا أن نقف على رأى علماء النفس من أهل هذا العصر فى الموضوع ، فنحن واجدون البعض لا يكادون يستخدمون هذا المفهوم فى عملهم والبعض الآخر يرفضونه رفضا باتا . غير انه لا يفوتنا أن نذكر هنا قول الدكتور أ . س براون فى كتابه «فرويد ومن بعده» * ان مدرسة ميلانى كلين تبرز بل تؤكد على الرمزية البدائية التى تستبين فى مرحلة مبكرة جدا من حياة الفرد حتى ليكاد يعتقد المرء ، وقد راقت له هذه النظرة ، أن للرضيع احساسا فطريا بما يتعلق بالصلة الجنسية ودخوله دنيا البشر « بيد أن هذه النظريات تثير أمام الباحث صعابا علمية جمة تؤرق جفنه حقا ، وان كانت بطبيعة الحال لا تحرك ساكنا من جانب أولئك الذين يأخذون بها . من ذلك على سبيل المثال أن النظرتين ، نظرة فرويد ونظرة يونج تتطلب كلتاهما أن «يقبل المرء بمبدأ وراثة الشخصية المكتسبة التى يرفضها البيولوجيون المعاصرون فى أية صورة من صورها » ، حتى اننا لنجد ارنست جونز وهو الذى يقف من فرويد موقف هكسلى من دارون ، صاحب نظرية النشوء والارتقاء ، ينافح عن رأيه ماوسعه ، ينعى على فرويد هذا ويقول : « ان كتابات فرويد البيولوجية قد أفسدها كثيرا تمسكه بصورة بسيطة لنظريات لامارك فى الوراثة التى عفا عليها الزمن فى عين الناس» ، على انه مهما يكن من شيء فانه من غير المعقول أن يظن أحد انه بوسع اية نظرية فى التطور أن تفسر لنا «وراثة بقايا ذكرى تجارب الأزمنة الخالية» ونتقل الى القارىء بعض نظريات يونج فى اللاوعى الجماعى فى واحد من أهم كتبه :

«ان الحياة النفسية هى عقل أسلافنا القدامى ، هى نهجهم فى التفكير وفى الشعور ، وهى أسلوبهم الفكرى تجاه الحياة والدنيا والارباب والبشر .. وكما أن الجسم ان هو الا نوع من متحف لتاريخ تكوينه ، كذلك العقل ، وليس هناك فيما نرى مايبرر الاعتقاد بأن النفس بما لها من كيان خاص وتركيب معين انما هى الشيء الوحيد فى هذا العالم الذى لا تاريخ له أبعد مما يتجلى فى صورتها الفردية ، وحتى العقل الواعى ، لايمكن أن ننكر عليه تاريخا يمتد حبله خمسين قرنا من الزمان فى بطن الماضى البعيد . غير أن النفس اللاواعية ليست طاعنة فى السن جدا فحسب بل وقادرة على النمو نماء يزداد فيدخل بها بطن المستقبل الى مثل ما قطعت من شوط العمر فى هذا الوجود » ويمضى يونج فى حديثه فيقول :

«ان النفس تزداد على مر القرون بصورة لاتحد» ولاأكاد أرانى بحاجة الى القول أن يونج فيما سقت من حديثه حتى الآن انما يخطىء على حد قول الدكتور براون ، اذ يفصل العقل عن الجسم ثم يعود فيقيم الحجة على انه لما كان الجسم قد تطور وهو فى تطوره انما يحمل آثار ماضيه المتطور فى كيانه الحاضر فان العقل لابد هو الآخر قد سلك سبيلا مماثلا ومن ثم فينبغى أن يكشف عن آثار تطوره النفسى ، فى الوقت الذى لايقتضى فيه الامر افتراض انه قد اعترى جسم الانسان تغير فى أية صورة كانت منذ أن جاء الى الارض ، ويمتد هذا الاضطراب الفكرى عند يونج الى ان الفكرة القائلة بازدياد النفس على القرون تخلط الملاحظات السيكولوجية بالملاحظات الاجتماعية بدلا من أن تخلطها بالملاحظات الفسيولوجية ، لانه وان صدق القول بأن كلا من التجربة الانسانية والمعرفة الانسانية يزداد ازديادا سريعا قرنا بعد قرن فانه لا علاقة لهذا بالتغيرات العقلية وانما تكون علاقته ان كانت ثمة علاقة بالحقيقة الاجتماعية التى مؤداها أن كل فرد يرى النور اليوم عليه ان يضع فى رأسه قدرا من المعلومات أكبر كثيرا مما كان يتعين فعله على الاجيال السابقة . بل الامر يذهب الى ابعد من هذا — فلو أن أحدا رأى اننا اذا أخذنا رضيعا صحيح البنية سليم العقل من أية قرية من قرى الهند مثلا او اتينا به من الاسكيمو فربيناه تربية مصرية ونشأناه تنشئة مصرية — فان هذا الرضيع لن يستحيل طفلا مصريا أى لن يكون مثل أطفال مصر فى كل مايتعلق بالحياة النفسية ، اقول لو ان احدا رأى هذا الرأى ، لجاز ان يكون على صواب فيما يرى ، ولكن الذى لايجوز أو يشق ، هو ان يجد صاحب الرأى بين المشتغلين بعلم النفس او البيولوجيا شخصا واحدا يستطيع ان يرى رأيه فى صورة ما . ولم ؟ لان التطور يجرى عبر ملايين السنين لا آلافها فى بطء دون بطء السلحفاة ، وهو يجرى بطريق الانتخاب الطبيعى القائم على أوجه التباين الصدفية والتغيرات التى ليست فى الحسبان واذا أدخلنا عامل المدنية فى الاعتبار هنا ، فان أثرها ، ان كان ثم أثر ، انه يحد من سلطان الانتخاب عن طريق الحد من المنافسة على نحو ماتبين أن العقل لايضم بين جنبيه أفكارا فطرية ما بل ولا أصول أفكار من النوع المعقد الذى يتحدث عنه يونج «كما يقول دكتور براون الذى نعتمد عليه كثيرا فى مقالنا هذا » فالعقل فيما نعرف قد تطور فى الزمن الذى نعرفه عن طريق تراكم تجربة أعوام خلت .

* وهو الكتاب الذى يستقى منه كاتب المقال معظم مادته ، وخاصة حيث يتناول الكلام موضوع العلاقة بين

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فاننا لانجد عالما واحدا يؤيد يونج فى قوله بلا وعى عرقى ، اذ لايتوفر لدينا ، بل لايقوم هناك دليل ما ، على أن «الزاد البيولوجى» لاى جنس يختلف فى اساسه عن ذلك الذى توفر لاى جنس آخر ، بيد أن أغرب مافى هذه المشكلة ، انما هو ان الانسان لايستطيع أن يدرك متى وكيف جاءت ، اى المشكلة ، واصبحت موضوع أخذ ورد فى الوقت الذى لايقوم فيه خلاف ما حول حقائق الموضوع كله من حيث تفسيرها وحينما لا يكاد يشق على كل ذى عقل سليم أن يتبين حقيقتين : الاولى ان الطفل او الانسان البدائى قد يفسر الكون المجهول ، فيما يقول براون «فى حدود الموقف العائلى المعروف» والثانية ان ذلك المخلوق «يحمل معه ميراثه من طرائق تفكير الماضى وتجاربه» . حقيقة ان رد الفعل عند الانسان السوى يكون فطريا فى أحيان كثيرة على نحو ما نلمسه حين يشكل ، اى رد الفعل ، جهازا وقائيا يدرأ الخطر على صاحبه على نحو ما نرى مثلا فى الطفل الذى يبدى الانزعاج عندما يطرق اذنه صوت ضوضاء عالية ولكن هذا ليس وحده الذى يخفى علينا من شأن النفس ، فالغموض يكتشف كذلك ما نرى من ضرورة فصل المرء شيئا ما حين يقرصه الجوع أو يحرقه الظمأ ، فبعض صور التفكير الرمزى التى لا تقوم على التجربة المباشرة ليست فى حقيقة أمرها صورا غير غامضة فحسب ولكنها صور لا يمكن غض الطرف عنها حتى اننا لنشعر احيانا كثيرة ان عالم النفس التحليلى انما يذهب بعيدا بل انه لينحرف عن طريقه أمدا طويلا لكى يعقد «ما هو بسيط البساطة كلها» . ويحضرنى هنا مثال يتعلق بعالم النفس الكبير رانك : لماذا يصر ، أى رانك ، بل ويصر آخرون معه على ان الاوعية التى نستخدمها فى حياتنا اليومية تمثل الرحم الذى يحتوى غيره ، فى حين انه لاسبيل لنا البتة الى تصور وسيلة احتواء أخرى ؟ وأشد غرابة من هذا ، نسأل لماذا يصر اهل التحليل النفسى للاطفال على أن الطفل الذى يدفع بقطاره خلال نفق مثلا انما يمثل الجماع بين ابيه وامه ، بينما لايكاد يستطيع طفل ما ان يسلك حيال قطار ونفق بين يديه سلوكا يغاير فيما نرى أحد أمرين : اما أن يدفع الطفل بالقطار داخل النفق ، وليخلص رانك وصحبه الى اية نتائج يرونها ، واما أن يهشم كليهما معا وهو مايحدث احيانا وانساه الشيطان رانك والآخرين .

ويفضى بنا الفرض القائل ان الطفل لابد أن تكون له بالطبيعة أفكار فطرية من هذا الضرب مما ابرزه رانك وصحبه ، ويفضى بنا الى النتيجة المنطقية القائلة بأن الفرد الذى يحرك عود القش فى ثغرة ما فى قفصه أو حتى الطائر الذى يفعل المثل انما لابد ان تكون له المشكلة نفسها التى للطفل .

وقد يمكن القول بأن ما سقت من الكلام هنا انما يمثل خصلة من خصال المدارس التحليلية لم ترق لعين أهل العلم فباعدت بين الفريقين وأعنى « أسلوب الاخذ بأسباب فكرة يتقصاها صاحبها » ويهوم وراءها فى فراغ علمى مديد لا تبلغ به حيث يحتك بنظرة أخرى تختلف عن نظرته قليلا او كثيرا ، فهو انما يظل يمضى فى طريقه وكأن « كل فكرة اخرى حرمت الوجود » واذا نحن أردنا أن نمثل لما نقول هنا ، فاننا لن نسعى الى قول أهل العلم فى الذكاء والذاكرة أو فى تطور الطفل أو فى حقل الانثربولوجيا أو غيرها ففى نطاق هذه المجالات كلها لا نكاد نقع على نقاط التقاء أو صدام واختلاف مع الافكار الاخرى فى هذا المضمار ، ونحن نعلم علم اليقين ان هذه كلها قد تناولتها الدراسات العميقة المستفيضة ، وتبلورت فيها آراء ونظرات لها خطرها الى يومنا هذا . بيد انه اذا كان هناك ما نخلص اليه هنا من هذا كله فانما هو ان المحلل النفسى فى نظرنا لا يكاد يرى رأيا غير رأيه هو ، أو يعتقد باسبقية شخص آخر فيه ، على أن فرويد — والحق يقال — يمثل فى الواقع الاستثناء الوحيد هنا ، فقد دلت كتاباته على انه كان قارئا كبيرا — احاط بكل ما جاء فى علم النفس فى القرن التاسع عشر وأنثروبولوجيته مما كشفت عنه نظرياته الكبرى يوم خرجت الى حيز الوجود ، وليس كذلك يونج ، الذى وان كان قد قرأ شيئا من العلم الحديث فان كتاباته لم تنضج بشىء منه ، بل انها اقرب الى « المتاهة الكبرى » فى رأى الكثيرين لا تبلغ الى شىء بالضارب فى بيدائها ، فانت « تتنقل فيها » على غير ارادتك من حديث مرض الجنون أو التدهور العقلى الى حديث الشئون التيوتونية التى يتكاثف من حولك ظلامها فان طويت طريقها اشرفت على « عالم الصوفية الهندية أو الصينية » فهو حديث « مختلف الوانه » قليلة ثماره . ومن هنا لا يثير غرابة أن لم يترك يونج أثرا باقيا على من جاء بعده فى علم النفس الاجتماعى والانثروبولوجيا حيث كانت تقوده غايته فيما يغلب على ظن المرء . غير أن فرويد هو الآخر لا يسلم من المؤاخذة على طول الخط هنا أيضا ، فانه وهو الذى خلف أثرا بعيدا على عمل من أتى بعده ، لم يكن يجارى الزمن الذى يعيش فيه فيقف على كل جديد فى مضمار معرفة زمانه بالعلوم الاجتماعية خارج نطاق نشاطه . ولئن ذكر فرويد فيما ذكر من الكتب التى قرأها ، مؤلف تروتر « غرائز القطيع فى السلم والحرب » ، فانما لان تروتر ، فيما يعلم القارىء أغلب الظن كان نسيب أرنست جونز .

الانثروبولوجيا والتحليل النفسى :

ولقد كان للمحللين النفسيين الذين هم انثروبولوجيون كذلك موقفا معروفا حيال فرويد هنا . فقد استخدم اثنان من كبارهما (ابراهام كاردنر وجيزاروهيم) استخدم كلاهما نظريات فرويد على نطاق واسع على أن

ما راقهم من فرويد لم يكن فى الواقع ما قاله فى نطاق الانثروبولوجيا وهو النظرى الذى ((لا يبرح مقعده)) فيما يقول براون ، قد ألهمه اصرار فرويد على أهمية تجربة سنى الرضاعة وطبيعة اللاوعى العقلية بينما هو لم يفد كثيرا مما قاله فرويد عن نمو الليبيدو وعن الجنس . اما روهيم ، وكان أشد تزمتا من قرينه وأكثر تجربة ، فقد شدد أكثر وأكثر على تجربة سنى الرضاعة اذ اتخذ موقف كلين . على ان كليهما ، كاردنر وروهيم ، لم يستعن كثيرا بنظريات فرويد الاجتماعية كما رفض كلاهما الاخذ بنظرية اللاوعى الجماعى أو العقل الجمعى ، مما يلعب دوره الخطير فى بناء فرويد النظرى .

واذا كان ثمة استثناء لهذا ، فنظريته فى الاحلام التى تستخدم اللاوعى الجماعى ((بارثه المعطل)) ليفسر حدوث الرموز الثابتة . والجدير بالذكر هنا ان فرويد كان يرى فى مؤلفه ((تفسير الاحلام)) أهم كتاب وضعه فى حياته ، واليوم نقبل القول بالاحلام ((طريقا ملكيا الى اللاوعى)) وجها من أوجه التحليل النفسى الكبرى وما الرمز الا وسيلة ((تؤذن للرغبات المحرمة للذات)) غير العاقلة اللا واعية أن تتجلى فى صورة خفية فى الشعور فى الوقت الذى كانت لابد أن تصادم متطلبات الذات العليا (النفس اللوامة) الاخلاقية . فوظيفة الحلم أن ((يحفظ النوم عن طريق السماح للرغبات بالتعبير عن نفسها فى صورة لاتصدم الذات فتوقظ النائم الحالم)) ومن ثم فان مايحدث هو أن ((محتوى الحلم المتجلى)) اى الحلم على نحو ما يتذكره المرء عند استيقاظه يختلف كثيرا عن محتواه الكامن وأعنى ((دلالته اللاواعية)) . ومهما يكن من شىء فانه من الممكن أن يستبين المحتوى الكامن عن طريق عملية التداعى الحر رغم الحقيقة القائلة بان هذا المحتوى الكامن قد اخفته ((بحرص بالغ عمليات التكثيف والتنحية والتمثيل التشكيلى والرمز الثابت)) ويصح ان نفسر هنا معنى هذه الالفاظ والعبارات الاخيرة حتى يتضح للقارىء معنى الكلام وهو يمضى فى قراءة المقال . اما التكثيف فيعنى ((ان بعض أجزاء المحتوى الكامن قد تركت جانبا فهى لا تؤلف جانبا من الحلم وان ثمة عناصر تشترك فى صفة عامة قد تداخلت بعضها فى بعض حتى أن الشخص يظهر فى حلم قد يكون صورة مؤلفة من أكثر من شخص فى الحياة الواقعية)) (١) . واما التنحية فهي ((ان تتوارى عن العين فى مكان الاهمية عناصر لها دلالة عاطفية كبرى فاذا هى جانبية واذا اخرى أقل شأنا تحتل مكانها وذلك حتى تخفى أهميتها على الحالم)) واما التمثيل التشكيلى فيصفه فرويد قائلا : ((انه قطعة من صورة واقعية لدنة يرتد أصلها الى صوت كلمة)) ونضرب مثلا : ((انطباعة الحالم(٢) يرتبط بطريق تداعى الافكار الحر بذكرى صديق ينشر مقالا يعرض فى موضوعه العلاقات الخارجية . فالنائم هنا يقف موقف صاحب المقال اذ كان يستعرض حياته هو فى تحليله)) . بقى بعد هذا الرمز الثابت ، ونجد أن فرويد هنا يلفت النظر بل والاهتمام الى اعتقاده بان ((بعض طرائق التعبير الرمزى فى الاحلام لها معنى ثابت لا يمكن تحليله اكثر من ذلك)) اذ كان ، اى المعنى لا يتعلق بفرد وانما ينسحب على الانسانية قاطبة على أن المعانى فيما يرى فرويد نفسه جنسية عادة وكانما كل هذه الاستار لا تكفى فتراها تجمع من حولها اطراف ثوب الغموض الاخر الذى تلقيه على المعنى عملية ختامية تعقد تحليل الاحلام تعقيدا كبيرا ــ تلك هى سرد قصة الحلم . فحين يصحو المرء من نومه يستعيد محتوى حلمه الكامن ولكن عقله لا يلبث أن يبدأ العمل فيضفى على مالا يذكره على وجه الدقة شيئا من النظام والترتيب المنطقى ليس للحلم منها نصيب فى الاصل فاذا هو ، أى الحلم ، قصة معقولة من أولها الى آخرها قل أن يكون للاصل ، أعنى أصلها ، عن تسلق جبل عال يرى من فوق قمته منظر الارض من حوله حظه من هذا كله . ومن ثم فالمحتوى الكامن يخفيه المحتوى الظاهر ، وهذا يشوه وجهه مرة أخرى سرده المنمق المرتب بعد ذلك .

ويفضى بنا حديث مشكلة الرمز الى مفهوم فرويد عن ((ارث)) الانسان ((المعطل)) . ان الرموز الثابتة وفق هذه النظرية لم يبلغ اليها انسان على الاطلاق ، كما انها ليست وقفا فى الواقع على الاحلام وحدها فنحن نجدها كذلك فى الميثولوجيا وحكايات الجن وفى الفن والدين وفى مجالات كثيرة غيرها ((ولا يفوتنا هنا ان نذكر ان الرقابة على الاحلام تستخدم لغة لم تعد تستعمل ، لغة ((تهيأت عن كثب للتعبير عن رغبات ممنوعة تموج بها صفحة اللاوعى)) فاذا هى خافية على العقل الواعى لدى الفرد قدر استطاعتها)) .

ويفرض فرويد انه والمدنية تمضى على طريق تطورها غدا من الضرورى أن تكبت الرغبات والحوافز البدائية التى ظلت ترقى فى ضغط متصل تريد أن تتحقق ((وهذه الرغبات على اختلافها مابين عدوانية وغير ذلك لم يكن بد فى رأيه من اخفائها وفقا لدرجة المدنية التى بلغ اليها القوم فى زمن بعينه . وانا لنجدها فى صورتها الخفية تلك فى الميثولوجيا، فنحن نقع فى الخرافات والاساطير على موضوعات مثل قتل الوالدين والخصي والوحوش المفترسة والعلاقات الجنسية غير الطبيعية فى صورة يقل وضوحها بتقدم الزمن)) ــ ولقد جرت محاولات عديدة فى الماضى ، فيما نعلم ، تستهدف الكشف عن أصول الخرافات وقصص الفولكلور الا انها كانت فى معظم الاوقات ((تصف ولا تعلل)) فكانت تفسر ما لعله أتى بالاسطورة الى الوجود دون ان تفسر لماذا ينبغى لهذه الخرافات أن توجد بل لماذا يبقى محتواها غير مألوف للمرء

---

(١) كتاب براون : ((فرويد ومن بعده)) .

(٢) المرجع السابق .

على هذه الصورة . اننا نعلم أن النظرية التاريخية تقول ان هذه الحوادث التى تصفها هذه الحكايات مستمدة من التاريخ الفعلى أو الواقعى الذى شوه وجهه النقل ،فحين أغرق زيوس دانى فى سجنها بسيل من الذهب كان مايطلب منا المؤلف فيما أرى أن نعتقد أن هذا الفعل يمثل رشوته حراسها على أن هذا ليس كل مايمكن قوله هنا فى شان هذا النسيج القديم من قصص الانسانية فهناك آخرون يرون أن الاساطير وحكايات ايسوب وما اليها لا تعدو أن تكون قصصا ذات مغزى وليكن هذا المغزى مغزى أخلاقيا على نحو مانجد فى خرافات ايسوب على وجه يقطع كل شك فى غيره ، أو هى رمزية تمثل أحداثا طبيعية لها دلالتها الخاصة . فالزنا الالهى على سبيل المثال قد يمثل لدخول الشمس كل يوم فى الفجر والشمس كما نعرف عند أهل هذه الاساطير ذكر والفجر انثى ، كما تحكى قصص الموت والبعث مواراة - البذر فى الارض وقيامه ثانية فى الربيع نباتا يشند عوده لا يلبث ان يزهر وينبع وهكذا ، ولا يسعنا فى الحقيقة أن نذكر هذا كله هنا دون ان يلم بخاطرنا طيف عالم فقه اللغة المعروف مكس موللر - الذى يقترح القول بأن الالفاظ اليومية قد استحالت أسماء «فقد كانت الشمس تدعى يوما «أبوللو» وكان الفجر يدعى «دافنى» حتى أن القول بأن الشمس تتبع الفجر انما يؤدى الى الاسطورة القائلة بان ابوللو «يسبطر» يشتد فى أثر دافنى، وليذكر القارىء مرة أخرى أن الشمس ذكر وان الفجر انثى» . على انه لايفوتنا هنا أيضا أن نسجل رأيا يعارضه أى يعارض موللر ، رأيا يأتى من رجل له وزنه فى المضمار وأعنى الباحث البريطانى الكبير اندرولانج فقد أول هذه الاساطير والخرافات كلها على أنها قصص لا تزيد ، حاول الانسان عن طريقها فى بدائيته الاولى أن يفسر معنى هذا الوجود .

على أن هذه كلها نظريات علمية باكرة ، ولانملك فى خاتمة المطاف الا أن نقول ان هذه الخرافات والاساطير التى ظن البعض أنها مهدت الطريق الى الطقوس لم تكن على حد قول لورد ريجلان غير ماتولدت عنه الطقوس ذاتها ، فهى « تقوم مقام التوجيهات المسرحية فى الدراما التى تعالج الطقوس الدينية» ، فرجلان يرد خرافة أوديب على سبيل المثال الى جريمة قتل أو زنا جرى فى الاصل من أجل تجديد شباب الطبيعة .

ومهما يكن من شىء فانه ليس هناك مايدعو فى الواقع الى افتراض ان هذه النظريات جميعا لا أساس لها من الصحة ، اذ الواضح ان الخرافات قد خرجت الى الوجود ، ويمكن أن يتناولها التعديل فتعود حكايات أخلاقية تستخدم استخدام « العلم الاولى » أو تختلط بها عناصر تاريخية وأوصاف أشخاص حقيقيين . ولعل خرافات « الجنس » بخاصة قد اقترنت بالطقوس الزراعية والمحاولات السحرية لزيادة المحاصيل فى الماضى ، بل لعلها تختلط بها أو تقترن فى حاضر بعض الامم - ومن اللافت هنا ان فرويد لم ينكر الخرافات جميعا بل يرى فيها رأيا خاصا فهى عنده «لاتعدو أن تكون صورا للخيالات اللاواعية الاساسية يكاد لايخفيها عن العين شىء مما يشترك فيه الناس جميعا» .

ويتضح هذا كل الوضوح فى الميثولوجيا الكلاسيكية ، وفى المسرحيات المؤسسة عليها ، مما كتب المسرحيون الاغريق فى الامس البعيد أمثال يوريبيدس وسوفوكلس ، وفى الخرافات التى يزيد حظها من البدائية ، وفى الحكايات الشعبية التى يقل نصيبها من طابع عقلية أهل المدن فى زماننا ، « فكلها تكشف عن تشابه ملحوظ فى المحتوى : حكايات قتل الاب والزنا مع الام والخصى والعقاب والثواب وقتل الام وبتر أعضاء الجسم وغيرها وكلها تؤلف ميثولوجيا العالم فى أقطار الارض المختلفة . وعلى هذا فان دور المحلل النفسى هنا بل مايتعين عليه فعله هو ان يفسر كيف قامت أوجه الشبه هذه على ان هذا ينبغى الا يذهب بنا بعيدا فعلى نحو مابينا فى غير هذا المكان انما يقوم هذا كله سمة مشتركة فى سنى الحياة الاولى فالطفل الصغير فى طور عقدة اوديب يريد ان يقتل أباه حتى يزنى مع أمه واذ يخشى أن يخصيه أبوه تقوم فى نفسه افكار «التعويض وعقاب النفس الخ» وما اوديب وهو يعمى نفسه الا شخص يعبر عن نزعة غائرة فى جوف النفس تحثه على التعويض . ونذكر هنا أن نظريات كلين فيما يقول دكتور براون «تعين على تفسير قصص آكلة لحوم البشر وبتر الاطراف وقتل الام والعدوان الاولى فى اسهاب اذ كان الشعور العدائى تجاه الام فى نظرية كلين يقوم قبل الاحساس بالكراهية للاب فى مرحلة عقدة اوديب وقبل أن يرتد هذا العدوان الملقى على الام - ثانية على الطفل فى صورة ساحرة شريرة تلتهم من تقابل من الاطفال باسنان طويلة » غير انه من واجبنا أن نذكر هنا ان الطفل فى الاصل هو الذى حاول أن يفترس أمه ، وكان فرويد يعتقد بان الناس فى حقبة من دهر حياة الانسانية أوغلت فى القدم « كانوا يعيشون فى حال لايبالون فيها بالنزعات الذاتية ولا بالدوافع الجنسية . ولم تكن لهم القدرة فى تلك الفترة بطبيعة الحال على خلق خرافة ما - كما لم تدع حاجة اليها » فلم يكن هناك ما يقتضى « الكبت » .

ومن ثم فقد مضى فرويد يأتى بروافد لعلمه من علم غيره مثل المؤلف الضخم « الغصن الذهبى » للسير جيمس فريزر ونظرية التوتمية التى جاء بها ر. سميث ، وبعض نظريات دارون ، ومضى ، أى فرويد ، يفحص التشريعات الاجتماعية يريدان يسبر غورها ويبلغ كنهها متعمقا فيها الى جذورها التى تغيب فى جوف الحياة الانسانية ، كما تقصى تحريم الزنى فى ضوء هذه النظرية : كان فرويد يرى رأى دارون من أن أول طراز للمجتمع البشرى انما كان ذلك القطيع الاول الذى تحدث عنه دارون وبين ملامحه ، وفيه يقوم مقام الاب ، وعلى رأسه ذكر قوى متين يحكمه حكما مطلقا، وكان ذلك الاب هو الذى يخضع الذكور الآخرين لسلطانه كما كانت النساء جميعا طوع بنانه . واذن فقد تعين على الابناء أن يعيشوا فى طاعة عمياء يمسكوه عن كل ميل

او نزعة الى عصيان حتى جاء يوم ثارت فيه نفوسهم فنفضوا عنها غبار الذل والهوان وقاموا متحدين يقتلون الاب ويأكلون لحمه . ونحن نعرف حق المعرفة ان هنالك شعوبا بدائية كثيرة في جهات مختلفة من العالم «تعيش في جماعات يمثلها توتم ثم حيوان مقدس يحرم قتله او نبات مقدس يحرم أكله» . على ان العادة جرت في المناسبات أن يقيم اهل العشيرة حفلا يقتلون في أثنائه الحيوان المحرم ويأكلون لحمه وهذا الاجراء في الواقع لايعدو أن يمثل الطقس الذى يؤديه القوم في حينه وهذا الطقس في نظر فرويد انما يمثل تمثيلا رمزيا قتل الاب وتخليد ذكرى الجرم الكبير فمن وراء الشعور بالكراهية ، للاب يقوم شعور غير واضح قوامه الحب فالابناء هنا انما يكفرون عن خطيئتهم بعد اقدامهم على الاثم ويعوضون عنه ، هذه الحاجة هى التى أدت الى تحريم قتل الحيوان التوتم وتقديسه على انه رب العشيرة وتشريع الحفل الذى يعاد فيه تمثيل الفعلة الشنعاء في صورة طقس من طقوس الجماعة على أنه لما كانت النساء هن سبب الجريمة الاصلى فهن يشكلن خطرا بما يقوم من منافسة عليهن بين الابناء مما قد يؤدى الى ارتكاب جريمة القتل مرة أخرى واذن فنحن نرى هذا المجتمع البدائى يعمد الى منع الزواج بامرأة من النساء اللاتى أطلق سراحهن ، ويقيم شريعة تحرم القتل داخل نطاق العشيرة ، ومن ثم فقد اصبح أمرا اجباريا أن يتزوج الرجل فتاة من غير بنات القبيلة فحرم الزنا وسنت قوانين تحرم الزواج من صلة دم وبذا لم يعد التنافس من اجل نساء العشيرة يهدد نظامها الاجتماعى واذن فنظرية فرويد في ضوء هذا الكلام تفرض أن المجتمع انما قام بفعل الحاجة الى الحد من نزعات الانسانية الجنسية والعدوانية « وان وظيفة المجتمع هى أساسا المنع» بل اننا لا نلبث أن نراه بعد ذلك يشرح في فرض واحد أصل المجتمع وأصل الدين وأصل القانون والتوتمية وتحريم الزنا والطقوس والخرافات وما اليها . «فالقانون وفق نظريته» يحد النزعات الجنسية والعدوانية والدين والاسطورة والطقوس تخلد ذكرى الجريمة وتخفف وقع الذنب . وما المجتمع عنده الا «جهاز الضبط» لهذا كله . واذا على مر الزمن تفضى الاساطير بنا الى دراما سخيلوس وسوفوكلس التى لم تبرح تستخدم مادة الخرافات تلك والتى تلقى ظلالها القاتمة شديدة حينا خافتة حينا آخر على المسرح الحديث .



ولاأظن أنه قد فسرت نظرية قبل فرويد هذا كله أو حتى حاولت أن تفعل .

الدين :

يمثل الدين واجهة صراعات الانسانية اللاواعية والارتفاع بها على الصعيد الكونى « فهو اى الدين في جانب منه يمد النفس بحاجتها مما يشبع رغبتها ويرضيها بديلا عن «النزعات الاولية» وعوضا عنها ، وهو في جانب آخر ، يقوم

مقام قوة ضاغطة آمرة ناهية تكبت النزعة البدائية . ترى ماذا يرى فرويد فى الدين ؟ انه يقول : «ان المدنية والكبت والمنع والامراض العصبية والمجتمع بطبعه وميله المتزايد نحو مزيد من الضغط أو المنع يمهد الطريق الى شقاء الانسان أكثر فأكثر، واذا هو يسعى الى ما يرضيه بديلا عما فقده ، فأى صورة أو صور يتخذ هذا الارضاء ؟ ان صوره هى الشراب والتدخين وتعاطى المخدرات والاغراق فى التدين والحب ، وليس التسامى فى هذا الصدد الا صورة منه ممكنة للقلة المختارة وحدها دون غيرها . (١) فاذا حط الانسان عنه قيد المدنية ، وعاد سيرته الاولى ، كان «وحشا كاسرا لايغرب عن باله التفكير فى القضاء على أخيه الانسان».

وقد تبع رانك فرويد فى التفكير فى أصل المجتمع والدين ولكنه ، أى رانك ، ارتد بكل شىء الى «مسقطرأس الانسان ، الى مقره الاول ، رحم امه . فوفقا لنظريته ، كانت وظيفة الاب فى القطيع الاول ، صورة المجتمع الاولى ، أن يعترض طريق رغبات الابناء فى العودة الى الام والميل قائم فى صدورهم لايشفى غليله الى المضي الى الام عنوة» . واذ اعترض الاب رغبتهم على هذه الصورة فقد قتله الابناء ثم هم نزلوا عن الام التى ثارت الرغبة اليها فى نفوسهم من استخدم اثنان من كبارهما (ابراهام كاردنر وجيزا وهيم) طويلة)) غير انه من واجبنا ان نذكر هنا ان الطفل فى الاصل قبل . ويمضى رانك فيقول لنا ان الصغير ، أصغر الابناء ، هو وحده الذى يؤذن له بالعودة الى الام ، اذ كان آخر من شغل الرحم ، ومن ثم ، وعلى هذا الاساس ، فهوالبطل فى ميثولوجية القوم ، ويتمثل تفوقه فى انه يأتى فى الآخر ومن ثم فانه يزحزح الآخرين عن الطريق الى الغاية ، وانه الابن الاصغر ، مرة أخرى الذى يصبح قائدا بعد قتل الاب، وبعد مضى فترة انتقال تتولى فيها الام حكم العشيرة . ولنا أن نعلم أن فى دولة ترأسها الام ينبع الحق والعدل من أوجه الحماية التى تبسط الام ظلها ، الا وهى الرحم» . أما فى دولة يقوم على رأسها الاب فبالحاكم هو الذى يمنع العودة الى الام واذا قلق الام وشوقها يستحيل مع الوقت احتراما للحاكم)) . وفى ظل هذا الوضع تتوفر السيادة العضلية المتزايدة من جراء الرغبة فى اقصاء النساء حتى تبقى ذكرى «مسقط الرأس» أى الرحم «بعيدة عن الاذهان . على انه لما كان دوام الحال من المحال ، فان الرغبة تتجدد بين الحين والحين فى العودة الى الام وتقوم الثورات ضد السلطان — سلطان الرجل . والدين فى ضوء هذه النظرة «يميل فى النهاية الى خلق كائن اول معين يبسط حمايته فيهرع اليه كل تعب من الحياة وأثقالها ، اليه يرجع من هو دونه فى طلب حياة مستقبلة تتمثل فى مخيلته فى صورة الجنة التى ضاعت منه . وما «الجنة الضائعة» هنا أغلب الظن الا الام ورحمها . وتضرب لنا المسيحية خير مثال على صحة النظرة:

فالابن يصبح الله والام الاولى هى مريم بينما «الاب الاول هو رب الجحيم)) وما الصلب فيما نرى الا عقاب على الثورة ضد الاب يعقبه البعث أى الميلاد من جديد ولعل فى مقدم المسيح تمثيلا رمزيا للبطل الذى غزا مسقط رأسه ، أى عاد الى موطنه الاول ، جانب امه . ويمضى رانك يؤكد نظريته هذه ، فيقول : ان الفن مثلا يتخذ أصوله من تقليد نمو الشخص ذاته وأصله من الوعاء الامومى ، فالاوعية جميعا قد أبدعت أول امرها على صورة رحم الام تقلده ، وتقلد فى مرحلة تالية الطفل ورأسه فانت تجد آنية الزهر لها بطن وآذان ومنقار وغير ذلك — فكل كشف جديد لايعدو أن يكون استجلاء شىء كامن فى النفس أول أمره فالمساكن على سبيل المثال ان هى الا أرحام واقية وما السيوف والبنادق الا عضو التذكير عند الرجل . وعلى العموم فقد كان رانك يرى فى التطور الحضارى انسحابا تدريجيا من فكرة مسقط الرأس الى صور من التسامى على هيئة بديل من الحال الاولى)) .

الحضارة :

ومنذ أتم هذا القرن عقده الثانى وعلماء الانثروبولوجيا يولون اهتمامهم الى العمل الجدى فى حقل الحضارات البدائية ودلالة صحة هذا الكلام ما قام به مالينوفسكى فى جزائر تروبرياند وما فعل فيرث مع التيكوبيان وما صنع ديكون ولايارد فى ماليكولا وما انجزته مرجريت ميدوته ريفرز ورادكليف براون فى بقاع أخرى من الارض . فكل قد عاد من حقل عمله فى جهة من العالم وفى جعبته حصيلة طيبة من العلم بحضارات ابكار الامم وان تأثر صاحبها فى النظر اليها بما قال فرويد . فالواقع انها لم تكن تتفق فى نواح كثيرة وما أتى به فرويد . فقد وجد مالينوفسكى مثلا فى جزائر تروبرياند حال حيساة لا يلى الاب فى ظلها شئون الطفل وانما الخال مما دعاه أن يقول أن عقدة أوديب قد تنزل عن أهميتها المطلقة فى نظر الناس . غير أن قوله هذا عرضه للنقد من جانب روهيم الذى قال : ((لو ان مالينوفسكى لم يكن له علم سابق بنظريات فرويد وطرائقه كيف كان يتاتى له رفض نظرية أوديب ؟ وكان روهيم يقبل بنظرية فرويد فى القطيع الاول — وان كان قد رفض القول بلا وعى عنصرى بانيا أقواله على البحث القائل ب ((طفولة الانسان المتأخرة)) وتتلخص نظريته فى الفقرة التالية المقتطفة من مقاله بعنوان ((التحليل النفسي والانثروبولوجيا)) . يقول روهيم : ((ان أهداف المجتمعات البدائية النزعية لا تتأثر بحال من الاحوال ببيئتها واعتباراتها العملية فهى سلسلة من الحلول التى تقدمها جماعات انسانية مختلفة لصراعات أوديب وما قبل أوديب فى موقف الطفولة)) . والنمو من وجهة نظر اللاوعى انما هو محاولة استرداد ((فردوس)) الطفولة ((المفقود)) وان طرائقنا الخاصة بغية موائمة الواقع والانسجام معه انما تقوم على اختراعات أو ابتكارات وما هذه سوى صورة

(١) كتاب فرويد : المدنية ومتاعبها .

متسامية لصراعات مواقف الطفولة . فالحضارة ذاتها انما هى خلق شىء بديل ، وهذا الشىء البديل بعض صفاته نارسيسية وبعضها الآخر شهوانى . ويمثل كلا الام والطفل، وهو فى هذا مثله مثل « ميكاتيزم » اللعب فهو ضرب من الدفاع ضد قلق الانفصال القائم على الانتقال من الوضع السلبى الى الوضع الايجابى ، فالانسان هو الحيوان الوحيد الذى ينتج طعام غذائه ، ويعيش بالتعاون مع غيره ، بما يتمثل فى موقف الام والطفل المشترك . ويقول براون فى هذا الصدد : « ان هذا القول يحمل آثار افكار كلين ورانك ، كما أنه يؤكد نظرية سولى القائلة بأن الحضارة تتعلق بالحركة (اللعب) ، وان التعاون ينبثق من مركز الام والطفل المشترك .

على انه لابد من ابراز حقيقة ان نظريات روهيم وفرويد ورانك يكاد يرفضها كل الرفض جميع العاملين فى حقل الانثروبولوجيا بمعزل عن التحليل النفسى ، وأعنى أولئك الذين لا يكادون يحتاجون الى أية نظرية فرويدية تتعلق تعلقا مباشرا بالانثروبولوجيا . الا انه لايفوتنا هنا ان نسجل ان كثرة منهم قد استخدمت مفهوم فرويد الخاص باهمية السنين الباكرة فى تكوين الشخصية أو هى افادت من نظرياته المتعلقة بالميثولوجيا . ومن بين هؤلاء — سابير وكاردنر الامريكيان . وما دمنا بصدد ذكر العاملين فى حقل الانثروبولوجيا ومدى علاقتهم بالفكر الفرويدى فلعله يكون من الخير ان نتحقق موقفهم من فرويد عامة ومن التحليل النفسى خاصة فلا يشق على القارىء الوقوف على صحة هذا الموقف ودلالته .

يرتد الانثروبولوجيون الى ثلاث طوائف : أولئك الذين يمضون على طريق فرويد الى النهاية وعلى رأس هؤلاء روهيم وقلة اخرى ، وأولئك الذين يستخدمون المفاهيم الفرويدية الى حد بعيد الا انهم لا يسلمون البتة بآرائه الانثى ويولوجية ، وفى مقدمة هؤلاء كاردنر وكلاكهلم وسابير وفى النهاية أولئك الذين لا دخل لهم بنظريات فرويد فى كثير — أو قليل ، ولعل هذه الطائفة الاخيرة تمثل غالبية العاملين فى حقل الانثروبولوجيا وخاصة فى بريطانيا وبقية اوربا .

الحضارة وطراز الشخصية :

ويعتقد أهل البحث الآن ان الحضارة أو اسلوب الحياة لكل مجتمع يتجه الى انتاج طرازات مختلفة من الشخصية ويبنى كاردنر فى كتابه « الفرد ومجتمعه » مفهومه عن « بناء الشخصية الاساسي » فيجمع فيه بين « نظرة نفسية تحليلية وبين التحقق من ان العوامل الحضارية والبيئية قد تلعب دورا خطيرا هى الأخرى فى تحديد الظاهرة النفسية » ويعرف كاردنر وزميله لنتن بناء الشخصية الاساسى على أنه : « ضميمة خصائص الشخصية التى تتفق والتشريعات التى سنتها حضارة ما» . وهى بهذا تضم « طرائق تفكير ومجموعات افكار وتكون ذاتا عليا ومواقف تجاه المخلوقات فوق الطبيعية » ومن ثم فهى تمثل من أوجه الشخصية تلك منها التى تميز بين أعضاء الهيئات الحضارية المختلفة .

ويدعو ذكر الشخصية الى ذكر الطابع ويعرف هذا الاخير بانه : « الميل الخاص فى كل فرد ناحية هذا المستوى الحضارى » وبعبارة اخرى فان الاحوال الخاصة التى تغلب على حضارة بعينها تميل الى انتاج طراز خاص من الفرد له سمات سيكولوجية تتفق وهذه الحضارة وتناسبها . هذه « الشخصية الطبيعية العادية » فى حضارة بعينها ، هى كيان الشخصية الاساسى ، وما يتباين من هذا الشىء المشترك مما يميز بين فرد وآخر فى نطاق حضارة واحدة ، ويقوم فرديته ، هو ما نصفه بالطابع . ويحاول لنتن وكلكهلم وآخرون ، ان يوفقوا بين مذهب فرويد القائل بشخصية ثابتة على الدوام ، تتحدد خلال السنوات الخمسة الاولى من حياة الفرد ، والحقيقة القائلة بأن الشخصية تختلف فيما يبدو فى بعض النواحى . فنراهم يتحدثون عن الشخصية على أنها تتألف من مناطق تختلف الواحدة منها عن الاخرى ، فهم يتحدثون مثلا عن « منطقة نووية » فيها ، ويقولون ان التغيرات فى تلك المنطقة وان كانت تغيرات تافهة فى حد ذاتها الا أنها تعدل سياسة الشخصية وهى من مجموعة « اما — أو » — بمعنى أنها على شىء من مفترق طرق دائما بين أمرين . ويضيفون الى ما تقدم ان مراحل الحياة الكبرى للانسان تتطلب دائما تغييرات نووية على ان هذه تصحبها تعديلات سطحية شيئا ما بالنسبة للمركز الاجتماعى والدور الذى يقوم به الفرد صاحبها مما تتوقعه كل حضارة من أشخاص من جنس معين بلغوا سنا معينا ويشغلون وظيفة معينة .. ؟ » .

على انه مهما يكن من شىء فان لكل حضارة من الحضارات نفس الخواص التى لكل شخصية من الشخصيات من حيث مناطقها المختلفة مما أسلفنا المثل عليه . ولعل يجوز لنا بعد ذلك أن نصور أى حضارة من الحضارات ، والحضارة تقوم من المجتمع مقام الشخصية من الفرد ، يجوز لنا أن نصورها على هيئة « لغز هائل يتألف مركزه من قطع متداخل بعضها فى بعض بصورة بلغت من الدقة منتهاها ومن أخرى أقل حظا من النظام والترتيب ، سائبة بل حتى من قطع لا ترتبط مع بعضها البعض على أية صورة » و « تشكل المنطقة الوسطى أو النووية للحضارة » على نحو ما يقع فى الشخصية الاساسية للفرد « مقاومته للتغير » ونمضى نسوق الكلام على المجاز فنقول ، انه اذا زحزحت قطعة من اللغز ذلك من مكانها ففى وسعنا ان نحل محلها أخرى مماثلة تماما . ونسوق مثالا :

اذا جرت فى مجتمع ما محاولة لمنع الصيد مثلا وكان هذا - أى الصيد - يؤلف قوام النشاط الحيوى بين الاهلين ، واتصل المنع عن طريق الضغط فقد ينحل المجتمع جميعه - ولعل هذه الصورة تكون حقيقية أكثر من غيرها اذا مثلنا بها لمجتمع بدائى . واذن فانه فى ضوء هذا الكلام، يتعين على صاحب أية محاولة من هذا الطابع ان يضع فى المكان الاول من الاعتبار الدور الذى يلعبه لون النشاط فى المجتمع ككل . وأياما كان ، فانه بوسعنا فى مثل هذه المنطقة سالفة الذكر من حضارة ما أو شخصية ما ، بوسعنا فيما يقول براون أن نغير قطعة باخرى نضعها مكانها - وقد يتم هذا عنوة وقهرا الا انه « لا مخاطرة هناك فى الحالين فيصيب القطعة المشار اليها الدمار من حيث هى كل يؤدى عمله » .

الحضارة فى رأى آخرين

بيد أن الفرض الفرويدى القائل بثبوت الطبيعة الانسانية مما سقنا حديثه قبلا - بدأ ينزل عن مكانه كثيرا فى رأى علم النفس منذ عام ١٩٣٠ حين قامت روث بندكت ومرجريت ميد بسلسلة من الدراسات السيكولوجية بينت كلتاهما فيها كم هى مرنة طيعة تلك الطبيعة الانسانية ، وكم هى كذلك عندما نلاحظها على شاشة خلفية مختلفة حضاراتها . فقد وجدت مرجريت وهى عالمة انثروبولوجية أمريكية ، وجدت أن العاصفة النفسية التى تجتاح المرأة الشابة والجهد الذى يسم طور البلوغ فى المدنية الغربية لاوجود لهما فى حياة الفتيات فى ساموا حيث تسمح العادة بالتجربة الجنسية الباكرة وتوافق عليها التقاليد. وبالمثل فلا يمكن أن تعزى الخلافات الجنسية بين الذكر والانثى الى عوامل بيولوجية فطرية كما فرض فرويد ، فقد وقعت مس ميد فى ربوع غينيا الجديدة على قبائل متجاورة مختلفة حضاراتها تكشف عن اختلافات فى السمات الجنسية بين الذكر والانثى تبلغ أحيانا ما يعكس الدور الذى يلعبه كل منهما مما نعرفه « فالمثل الاعلى بين الارابشيين مثلا هو الرجل المعتدل المستجيب - المتزوج من المرأة المعتدلة المستجيبة والمثل الاعلى بين المندجمووريين هو الرجل العنيف ، العدوانى المتزوج من المرأة العنيفة العدوانية وفى القبيلة الثالثة وتدعى تشمبولى نقع على النقيض التام للموقف الجنسى الذى تقول به حضارتنا فالمرأة هى الشريك الذى يتسيد الموقف ويدبر الامر كله ، بينما الرجل هو من تقل مسئوليته وهو الذى يعتمد فى الناحية العاطفية على شريكه الآخر » .

ولاتقف هذه الفروق الحضارية حيث هى وانما تمتد فتدخل كل مجالات الشخصية ونعود نتكىء على مابلغته ميد من معرفة بهذه الحضارات فنقول: «ان الارابشى يتعاون مع غيره ولا يعتدى على أحد وهو سمح لطيف مع صغاره اما المندجمورى ففظ غليظ القلب معتد أثيم. ان الارابشى لايروق له العدوان ، كما ان المغامرة والاعتزاز بالذات وروح التنافس والغضب كلها لاتلقى قبولا لديه ، حتى ان مجرد منظر شخص ثائر ليصدمه صدمة عميقة «والاطفال عند الارابشى لاينزل بهم عقاب أبدا ، وترى من يتولى أمرهم يقول لهم فى مستهل عهدهم بالحياة ان كل شىء فى هذه الحياة طيب وجميل» فهذه فاكهة طيبة وهذا منزل طيب وذلك خال طيب وهكذا أما بين المندجموريين ، فالحال مختلف تماما . فالتنظيم الاجتماعى لهم يقوم على نظرية من العداء الطبيعى القائم بين أعضاء الجنس الواحد ، وعلى الفرض القائل بأن «الروابط الممكنة الوحيدة بين اعضاء الجنس الواحد انما تتم عن طريق أعضاء الجنس الآخر» .

وقد وجدت العالمة الانثروبولوجية الامريكية الراحلة روث بندكت سالفة الذكر ان هنود «الزونى» فى نيومكسيكو يشبهون الارابشيين فى حاجتهم الى الاعتزاز بالنفس والمبادرة فهم ، أى الزونيين ، يحاولون ان «يفقدوا السباق» دائما اذ يصرون الا يحتلوا لامكان الصدارة وحده ولكن أية مراكز هامة فى المجتمع حتى ان القادة هناك يرغمون على تولى مراكز السلطة - ثم هم بعد ذلك بؤساء مغلوبون على امرهم فى نظر الاهلين . وبينما نحن فى بلاد العالم المتحضر نسعى الى جمع المال ونكد من أجل كل «كبير عظيم» فى الحياة الدنيا اذا الكواكتيل فى مضيق بوجت يفضل ان يحرق النقود ويمزقها قطعا صغيرة فى حفلا القوم وقريبا منه أهل دوبو الذين يعيشون فى حال من الشك الاضطهادى حتى ان طبيب النفس العصرى فى أى بلد ليشخص أى ديوانى خارج مجتمعه على أنه مريض فى حاجة الى العلاج . فاذا مضينا شمالا فى طلب بيئات أخرى لها مجتمع مختلف ، وقعنا على الاسكيمو ، وحسبنا أن نقول هنا ان الحرب التى تمزق دول العالم المتحضر وتشتت شمل اهله ، لاوجود لها هناك ، وان الانتحار الذى هو آفة من آفات المجتمع الحديث الذى تعشش فى صدور أهله أمراض نفسية وغير نفسية تتأبى على الأطر ، هذا البلاء لاتعرفه مجتمعات قبلية أخرى كثيرة .

وبعد فانه يشق علينا ان نسوى أمر هذه المسائل جميعا فى نطاق الانثروبولوجيا بغير اجراء تجربة مناسبة أو أكثر واذا كان ذلك كذلك ، فنحن لانملك الا أن نقرأ لغيرنا، نسبر غور تجربته أو تستكنه صحة مذهبه فنصل على نحو ما يصل غيرنا الى النتائج التى نرتضيها - ولعل خير الكتب التى تعالج الموضوع الذى نحن بصدده ثلاثة هى كتاب روث بندكت : «نماذج الحضارة» وكتاب مرجريت ميد : « بلوغ سن الرشد فى ساموا » وكتاب هذه الاخيرة ايضا بعنوان « الجنس والمزاج فى ثلاثة مجتمعات بدائية » .

(١) كتاب : مرآة الانسان « بقلم كليد كلكهولم » .

وغاية القول هنا ان المرء قد فرغ من قراءة هذه الكتب والم بما تقول أخرى فى الموضوع ذاته ، يستطيع فى يقين ان ينظر نظرة متفائلة بشأن ممكنات الجنس البشرى لايجد لها نظيرا فيما كتبه فرويد أو كلين .

المجتمع والحضارة وبناء الشخصية

واذا رغبنا بعد هـــذا ان نقف على أثــر المجتمع والحضارة فى بناء الشخصية ، الفينا انفسنا بين فريقين: فريق يرتضى موقف فرويد البيولوجى ، ويقف موقفا متزمتا مستمسكا بنظريته البيولوجية القائلة «بشخصية ثابتة نسبيا تعتمد على الحوافز الغريزية وترتد فى أصلها الى سنوات الحياة الاولى» ، وفريق يمكن أن نطلق عليه اسم المدرسة الاجتماعية ، ويقول بسمات للشخصية لاينظر اليها على أنها «بضعة من الفرد» اذ كانت «مجرد طرائق سلوك متجانسة تنتظم حول الدور أو ـ الادوار التى يلعبها الفرد فى المجتمع» .

ويحدو بنا الكلام هنا الى قول ميد فى الموضـوع ، وهى التى لفتت النظر الى كثير لم يكن فى حسبان . اننا نراها تعلق أهمية كبرى على نموذج تربية الطفل فى خلق بناء الشخصية الاساسى فى حضارة ما على حين تقف روث بندكت موقفــا مختلفا فنراها تعلق أهمية أســـاسية على الموقف الحضارى كله فهى تأخذ فى الاعتبار تاريخ أهل الحضارة موضوع دراستها كما تأخذ نماذج تربية الاطفال على نحـــو ماتفعل مرجريت ميد .

ولاننسى هنا دوهيم الذى يلتزم التحليل فيقول ان حديث الحضارة كله سواء اتخـذ صورة التكنولوجيــا أو البيئة أو العوامل الاقتصادية أو تنشئة الصغار مما يخلق الشخصية انما ينتهى هذا الحديث الى المسالة التى لم يبل الزمن جدتها وهى «هل الدجاجة (الحضارة) تأتى من البيضة (موقف الطفل) أم تأتى البيضة من الدجاجة ؟ ونصوغ نحن السؤال صياغة عصرية فنضعه على الوجه الآتى : «هــل الناس يتطورون بفعل ماحدث لهم فى طفولتهم ، وهذه هى وجهة نظر التحليل النفسى ، أم أن الاب والام يسلكان بطريقة خاصة تجاه أطفالهم ، لان المجتمع أو الحضــارة تجعلهمــا يفعلان ذلك ، وتلك وجهة نظر علم الاجتماع ؟.» ويطل علينا برأسه هنا قول كاردنر فى هذا الشأن ، فنحن نجد أن حله يكاد يفيد ماجاء به الرأيان ، فكلاهمــا على حق وكلاهمــا صواب ، اذ يقول مامعناه «ان نصف دجاجة يضع بيضــة ومن هذه البيضة نحصل على نصف الدجاجة الآخر» ، ونطلب الرأى عند دوهيم فنجده لايؤمن بوجود مؤثرات بيئية تجعل الام فى مجتمع ما تسلك سلوكا قاسيا تجاه أطفالها . وهذا بدوره يجعل من الصعب علينا أن نؤيد وجهــة نظـر عـلم الاجتماع .

على أنه سواء أصاب كاردنر أو أخطأ وسواء أصــاب دوهيم أو أخطأ ، فان الذى لا يرقى اليه شك ما هو الجيل الحديث ، وأقول هنا المعاصر ، فى علم النفس ، يتجه الى التأكيد على الجانب الاجتماعى الذى يشهد على صـحته قيام علم النفس الاجتماعى الذى قطع شوطا كبيرا فى الولايات المتحدة الامريكية والذى نرجو أن نوفيه حقه من حديثنا فى مقال آت باذن الله . ولم ؟ لان الاخذ بوجهة نظر علم الاجتماع ينطوى على «متضمنات خطيرة» لا فى العلاج النفسي وحسب ولكن كذلك فى علم النفس والطب ونطاقات كثيرة غيرهما . ويحضرنى هنا قول هوليداى الذى يفيد بأن الاهتمام فى ميدان الطب الحديث قد تحول من الشخص العليل الى المجتمع المريض . واذا كان الشيء بالشيء يذكر فاننا نسجل هنــا أيضا قول ل . فرانك : «اننا بدلا من أن نفكر فى حدود كثرة من المشاكل الاجتماعية يتطلب كل منها حلا مختلفا وبالتالى علاجا مختلفا ، نجد بوسعنا أن ننظر الى هذه العلل جميعا على أنها نتائج مختلفة لمرض واحد «فعلى سبيل المثال اذا استطعنا أن نعتبر الاضطرابات العقلية والتفكك العائلى والزوغان الصبيانى من العمل والبغاء ، والمخالفات الجنسية بل وحتى الجريمة ، اذا استطعنا أن نعتبر هذه كلها لا دليلا على الشر الانسانى أو عدم الكفاية ، ولكن صـورا من رد الفعل الانسانى للانحلال الحضارى ، لسرنا خطوة الى الامام» ولقد يميل المرء وهو يعمم القول فى شأن الفكر السيكولوجى الحديث أن يتجاهل الحقيقة القائلة بأن عـــددا كبيرا من علماء النفس وربما حق لنا أن نقول الغالبية منهم ، لايهتمون اهتماما خاصا بالمجتمع ولا بالشخصية ، وقد يكون أكثر دقة أن نقول ، ان نظرية الشخصية التى يقل اهتمامها بالفرد من حيث هو وحده قائمة بذاتها بمنأى عن غيرها من الكائنات يزداد اهتمامها بالنسبة ذاتها بالمحددات الاجتماعية وان علم النفس الاجتماعى يبدأ بالجماعة لا بالفرد فى هيئة نطاق عمل يمضى فيه ، فالسيكلوجى الاجتماعى المعاصر لايجد فى عمل فرويد كثيرا يتسم بالخطأ بقدر مايجد فيه كثيرا لا علاقة له بعمله وأغراضه ـ فهو لايخص بعنايته حوافز الفرد الاساسية ولايهتم بما اذا كان ـ العدوان فطريا أولا ولا حتى بطبيعة الروابط العاطفية التى تربط بين أفراد الجماعة الواحـــدة سواء تعلق هذا الرباط بقائد الجماعة أو بالفرد فى صلته بآخر من أعضاء الجماعة . فهذه النظرة الى سلوك الجماعة لا تتفق ونظرة تعتمد على الســلوك فيما عرف من أمره ، فالجماعة هنا يجرى درسها من حيث هى جماعة ، وانمــا فيما يقول دكتور براون «هذه خاطرة اجتماعيــة يمكن أن تسلم بها ببساطة لان أمرها يتبدى واضحا حين يجرى العمل به» ويعنى حين يؤخذ فى دراسة الجماعة كوحدة ، كذلك نجد أن الصراعات التى تقوم بين الافراد فتبدد شمل الجمــاعة وتمزق وحدتها حقيقة واضحة بلجاء ، على أن عالم النفس الاجتماعى قد يؤول هذا الواقع على أنه أمر ناشىء من الحيرة

حيال العمل الذى يواجه الجماعة أو بصورة أساسية أكثر من العيوب الموجودة فى تنظيمها الاجتماعى . وانما يتخذ عالم النفس الاجتماعى هذه النظرة لا لانه يختلف مع أى نظرية خاصة فى الشخصية ولكن لانه يرى الجماعة فى صورة «قطاع مستعرض لاوساط الناس ممن لايمكن تفسير سلوكهم فى ضوء باثولوجية الافراد ، أعضاء الجماعة» . فعلى سبيل المثال نجد ان الشخص المعذب لن يلبث أن يجد نفسه وحيدا فى جماعة تعمل فى ظل أحوال عادية ، وهو فى محاولته الوصول الى مركز قيادى او ماإليه انما تراه الجماعة حين يواجهها فى موقف الشخص المعذب الذى يشعر فيه كل منهم انه يلقى معاملة غير عادلة فى «حدود الواقع» ممن حوله وهذا فيما أرى هو نوع الظاهرة التى تبعث على نظرية العقل الجماعى لان الجماعة فى هذه الحالة تسلك بطريقة تختلف كل الاختلاف عن سلوكها وقد خلت نفس كل فرد فيها من هذا الموقف ، موقف الشخص المعذب . على أننا نرى اليوم أن هذا الوضع يفسر خير تفسير فى حدود الموقف الحقيقى أو الطريقة التى ينتظم بها شأن الجماعة اذا تبين أن القائد مريض بمعنى أنه يحب السلطة بمعناها النفسي ، فلن يفترض السيكلوجى الاجتماعى انه ـ أى المريض ـ كان قادرا على بسط نفوذه وسلطان شخصيته على الجماعة بفضل قدرته على السيادة ولكنه يسأل نفسه : لماذا «تأذت» الجماعة وارتابت فى وضعه فى مكان القيادة .

ونخلص من كل ماتقدم الى حقيقة القول فى جماعية العقل الانسانى وفرديته فان الفكرة الزائفة عن العقل الجماعى أو العقل الفرد فى « اطار فلسفة مزدوجة » انما ترتد فى الحقيقة الى خطأ وقع فيه أصحابها ، أصحاب تلك الفكرة ، وذلك حين تجاهلوا الحقيقة القائلة بأن «الظواهر الطبيعية لا بد من معالجتها فى حدود مستوى تنظيمها » ، فاذا بدأ المرء ففرض ان الجسم آلة من الآلات فانه لن يلبث ان عاجلا وان آجلا أن يدخل فى نطاقها ، نطاق تلك الفكرة «مفهوم العقل المنفصل» ـ ذلك الذى دعاه البعض «الشبح داخل الآلة» واذا نحن أخذنا بهذا القول تبين لنا لماذا لايسلك الجهاز فى بعض النواحى سبيل كل جهاز آخر على حين اننا لو فرضنا أن جماعة ما عبارة عن مجموعة من الافراد لانفهم فى غير حدود علم النفس الفردى تعين علينا أن ندخل فى اعتبارنا «مفهوم عقل جمعى» حتى يتسنى لنا أن تفسر لماذا لا يمكننا تعليل « صور رد الفعل الجماعية » .

وأحسب فى الواقع أن الامر انما يكون أبسط كثيرا اذا نحن تحققنا فى البداية ، أو أخذنا بالحقيقة القائلة بأن ما من كائن عضوى يكشف عن ردود الفعل التى تكشف عنها الآلة ولاتكشف جماعة من الناس عن نفس ردود الفعل التى تصدر عن جماعة لاتربط بين أفرادها رابطة ما ، فهم ، أى أفراد الجماعة المذكورة على أحسن الفروض ، عبارة عن عدد من شخصيات مختلفة منفصلة الواحدة عن الاخرى .

فرويد والسلوك الجماعى :

حقيقة كان فرويد يرى الجماعة فى ضوء يختلف تماما عن كل ماذكرنا آنفا فكانت تنبثق نظريته فى السلوك الجماعى من الصورة التى ارتسمت فى مخيلته عن العائلة والقطيع الاول ، تلك التى تتركز حول العلاقات العاطفية تجاه قائد أعلى . فالحاجة الى قائد ونوع العلاقة بهذا القائد انما مشتق كلها من علاقات الطفولة برب الاسرة ، تلك العلاقات التى تؤثر على موقف الفرد ونظرته الى كل شخص يتخذ موقف ذلك العائل فى صورة أو أخرى فيما بعد على نحو ما توجه الغيرة فى صدره موقفه من أفراد الجماعة الطامحين الى مركز القيادة فيها . ويصف فرويد الجماعة الاولية فيقول انها عبارة عن «عدد من الافراد قد استبدلوا بشىء واحد المثل الاعلى فى نفوسهم ثم هم رأى كل منهم الآخر فى ذاته .» فالاعضاء بدلا من أن يقتل بعضهم بعضا نراهم يوجهون حبهم وكراهيتهم الى القائد باعتباره مركز التقاء عواطف الجماعة فهم من بعد ذلك اخوان أصفياء يؤلف بين قلوبهم حب أخوى لاتنفصم عروته .

وأيا ماكان فاننا لاننكر ان هذا موضوع جليل ـ بيد ان استجابة المرء الطبيعية هى الشعور بأنه يحمل بين جوانحه علاقة بعيدة بالجماعات التى يعرفها حقيقة فى جهات أخرى حيث القيادة رسمية أو غير رسمية لاتترادف الواحدة والاخرى بالضرورة حيث الاب بوضعه القانونى هو «رأس العائلة» دون أن يكون ملتقى عواطف أفرادها على نحو مايحدث كثيرا فى كل البيئات وحيث للجماعات العاملة قائد قائم وجوده الرسمى على معرفته الفنية الحقيقية أو غير الحقيقية بينما نراه يلعب دورا أقل خطرا مما كان يتوقع المرء فى محيط حركة الجماعة العاطفية وفوق ذلك حيث تكون الجماعة «غير الرسمية» ذات الوظيفة الاجتماعية يتملكها احساس قوى بعدم الموافقة على أية صورة من صور السلطة أو حتى علو الكعب الخفى من جانب شخص فرد . فنحن نجد فى هذه الجماعات التى توثقت عراها فى ظل هذه الحضارات انه قد يكشف كل عضو ـ فيها عن سيادة نوعية ـ كان يكون مثلا خير طاه أو خير مقاتل .. الخ ، وانها قلة فى الواقع هى التى قد تكترث فتعلن بلوغها الذروة فى مجالها وحسبى أن أذكر أن القائد الذى يريد أن يحظى بموافقة المجتمع الذى هو فيه بنزل كثيرا عن مظاهر السلطان والسيادة فى أحوال كثيرة ـ فاذا برز منها شىء رده لا الى قدرته الفطرية ولكن الى الظرف الخارجى الذى فرض عليه . ومن ناحية أخرى ، فقد تتعلق نظرية فرويد أكثر وأكثر بما يلاحظه المرء فى «جماعات الالمان الاجتماعية» (1) حيث يبرز غالبا الفرق البين بين القائد والمقود على أن هناك مع ذلك

(1) كان فرويد ألمانى الاصل .

فارقا واضحا بين نظرة فرويد القائمة على نموذج العائلة التى لها وحدة بيولوجية معينة ونظرة السيكولوجى الاجتماعى القائمة معظم الاحيان على دراسة جماعات العمل حيث القيادة فى الجماعة وظيفة ضرورية . فالاول ، أى فرويد ، يرى القيادة ((استاتيكية)) ، بينما يراها الآخر ((دينامية)) يجوز أو يحصل تغيرها بتغير الوضع الذى تقوم فى ظله . ففى ظل النظرة الاولى ، يكون القائد هو محل أنظار الجماعة وملتقى عواطفها وهو يتخذ مكان الذات العليا فيجعل ((الاخاء)) ممكنا انسانيا بين الاعضاء . أما فى نطاق النظرة الاخرى فالقائد لايعدو أن يكون الاداة التى تستخدمها الجماعة لانجاز أغراضها . ولعلنا نجد فى نظام قيام الاعضاء فى الوضع الاخير ، الاجتماعى ، طريقا الى تحويل طاقات الافراد العدوانية الى عمل أو جهد يبذل بغية هدف يتحقق وفى هذا المائة الى رأى فرويد القائل بأن غريزة العدوان ان لم ينفس المرء عنها ارتدت عليه فدمرته تدميرا ، وكانت كثرة من الباحثين فى علم النفس يرون هذا الرأى فيما يتعلق بالجيش الالمانى فى الحرب العالمية الاخيرة .

تفصيل وختام :

ولايفوتنا فى ختام مقالنا عن التحليل النفسى والمجتمع الانسانى ان نلمع الى حقيقة لها خطرها ــ تلك ان أية صورة يتخذها البيان العلمى انما تتوقف على مايريد الانسان أن يفعل بها)) . فليس هناك تناقض على سبيل المثال فى القول بأن ((الامراض الوبائية التى تنشرها الأحوال غير الصحية تشفى منها كل المضادات)) بينما نلاحظ أن ــ هذه الامراض ذاتها فى بلد يعنى بالماء والصابون تعود وبائية . فالعبارة الاولى انما هى من قول الطبيب ، اما النظرة الثانية فرأى خبير الصحة العامة . ويمكن لنا أن نتفق مع النظرتين . فليس من الجائز أن ينتقد الطبيب سلطات الصحة العامة على أساس من أن الماء والصابون لم يقويا على شفاء حالة تيفود أو دوسنتاريا ــ كما أنه سخف ما بعده سخف ان تعلن سلطات الصحة العامة أن لافائدة ترجى من الاورميسين؟ والاختلاف بين الطرفين انما يكون خلافا لا طائل تحته، وانما سقته مثلا لانه أقرب مايكون الى نوع الجدل والحجاج الدائر على الدوام بين السكيولوجى الاجتماعى والمحلل النفسى ــ وان كانت الحقيقة هى أن ما من مرة يخرج أحدهما فيها عن نطاق حقله ليطبق علمه الا ويقول باطلا . فقد اتخذ الفرويديون بوجه عام نظرة عدائية تجاه العلاج الاجتماعى بكافة صوره فى نطاق الامراض العصبية ــ وهو نوع العلاج السائد فى أيامنا هذه . ولقد يعن للقارىء والمقال يشرف على ختامه سؤال فى هذا الصدد يلقيه : لم سلك علم النفس الاجتماعى مسالكا غير التى شق فرويد طريقها أول عهده بهذا العلم ــ علم النفس ؟. وأسرع بالجواب فأقول : ان علماء النفس الاجتماعيين يسلكون اليوم مسلكا مختلفا عن فرويد لانهم يعالجون الجماعات على أنها جماعات فى حين ان فرويد يعالج الجماعات فرديا ــ واذا نحن غضضنا الطرف عن بعض أوجه الاختلاف ــ فعلم النفس الاجتماعى والتحليل النفسى لايناقض الواحد منهما الآخر ــ فلم يعد ، فيما يقول الدكتور براون ــ ((يتكلم أحدهما لغة الآخر)) .

※ ※ ※

العدد القادم ..

عدد خاص من الفكر المعاصر ..

« أزمة العقل فى القرن العشرين »

شيخ الفلاسفة يفوز بجائزة الدولة التقديرية

سعيد زايد

تقدم الفكر المعاصر فى الصفحات التالية بعض الدراسات التى تتناول مجموعة من الأعمال الفكرية ، والادبية ، والفنية الحائزة على جائزة الدولة التقديرية ، والتشجيعية هذا العام احتفاء وتقديرا لجهود السادة الفائزين .

حملت الأنباء ـ أخيرا ـ بشرى أثلجت صدور الكثيرين ، وأشاعت البهجة فى نفوسهم ، والفرحة فى قلوبهم ، تلك هى فوز الدكتور ابراهيم بيومى مدكور بجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية . فهو تكريم صادف أهله ، وأرضى كل من صاحبه من أصدقاء وتلاميذ - تكريم لعالم فذ ، قدر العلم وعرف منزلته فأقبل عليه راضى النفس ، وشرب من نهله العذب حتى ارتوى ، وسما به وحلق الى آفاق رحيبة ، وتفاعل معه فازداد تواضعا وسماحة خلق وأضحت معاملاته الاجتماعية مثالا يحتذى وأسوة حسنة . عقل راجح ، وذكاء خارق ، وذهن منتبه ، وبصيرة تنفذ الى لب المشكلة من أقصر الطرق ، ومنهجى من الطراز الأول ، وفهم مرتب يعرض المسائل فى وضوح فيبسطها للقارىء أو للمستمع بسطا لامواربة فيه ولاالتواء ولايشوبه أى تعقيد ، وهدوء نفسانى يجعله دائما سيد الموقف اذا ما احتدمت المناقشة وممسكا بزمام الموضوع وملما بجميع أطرافه ، الأمر الذى يمنحه قدرة عجيبة فى دفع عجلة الانتاج العلمى فى مجال اللجان والمجالس والمؤتمرات العلمية .

ان شخصية شيخ الفلاسفة لتظهر من خلال عرضنا لتاريخه ، كثمرة لحياته العلمية التى تجاوز الأربعين عاما ، وكنتيجة لكفاحه المتأصل لتحقيق المثل الأعلى الذى ينشده ، والهدف الذى رسمه لنفسه ، والغاية التى يبغى الوصول اليها .

ولد الدكتور ابراهيم مدكور فى شهر ابريل سنة ١٩٠٢ بقرية أبى النمرس التابعة لمركز ومديرية الجيزة (محافظة الجيزة) ، وهى قرية تبعد عن مدينة الجيزة بسبعة كيلو مترات . ولما شب عن الطوق التحق بكتاب القرية ، ثم بالمدرسة الأولية بها . ولما أتم حفظ القرآن الكريم كان قد أتم مراحل المدرسة ، فالتحق بالأزهر الشريف ونال منه شهادة الأولية ، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعى حيث اجتاز قسمها الابتدائى ، فدخل دار العلوم حيث حصل على دبلومها وتخرج بنتيجة ممتازة عام ١٩٢٧ . واشتغل بالتدريس سنة فى مدرسة الجمالية الابتدائية بالقاهرة ، اختير بعدها لبعثة حكومية الى انجلترا . وكان والده ـ رحمه الله ـ عضوا فى مجلس الشيوخ

وفى الهيئة الوفدية ، وأرادت الحكومة ـ وقتئذ ـ أن تنكل به جزاء على تمسكه بمبدئه ، فأصدرت قرارا بنقل الدكتور مدكور الى أدفو ، سالبة اياه حقه فى البعثة • فكان رده على هذا القرار هو تقديم استقالته من وظيفته وسفره الى فرنسا في أوائل سنة ١٩٢٩ • وفى يوم سفره ظهر له مقال فى صدر احدى الصحف اليومية بعنوان « **من لندن الى أدفو ـ هكذا تكون تصرفات الحكومة** »•

كان سفر الدكتور مدكور على نفقته ، ولكن لم يكد يمضى عام حتى رد اليه حقه ، وضم الى البعثة مرة أخرى • وما لبث أن اغتصب منه هذا الحق مرة أخرى وأكمل الدراسة على نفقته• وهكذا كانت الأهواء الحزبية تفعل ما تشاء بأقدار الناس •

وفى باريس درس الفلسفة والقانون ، فنال ليسانسيه الآداب من السوربون سنة ١٩٣١ وليسانسيه الحقوق من جامعة باريس سنة١٩٣٣ • واستكمل وسائل البحث العلمى ، وتزود بزاد من لغات قديمة وحديثة • وفى نهاية عام ١٩٣٤ حصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة ، بعد أن نوقش فى رسالتين ، هما :

« **منزلة الفارابى فى المدرسة الفلسفية الاسلامية** » ، وقد صدر هذا البحث فى حوالى ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير سنة ١٩٣٤ فى باريس •

و « **منطق أرسطو وأثره فى العالم العربى** » ، وقد صدر هذا البحث أيضا فى باريس سنة١٩٣٤ فى ٣٠٢ صفحة من القطع الكبير ، وأعيد طبعه فى العام الماضى •

ومن مجموع هاتين الرسالتين يظهر الطريق الذى رسمه الدكتور مدكور لنفسه ، وحدد فيه مستقبل أعماله الفكرية ، وهو طريق الفلسفة العربية ، ومبلغ أصالتها ، ومدى تأثرها بالفلسفة اليونانية ، وتأثيرها فى الفكر الغربى • ولم يقف نشاط شيخ الفلاسفة عند هذا الخيط الأصلى ، ولكنه أحاط بسائر فروع الفلسفة الوسيطة والحديثة والمعاصرة ، فضلا عن علم النفس وعلم الاجتماع ، مما سيظهر خلال عرضنا لتاريخه العلمى الحافل •

وعاد الى مصر سنة ١٩٣٥ فاجتذبته كلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) وضمته الى هيئة التدريس بها • ولكن نشاطه امتد الى خارجها ، فانتدب للتدريس فى بعض كليات الأزهر الشريف ، وتتلمذ له عدد غير قليل ممن أضحوا عمداء ورؤساء أقسام فى المواد الفلسفية والاجتماعية بكليات الجامعات العربية المختلفة ، وكان لى شرف التتلمذ عليه • وقد سار الدكتور مدكور على طريقة مميزة فى تدريسه ، طريقة تقوم على اعداد الطالب اعدادا منهجيا بدلا من حشو رأسه بالمعلومات التى ما يلبث أن يلفظها بعد تأدية الامتحان • فمادام من المستحيل أن يلم الطالب بكل فروع العلم ، فانه من الأنفع أن يتعلم وسائل البحث حتى يستطيع مواصلته بعد التخرج • وهكذا كان الدكتور مدكور جامعيا بكل ما تحمله الكلمة من معان ، خرج جيلا من الباحثين الذين يعملون فى الجامعات وغيرها • وقد تمسكت به كلية الآداب بعد أن قدم استقالته منها ، لعدم امكان الجمع بين الأستاذية وعضوية مجلس الشيوخ ، فظلت تنتدبه للتدريس بها حتى عينته أخيرا أستاذا غير متفرغ للدراسات العليا بقسم الفلسفة •

وانتخب الدكتور مدكور عضوا بمجلس الشيوخ فى صيف عام ١٩٣٧ ، وظل فيه حتى عام ١٩٣٥ ، اذ امتدت عضويته بالقرعة مرة وباعادة انتخابه سنة ١٩٤٦ مرة أخرى • وقد كان مثالا لحرية الرأى ونزاهة القصد والاخلاص للوطن، وضع المصلحة العامة نصب عينيه ، وسار على نهج واضح فى الوطنية والاصلاح ، ولم ينس أنه اعتقل فى شبابه أكثر من مرة فى سبيل الوطن ، فلم يشأ أن يحيد عن خط الوطنية ويودى بمجد مصر فى المجال الحزبى البغيض • وأراد بالسياسة أن تقوم على مبادىء ثابتة وأصول واضحة تحارب الطغيان وتتنزه عن الأهواء ، فآثر الاستقلال على الحزبية • وقد ساهم فى عديد من لجان مجلس الشيوخ دارسا الموضوعات التى تعرض عليها بمنهج الأستاذ الجامعى اللماح والملم بأطراف المشكلة وقد اضطلع خاصة بعبء لجنتى المالية ، والأوقاف والمعاهد الدينية ، فكان مقررهما ؛ وكم أثار اعتراضه على بعض الاعتمادات والمشروعات من سخط وغضب • وقد هيأ له الاستقلال عن الأحزاب والتزامه بالخط الوطنى فى السياسة حرية فى أن يسأل الوزراء ويستجوبهم ، يقترح ويناقش وقد تبنى استجواب « الأسلحة الفاسدة » الذى جاء ارهاصا لثورة سنة ١٩٥٢ •

ولقد انتفع الدكتور مدكور بهذه التجربة ، تجربة احتكاكه بالجهاز الادارى للدولة ، عن طريق عضويته للبرلمان ، فلم تفته الفرصة ـ وهو أستاذ قبل كل شىء ـ فى أن يرسم سبيل الاصلاح

الادارى ، فى كتاب ألفه بالاشتراك مـع الأستاذ مريت غالى بعنوان « **الأداة الحكومية** » ، دعا فيه الى تبسيط الاجـراءات الادارية ، والتخلص من الروتين، ووضع المسئولية فى عنق المسئول الحقيقى، وقد انتفعت به حكومة الثورة فى هـذا المجـال فعينته فى اللجنة التى كونت بعد قيام الثـورة بوقت قليـل بغرض اصـلاح الأداة الحكوميـة ، فرأس لجنتى اصلاح الجهـاز الادارى فى وزارتى المعارف (التربية والتعليم الآن) والأوقاف ٠

واتصـل الدكتور مدكور عمـلا بالحيـاة الاقتصادية ، فأشرف على بعض المؤسسات المالية والصناعية ، وأفاد من عمله فيها خبرات وتجارب واسعة ، مما كان له أكبر الأثر فى عمله فى مجلس الانتاج والخدمات الاجتماعية ، فقد عين نائب رئيس للأول ورئيسا للثانى سنة ١٩٥٣ ٠ وجدير بالذكر أنه عين وزيرا لوزارة الانشاء والتعمير فى فجر ثورة سنة ١٩٥٢ فى وزارة لم تلبث أن استقالت فى اليوم التالى لتأليفها ، فلم يقدر للوزارة التى كان مفروضا لها الظهور عـلى يديه أن تظهر الى الوجـود ٠

ولم تستطع الحيـاة السياسية ولا الحيـاة الاقتصادية أن تنتزع عالما أصيلا كالدكتور مدكور وتضمه نهائيا الى مجالها ، فظل وفيا للعلم ، ولم ينصرف عن البحث والدرس ، فقـد تمسكت به الجامعة ، كما ذكرنا آنفا ، وبقى يدرس ، ويحاضر، ويكتب ، ويؤلف ، ويشرف على الرسائل الجامعية ٠ وقد بدأ بعد رجوعه من باريس مباشرة فى نشر الأبحاث العلمية فى مجلة الرسالة التى كانت منارا من منارات العلم وقتئذ ، وكتب أيضا فى مجلة الثقـافة ، وغير ذلك من مجلات علميـة فى مصر والخـارج ، بالعربيـة والفرنسية ، مثـل مجلة ريفى دى كير Revue du Caire ومجلة معهد الآباء الدومينيكان المسماة Mélanges ، روائع من الفكر العربى والبحوث التى تدور حول الشخصيات العربية ، وما كان لهـا من أثر فى الحضارة والدور الذى لعبته فى الثقافة العالمية ٠

وألف بالاشتراك مـع المرحوم الأستاذ يوسف كرم سنة ١٩٣٨ كتاب «**دروس فى تاريخ الفلسفة**» الذى قرر على السنة التوجيهية (الثانوية العامة الآن) ، وهو يعد مساهمة فى وضـع أول منهج حديث للدراسة الفلسفية فى المدرسة الثـانوية المصرية ، ولا يزال مرجعـا حتى الآن ٠ ثم أخرج كتاب « **فى الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيقه** » فى أوائل عام ١٩٤٨ ، رسم فيه منهجا واضحا محددا للفلسفة الاسلامية ، وكشف فيه عن بعض الجوانب الفكرية بدراسته لكبار فلاسفة الاسلام ، وأثبت فيه أن هناك فلسفة اسلامية لها خصائصها ومميزاتها ، وهى جديرة بأن توضـع فى مصاف الفلسفات الأخرى ، وقد عنى بها الغرب من قديم، وكان لهـا أثر واضح فى مفكريه أبان العصـور الوسطى ، وامتد أثرها الى التاريخ الحديث ، ولكنها لم تدرس بعد الدرس اللائق بها ، فلم ينشر كثير من نصوصها ، ولم يعرف برجالها ، ولم تبسط نظرياتها ، ولم تقارن بأشباهها فى التاريخ القديم والحديث ٠ ولقد لقيت دعوته هذه آذانا صاغية ، وآتت أكلهـا ، فظهرت المؤلفـات الفلسفية التى تتصل بالفكر الاسلامى والمقارنة بينه وبين الفكر الغربى ، وقامت نهضـة شاملة فى مجـال نشر النصوص الفلسفية ٠

وأشرف شيخ الفلاسفة على موسوعتين كبيرتين من الموسوعات الفلسفية ، فكان على رأس كوكبة من المشتغلين بالفلسفة حتى يصدر العمل جماعيا ، أو كما يقال ـ بحق ـ عن مدرسة ٠ أشرف على نشر **كتـاب الشفاء** لابن سينا الذى يعـد مفخرة للفكر العربى ، ويعد نشره على منهج علمى مفخرة لمصر ٠ وقد كتب له مقدمة ضافية تعد مرجعا من المراجع الهامة فى الدراسات الفلسفية ، تكلم فيها عن الكتاب ومنزلته ، وسبب تسميته بالشفاء ، ونسبته الى مؤلفه ، وتاريخ تأليفه ، والطريقة التى كتب بها ، وعن الشفاء فى ضوء العصر والبيئة ، وموضوعه ، وأسلوبه ومنهجه ، وصلتـه بكتب ابن سينا الأخرى ، والى أى مدى يعبر عن فلسفته، وعن الشروح التى كتبت عنه وترجمته الى اللغات الأجنبية ، وأثره فى العالم العربى ، وامتداده الى العالم اللاتينى ٠ وهذه المقدمة ظهرت فى أول جزء من أجزاء الشفاء وهـو المدخل باللغتين العربيـة والفرنسية ٠ وظهرت بعـد ذلك مقدمات تحليلية أخرى لكل جزء من أجزائه ومنهـا المدخل أيضـا باللغتين العربية والفرنسية كذلك ٠ وقد ظهرت جل أجزاء الكتاب ، وظهرت أجزاء المنطق كلهـا ، وهى : المدخل ، والمقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان والسفسطة ، والجدل، والخطابة والشعر، وظهرت الالهيات بقسميها ٠ وظهرت من الطبيعيات أجزاء السماء والعالم ، والكون والفساد ، والأفعال والانفعالات ، والمعادن والآثار العلوية ، والنبات ، والحيوان ؛ ويوجـد تحت الطبع عـلم النفس ، والسماع الطبيعى ٠ وظهـرت من الرياضيـات ، الموسيقى ، ويوجد تحت الطبع الحساب ، والهندسة، والفلك ٠ وأشرف على نشر **كتاب المغنى** للقاضى عبد الجبار الهمذانى ، الذى يعد أكبر موسوعة فى علم الكلام ، وثروة تكشف عن فكر المعتزلة ، وقد

ظهرت جميع أجزائه التي تم العثور عليها ، وهي أربعةعشر جزءا وهي : **رؤية الباري (الجزءالرابع)، والفرق غير الاسلامية (الجزءالخامس) ، والتعديل والتجوير والارادة (الجزء السادس ــ مجلدان) ، وخلق القرآن (الجزء السابع) ، والمخلوق (الجزء الثامن) ، والتوليد (الجزء التاسع) ، والتكليف (الجزء الحادي عشر) ، والنظر والمعارف (الجزء الثاني عشر) ، واللطف (الجزء الثالث عشر) ، والأصلح واستحقاق الذم والتوبة (الجزء الرابع عشر) ، والتنبؤات والمعجزات (الجزء الخامسعشر)، واعجازالقرآن (الجزء السادسعشر) ،والشرعيات (الجزء السابع عشر) ، والامامة (الجزء العشرين ـ مجلدان)** • ونرجو أن يعثر على بقية أجزائه حتى يتم اصدار تلك الموسوعة الهامة في علم الكلام ، وقد اضطلع الدكتور مدكور ، الى جانب مراجعته لتحقيق جميع الأجزاء ، بتحقيق الجزء الثانيعشر، وهو « **النظر والمعارف** » •

وقد أشرف شيخ الفلاسفة أيضا على اخراج كتب علمية أخرى ، نذكر منها **الموسوعة العلمية الميسرة** ، التي أصدرتها مؤسسة فرانكلين ، وكتابا آخر أصدرته تلك المؤسسة أيضا ، هو « **تاريخ العلم** » لسارتون ، وقد اشترك في مراجعة الترجمة من الانجليزية الى العربية الخاصة بمدخل الكتاب والتي صدرت في ثلاثة أجزاء ، وانفرد بكتابة تصدير واف عن حياة سارتون وكتابه القيم الذي يعد شهادة خالصة عن مجد العرب وأصالة علمهم •

وقد اختير شيخ الفلاسفة عام ١٩٤٦ عضوا بمجمع اللغة العربية على أثر زيادة أعضائه الى أربعين ، وكان ضمن عشرةأساتذة أجلاء استقبلهم المرحوم الدكتور أحمد أمين باسم المجمع وسماهم « العشرةالطيبة » • ورد هو باسمزملائه ، فكانت، كلمته عن « **اللغة المثالية** » ، بدأها بقوله : « ان هذه المؤسسة التي ترعونها وليدة حاجة شعر بها العامة ولمسها الخاصة ، ومبعث أمل ترجيه مصر والشرق معها ، بل والبلاد الاسلامية على اختلافها، وسبيل نهوض وتجديد يفتح على الناطقين بالضاد ألوانا من الألفاظ المستساغة والعبارات السليمة ، وييسر لهم وسائل التفاهم في حياتهم العملية والعلمية ، ومنار هداية يجمع الناس على اصطلاحات مشتركة ، ودوال متفق عليها ــ وليس شيء أبعث على الاضطراب في أمة من أن تضطرب فيها الألسنة والأقلام ــ ورمز خلود وأبدية ، فهي ليست مؤسسة الأمس واليوم فحسب ، بل ومؤسسة الغد المتكرر المستمر ، تعملون فيها باسم الزمن وتحت سلطانه ، ولكنكم كثيرا ما خرجتم على حدوده ومعالمه ، تلائمون بين الحاضروالماضي لتعدوا عدة صالحة للمستقبل ••• ولئن كان علماء اللغة لم يأبهوا كثيرا للصلة بين الفكر واللغة ، فقد تنبه لها الفلاسفة وعلماء النفس ، وشاءوا أن يجعلوا من الفكر لغة ومن اللغة فكرا • لهذا لم يكن غريبا أن تعرف « اللغة العالمية » لدى الفلاسفة والمناطقة قبل أن تعرف لدى اللغويين ، من ليبنتز الى كوتورا هناك مجهود متصل يرمي الى حصر الأفكار الانسانية وتحديد الألفاظ الدالة عليها بحيث نستطيع أن نخلق من ذلك لغة عالمية ليست « **الاسبرنتو** » **الا** صدى لها ••• ان اللغات في حركة مستمرة ، فمن العبث أن نعترضهاو نقف في طريقها ، أو أن نفرض عليها قوالب جامدة لا تلبث أن تخرج عليها ، وان الصورة المثالية القديمة التي كانت تفرض للغات لا يقرها العلم ولا يقول بها ، فقد أصبح يدعو الى مثالية أخرى عملية ونافعة • فاللغة المثالية هي تلك التي تصدر عن روح العصر وتتمشى مع حاجاته ومطالبه على أحسن صورة وأوضح مظهر ، ذلك لأننا في جيل ينشد الاقتصاد والسرعة في كل شيء ، وينفر من تلك الألفاظ والعبارات التي تعوق تفكيرنا وحركتنا ، هذا الى أننا نتعشق الوضوح الذي تمليه الديمقراطية وتقضي به الحياة الحرة الصريحة » •

وقد أقبل الدكتور مدكور على المجمع مؤمنا برسالته ، فساهم في نشاطه ما وجد الى ذلك سبيلا ، واشترك في عديد من لجانه ، وعني خاصة بلجنة العلوم الفلسفية والاجتماعية التي قام على أمرها منذ انشائها • وهي تخرج أجزاء من المعجم الفلسفي معرفا في كتيبات صغيرة كل عام ، وقد قربت على الانتهاء من وضعه لتضم أجزاءه في مجلد واحد ينتفع به كل باحث في الفلسفة• ويعنى أيضا بلجنة المعجم الكبير ويختصها بنصيب وافر من علمه ووقته ، وقد صدر الجزء الأول من المعجم في مجلد ضخم هذا العام بمقدمة وافية له • ولم تقف مساهمته عند الجانب العلمي ، بل اتصل عن قرب بالناحية الادارية • فكان عضوا في مكتب المجمع ، وفي مجلس ادارته ، ثم اختير كاتب سره سنة ١٩٥٩ وأمينا عاما له سنة ١٩٦١ • ويبدو أن همه في ذلك كله أن يدفع نشاط المجمع الى الأمام ويخرج انتاجه الى النور ، وأن يوثق صلته بالعلماء والأدباء من العرب والمستعربين ،

فساعد فى اخراج « **المعجم الوسيط** » فى مجلدين، وقدم له ، ويعمل الآن على اعادة طبعه منقحا بعد أن نفدت طبعته الأولى • واستطاع أن ينظم مطبوعات المجمع ، فنظم اصدار المجلة ، وتدارك ما كان متخلفا من أعدادها ، وأصبحت تظهر مرتين كل عام ، وتدارك أيضا ما كان متخلفا من نشر المصطلحات العلمية ، وأصبحت المصطلحات التى تقر فى مؤتمر المجمع السنوى تطبع بعد انتهائه مباشرة ، وقد صدر منها ــ حتى الآن ــ أربعةعشر مجلدا تضم عشرات الآلاف من المصطلحات التى تنصب على جميع فنون المعرفة• وقد أصبح للمجمع كتاب سنوى يضم الأبحاث التى ألقيت فى مؤتمره، وذلك منذ العام الذى اختير فيه شيخ الفلاسفة كاتب سر المجمع ، وقد صدر هذا الكتاب منذ العام الحالى فى طبعة محاضر جلسات المجمع ، الذى وصل بها الدكتور ما كان قد انقطع من طبع هذه المحاضر بعد دورة المجمع الخامسة ، ولن يمضى وقت طويل حتى يتصل ماضى المجمع بحاضره ان شاء الله •

وأبحاث الدكتور مدكور المتلاحقة التى ألقاها فى دورات المجمع المختلفة والتى نشرها فى مجلته أكثر من أن تحصى ، وهى تفصح عن الأصالة والعمق ، وترمى كلها الى ابراز نشاط المجمع وتصوير انتاجه تصويرا يعين على فهم مهمته ويحمل المسئولين على تمكينه من أداء رسالته •

وهذه نماذج من أبحاثه :

١ ــ اللغة المثالية •

٢ ــ نشأة المصطلحات الفلسفية فى الاسلام •

٣ ــ منطق أرسطو والنحو العربى •

٤ ــ مجمع اللغة العربية فى خمسة عشر عاما •

٥ ــ مدى حق العلماء فى وضع المصطلح العلمى•

٦ ــ الأدب العربى تجاه مشكلتى اللغة والحرف•

٧ ــ العربية بين اليوم والغد •

٨ ــ العربية بين اللغات العالمية الكبرى •

٩ ــ المصطلحات العلمية المعاصرة •

١٠ ــ فن المعجمات •

١١ ــ المعجم العربى فى القرن العشرين •

١٢ ــ المعجم الأبجدى •

١٣ ــ الشعر •

١٤ ــ القصة •

١٥ ــ أدبنا المعاصر •

١٦ ــ الفكر واللغة •

١٧ ــ اللغة المثالية •

١٨ ــ تطور اللغة •

١٩ ــ القياس فى اللغة •

٢٠ ــ التعريب •

وهى أبحاث ان دلت على شىء ، فانما تدل على تعدد الجوانب التى يمتاز بها شيخ الفلاسفة واتساع أفقه ، ومدى المامه بالمشاكل الثقافية المعاصرة • وقد ألقى بعضها فى مؤتمرات محلية أو دولية ، وأعد البعض الآخر للنشر فى مجلة المجمع • وقد نشرت بعض هذه الأبحاث فى كتاب صغير بعنوان « **فى اللغة والأدب** » ، صدر فى سلسلة « اقرأ » هذا العام • وقد أصدر الدكتور مدكور ، أيضا ، كتابا جامعا باسم ((**مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما** » صور فيه نشاط المجمع من وقت انشائه سنة ١٩٣٣ حتى صدور الكتاب•

وقد عرفت المحافل العلمية الدكتور مدكور حق المعرفة ، وقدرت علمه وفضله ، فقد منح الدكتوراه الفخرية من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٥ فى حفل كبير « تقديرا لجهوده التى بذلت فى الربط بين الفكر الشرقى والغربى القديم » ، كما جاء فى ديباجة منحه للدرجة •

وتعاون شيخ الفلاسفة مع هيئة اليونسكو مثمر ومفيد ، فقد قدم سنة١٩٤٧ بحثا عن تدريس الفلسفة فى مصر • كما دعى باسم اليونسكو لحضور المؤتمر الذى انعقد سنة١٩٥٢ فى نيودلهى وألقى بحثا عن مفهوم الشرق والغرب • وفى سنة ١٩٦١ طلب مندوب مصر فى هيئة اليونسكو أن يصدر معجم يضم مصطلحات العلوم الاجتماعية باللغة العربية أسوة بالمعاجم التى صدرت فى

هـذا المجال باللغات الانجليزية والفرنسية والايطالية والأسبانية ، على أن يتولى هذا الأمر مجمع اللغة العربية فى مصر • فووفق على الاقتراح، واتصل اليونسكو بالمجمع الذى كون لجنة برئاسة الدكتور مدكور لوضع المعجم المطلوب • وقد أنجزت اللجنة عملها واستعانت بعلماء العرب المتخصصين وتم اعداد ألف مصطلح معرف تعريفات وافية ، وهى الآن بين يدى شيخ الفلاسفة ليصوغها الصياغة الأخيرة ؛ ويوم أن يصدر هذا المعجم للدارسين سيعرف أى مجهود بذل فى اخراجه •

والدكتور مدكور عضو عامل فى الجمعية الفلسفية الدولية للقرون الوسطى ، وقد انتخب عضوا بمجلس ادارتها لمدة ثلاث عشرة سنة متوالية ، ولا يزال يحضر مؤتمراتها ، وألقى فيها البحوث والمحاضرات التالية :

١ ــ اشترك فى بحث «**الترجمات اليونانية الى العربية ، والعربية الى اللاتينية**» فى كولونيا بألمانيا الغربية سنة ١٩٥٩ •

٢ ــ حضر مؤتمر آخر بكولونيا سنة ١٩٦١ ، وألقى محاضرة بالفرنسية عن الميتافيزيقا فى الاسلام ، بعنوان

La Métaphysique en terre d'Islam

٣ ــ اشترك فى مؤتمر مندولا بايطاليا سنة ١٩٦٥ وألقى محاضرة بالفرنسية عن علم الطبيعة عند أرسطو وأثره فى العالم العربى ، بعنوان :

La physique d'Aristote dans le Monde Arabe

٤ ــ اشترك فى مؤتمر مونتريال بكندا سنة ١٩٦٧ وألقى محاضرة عن التنجيم فى العالم الاسلامى بعنوان :

L'Astrologie en terre d'Islam

ودعى ــ لشهرته العالمية ــ الى حضور الذكرى المئوية السابعة لمولد دون سكوت وذلك فى جامعة أكسفورد سنة ١٩٦٦ ، حيث ألقى محاضرة عن دون سكوت بين ابن سينا وابن رشد بعنوان :

Duns Scot entre Avicenne et Averoès

ودعى مرتين الى جامعة باريس ليحاضر بها ، الأولى سنة ١٩٥٤ حيث ألقى سلسلة محاضرات عن فكرة الألوهية فى الاسلام • أما المرة الثانية فكانت سنة ١٩٦٧ وقد ألقى فيها محاضرتين : الأولى فى السوربون الجديدة ، وموضوعها مجمع اللغة العربية والأكاديمية الفرنسية ، والثانية فى السوربون ، وموضوعها النهضة المصرية الحديثة والثقافة الفرنسية •

وفيما عدا ذلك ساهم شيخ الفلاسفة فى مؤتمرات عملية عديدة، مثل مؤتمرات المستشرقين ومؤتمرات الفلسفة والفلاسفة • وقد كان فيها كلها رئيسا لوفد مصر لدى المؤتمر ، وفى معظمها رئيسا للمؤتمر نفسه ، فقد رأس مؤتمرى ابن سينا فى بغداد وطهران سنتى ١٩٥١ ، ١٩٥٣ ، ومؤتمر الغزالى فى دمشق سنة ١٩٦١ ، ومؤتمر ابن خلدون فى القاهرة سنة ١٩٦٢ ، ومؤتمر مصطلحات الفلسفة وعلم الاجتماع فى القاهرة هذا العام • وهو فى كل المؤتمرات مثل للذهن اليقظ ، والخاطر اللماح ، والادارى الحازم ، والموفق بين الآراء ، والمقدر لقيمة الوقت ، والدافع لعجلة الانتاج • كل هذا تتخلله رقة تبدو فى ألفاظه المنتقاة التى تصدر عن سجية لا كلفة فيها • ولقد رأس مؤتمر مجمع اللغة العربية فى بغداد فى نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، فأصر زميله الفاضل الأستاذ الدكتور محمد مهدى علام على أن يقدم اقتراحا الى مجلس المجمع فى أول جلسة تعقد بعد الرجوع الى مصر ، هذا نصه : « أتقدم لمجلس المجمع الموقر باقتراح تسجيل الشكر للزميل الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور الأمين العام للمجمع ، على ما قام به من تمثيل المجمع مع أعضائه الذين حضروا الاجتماع الاستثنائى لمؤتمره فى بغداد فى الشهر الماضى • لقد كان الدكتور مدكور فى المدة التى قضيناها فى المؤتمر ببغداد مثلا رفيعا فى كل ما قام به ، سواء فى ذلك قيادته لوفد المجمع وادارته للجلسات التى رأسها • وفى مقدمة ما نهض به من الأعمال حرصه على رعاية كل ما تتطلبه أوضاع ضيافتنا فى البلد الشقيق من زيارات وتحيات ومجاملات• ولم ينسه هذا أن يتعهد زملاءه أعضاء المجمع ، وكذلك السادة الأعضاء الفنيين الذين رافقوهم ، برعاية جمعت بين مودة الاخاء ودماثة الريادة • لقد كان أول من يريح وآخر من يستريح »• فوافق المجلس بالاجماع على تسجيل الشكر للدكتور الأمين العام لما قام به من جهود فى مؤتمر بغداد •

وبعد ، فهذه فقرات من حياة شيخ الفلاسفة ، حياة خصبة منتجة ، حياة أستاذ بكل ما تحمل الكلمة من معان ، يوجه ، ويرسم الطريق ، ويرعى، ويسعد بنجاح تلاميذه ، ولا يفتأ يسأل عنهم ويحنو عليهم وهم فى دروب الحياة • ندعو الله أن يسدد خطاه وأن يبقيه منارة للعلم والعلماء •

التحليل النفسى بين العلم والفلسفة

تأليف **د. أحمد فائق**

عرض : شوقى جلال

يوشك أن يلوح بيـــديه مودعا ، وكأنما يودع قلبه ، راحلا عنا الى بلد غريب أملا فى أن يكون مستقرا له وسكنا ... لا عزوفا عن النيل وأرضه وناسه ، أبدا فقد انطوى قلبه على حب كبير لمياه النيل السمراء رمز الحياة المتجددة أبدا ، وتربة مصر السمراء منبت الخصب والنمـــاء ، والأيدى العاملة السمراء التى تفلح الارض وتدير العجلات ... وأعطاها من قلبه حبا ، ومن عقله فكرا ، وكان فى عطائه جادا مخلصا طموحا . والعطاء الفكرى بعض نفس المفكر فهو ثمرة جهد ومعاناة مزيجهما الألم والأمل . والحق أنه مهما كان الدافع الذى حفز الدكتور أحمد فائق الى الهجرة فان البلد الذى أشرب قلبه حبه أبى الا أن يودعه وداع العـــارف بالجميل حين منحه فى الشهر الماضى جائزة الدولة التشجيعية على كتابه ((**التحليل النفسى بين العلم والفلسفة**)) الصادر عن مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٦٧ ضمن سلسلة ((مجموعة الدراسات النفسية والاجتمـــاعية)) تحت اشراف الاستاذ الدكتور مصطفى زيور .

والكتاب حقيق بكل تشجيع على مستوى الدولة والمثقفين بعامة معارضين ومؤيدين . انه صورة مشرفة ومشرقة مادة ومنهجا ، يكشف عن عقلية تحليلية تركيبية معا . وهو دراسة تأملية عميقة ومحاولة جريئة وجـــادة تصل الى حد المجازفة رصدها صاحبهـــا للدفاع عن التحليل النفسى رفضا للسلبية التى ركن اليها رجال التحليل ، واجتهادا أصـــيلا لا يخلو من مغـــالاة لانقاذ أو انتشال التحليل النفسى من وحدة الجمود والركود التى تحتـــويه . ووجد سبيله الى ذلك محاولة الابانة عن أساس فكرى وقاعدة فلسفية لنظرية التحليـــل النفسى ، والكشـــف عن علمية المنهج التحليلى ، أو محاولة لعقد اتزان بين علم التحليل وفلسفته كضرورة ملحة ((اذا ماوجدنا أن عدم اتزانها يهددها أحيانا بالانهيار)) . (ص ٤) وحتى يبلغ المؤلف غايته يسير عبر فصول ستة هى جملة فصول الكتاب ، يدير خلالها حوارا خصبا ممتعا بينه كممثل للتحليل النفسى وبين معارضى التحليل النفسى على تعدد مناهجهم وتباين نظراتهم .

معالم الفكر التحليلي النفسي

يبدأ الفصل الأول بمقدمة يؤكد فيها المؤلف أن التحليل النفسي ثورة فكرية جادة وهامة تميزت بما أثارته من كشوف فى النفس أهاجت غضب المعارضين ، وهم كثيرون تعددت اتجاهاتهم الفكرية علما وفلسفة ، وتباينت مناهجهم فى النيل من التحليل النفسى • كما ألهبت ثورة التحليل حمى النقاش والجدل بين مؤيديها ، فهم شيع لا تجمعهم نظرة واحدة • وأهم المدارس المعارضة : الفكر الماركسى ، والفكر الوجودى الظواهرى ، والطب النفسى المعاصر ، وعلم النفس الحديث •

ويذهب المؤلف الى أن أبسط مافى التحليل وأعمقه هو أنه فعل وليس اسما ولا صفة ، والفعل هنا هو فعل التحليل منصبا على موضوع بعينه هو النفس • وتقوم بين الفعل وموضوعه علاقة الوسيلة بالغاية أى المنهج بمجال البحث • وفعل التحليل يعنى أيضا أن موضوعه مركب وليس خليطا • وتحليل المركب يستلزم تقليديا أحد منهجين : الاستقراء أو الاستنباط • والالتزام المطلق بأحد هذين المنهجين فى تحليل النفس التزام خاطىء برىء منه التحليل النفسى • **لقد اتخذ التحليل موقفا فريدا يجعله معارضا لكل من الاستنباطيين والاستواثيين • والاستقرائيين •**

فالتحليل النفسى من حيث هو منهج يرتكز على حقيقة أولية مجملها : أن النفس الانسانية مركب ، ولكنها مركب من عناصر تختلف فى طبيعتها ، ولا تتبدى للباحث فى نفس مستوى الملاحظة أبدا • فبعض عناصرها ينتمى الى مجموعة من الأنشطة التى قد نعلم صيغتها المركبة أو جزئياتها المركبة منها ويطلق عليها تعبير ((الشعور)) ، أما عناصرها الأخرى والتى يجهلها الانسان مركبا وعناصر ، وظل يجهلها تماما حتى أواخر القرن ١٩ فيطلق عليها تعبير ((اللاشعور)) • (ص ١١) •

والحاجة الى منهج مغاير لمنهج البحوث الطبيعية انما ينبعث من اختلاف طبيعة موضوع البحث فى كل من العلوم الطبيعية والتحليل النفسى ، واختلاف العلاقة بين الباحث والمبحوث فى كل من المجالين • فالباحث فى العلوم الطبيعية تفصله عن مادة بحثه مسافة بحكم استقلاله واختلافه عنها كيفا ، وهو فعال لا تشاركه مادة بحثه عمله أو تقاسمه جهده اذ أنها فى حالة ثبات واستقرار عكس النفس أمام المحلل فهى فى حالة صيرورة ومقاسمه تكاد تقطع المسافة الفاصلة بين الباحث والمبحوث ليحدث بينهما امتزاج قوى ومغرب •
ومن هنا فان منهج التحليل ليس استقراء فقط أو استنباطا فقط ، ولا هو الاثنان معا على سبيل التوالى ، بل هو استقراء واستنباط معا على سبيل المزج والتوازى فى موقف واحد وآن واحد ، فالمحلل يستنبط اذ يعمل مع مركب مجهول العناصر معلوم الجوهر (اللاشعور) ، والمريض يستقرىء اذ يعمل مع عناصر مجهولة المركب معلومة التفاصيل ، وكلاهما مكمل للآخر ضرورة ، فضلا عن أن ثمة مناوبة أو حركة دينامية بين المحلل والمريض يأخذ فيها هذا موضع ذاك بالتناوب من حيث الاستنباط أو الاستقراء دون تعطل للحظة ، بل ديمومة حية متصلة • وبهذا المعنى يقتسم كل منهما العمل وصولا الى المعرفة الكاملة الجذرية لمعنى النفس والحياة النفسية • فالمنهج التحليلى هو منهج التجربة الحية المعاشة بين طرفين كل منهما يقوم بدور مكمل للآخر عن طريق التقابل بشرط أن يثبت المعالج على موقف محدد أو ألا يتعدى دوره دور المعالج الواعى والمحرك لمحور دورات حركة المريض ، وهى دورات متتابعة تتابعا حتميا غير قصدى قوامها عملية الطرح •

النفس الانسانية بين الشعور واللاشعور

هذا هو عنوان الفصل الثانى الذى يقدمه المؤلف كتمهيد لتقويم التحليل النفسى كنظرية فى المعرفة • ويستهل الفصل بعبارة قالها فرويد مفسرا وقوعه على معنى الحلم ((انه حدس لا يؤتى المرء مرتين فى عمره)) • واهتمام المؤلف ، فضلا عن قبوله ، لهذه المعرفة الحدسية انما هو أمر له ولادته العميقة بالنسبة لمنهجه فى نظرية المعرفة فى مجال علم النفس ، وكأن الحدس مبدأ هام من مبادىء المعرفة ، وهو أمر قد لا يكون واضحا بداهة أو حدسا •

يتتبع المؤلف هنا معالم كشف فرويد عن الأحلام وتفسيرها موضحا مقومات هذا الكشف وركائزه • وسبيله كالآتى :

وجود اللاشعور أمر ضرورى وشرعى ومتعدد التوكيد • أما ضرورته فتتمثل فى عجز المعلومات السيكولوجية الشعورية عن تفسير السلوك والأفكار التى تشغل ذهن السوى والمريض معا • والتنويم أقوى حجة على وجود أفكار لا تحتل مكان الذهن وانما تكمن فى مكان آخر وراءه ، أو تتخفى

وراء مانشعر به . وأما شرعيته فمردها الى موقف سيكولوجية الشعور أيضا . **ويسوق المؤلف حجة مؤداهـا أن يقينى بشعوريتى دليـل يقينى على شعورية الآخر . أنا أشعر اذن فغيرى يشعر . والأول بشعور لى لا أعلم عنه شيئا لا يختلف عن شعور لآخر لا يعلم الشخص عنه شيئا .**

واللاشعور عمليات نفسية متميزة فى طبيعتها عن العمليات الشعورية ولكنها ليست نظاما نفسيا مستقلا ، ذلك لأنها كانت فى البدء عمليات شعوريه ثم طرأ عليها ، بفعل الكبت ، ماجعلها «لاشعورية» وقابلة لأن تعود سيرتها الأولى فى ظروف بذاتها. فالشعور لحظة فى سيال دافق من الحالات النفسية تربط بينها علاقة الموضوع بنقيضه ، أو الموضوع ونفيه . واذا كان الشعور كذلك فالوجود الأساسى للاشعور وهو الأصل لكل العمليات الشعوريه .

واذا كان أصحاب سيكولوجية الشعور يرون فى هذا نفيا للشعور وعاء الواقع ودليل موضوعيته فانه يدفع هذا الاتهام متلمسا حججه من نظرية فرويد عن الغريزة ، مؤكدا أن اللاشعور هو الجانب الأول من اليقين لأنه متصل بالجسد ، والعالم هو الجانب الثانى باعتباره نقيضا .

ان اللاشعور هو نتاج علاقة دينامية بين الذات والآخر ، أو بين النفس والعالم ومن ثم فاذا كان الشعور تأكيدا لواقعية العالم فان اللاشعور تأكيد لواقعيه العالم والانسان معا . انها حركة جدلية بين العالم من ناحية أو الموضوع وبين الغريزة من حيث هى طاقة غفل لا كيف لها تتنوع بتنوع مصادرها وهدفهـا ممثلة للعـلاقة بين النفس والجسـد « ان واقعية العـالم قد تعـرضت فى سيكولوجية الشعور الى أقصى درجات الامتهان ووصلت الى أكثر المواطن خطورة . أما الامتهان فيأتى من أن قيام المعرفة بالعالم على مجرد واقعية تلغى واقعية الانسان المتعرف واهمال قابليته لأن يكون موضوعا للمعرفة هو ذاته . كما أن قيام الواقعية على كونهـا أمورا تتبـدى للمتعرف (الانسان) تحطم فكرة الكشف المتطور والصاعد للانسان ، وتعتبر أن المعرفة هى أخطاء مستمرة ولا صحة لها . ونقصد من هذا أنه لو كانت واقعية الأمور سابقة على المعـرفة بهـا لأصبحت جهود الانسان فى المعرفة عبر تاريخه سلسلة من الأخطاء نحن فى حلقة منها الآن . ولكن ربطنا بين المتعرف والمتعرف عليه برباط الحتمية المدعمة بالحقـائق التاريخية الأنثروبولوجية تعيد الينا يقيننا بامكان المعرفة من خلال ربطها بالحاضر والزمان عموما ... ان الشعور مرآة تعكس العالم الخارجى الى العالم الداخلى ، ومنشور يرشح العالم الداخلى الى العالم الخارجى ، لنرى أن اللاشعور له صفة شعوريه فى ذاته لأن « الانسان » ينشغل هو نفسه بنفسه شعوريا كما ينشغل بالعالم . لذا لم يكن للشعور عند فرويد دوام فى ذاته بل بوصفه مجالا لتفاعل اللاشعور مع الواقع ، تفاعل الجسد مع اللاجسد ، تفاعل الوجه البدنى من النشاط مع الموضوع المادى للنشاط » (ص ٣٤ ، ٣٥) .

ويكشف لنا هذا عن قوانين الحركة الدينامية للسلوك التى تبـدأ بانشغال الشعور بالغريزة أساسا فى الحياة الباكرة ، ثم يأخذ طريقه متطورا فى اتجاه مبدأ الواقع بعـيدا عن مبدأ (اللذة ـ الألم) ـ **أى أن النشاط الغريزى يمر بمرحلتين : مرحلة الانشغال بالغريزة وحدها (الجسـد) لامتناع العالم المادى عن التأثير فيه ، ومرحلة تبدأ مع امتلاك ناصيه اللغة باعتبارها الحامل لموضوعية العالم ولدفعة النشاط البدنى ذاته .**

ويمر الكبت هنا بمرحلتين : المرحلة الأولى حيث يكون مسار الطاقة الغريزية من الجسد الى الجسد ، فيوجه الكبت الغريزة الى قطبها المضاد منعا للألم ، المرحلة الثانية حين تصبح اللغة أداة ترمز الى العالم الخارجى وهنا يبدأ الكبت بمعناه الحقيقى برفض « المستخرجات الذهنية المعبرة عن الغريزة ومنع الكلمات التى تقود الى التعرف على الدفعة الغريزية من غزو الشعور » (ص ٣٨) .

ان الحركة الدينامية لمركب النفس حركة جدلية من خلال مفهوم اللاشعور فى تناقضه مع العـالم (الموضوع ـ النقيض) حيث ينشط الكبت لنفى الموضوع ، ثم يأتى الشعور لنفى النفى فيثبت العالم » (ص ٣٨) . والحقيقة أن المؤلف هنا يذكرنا بالجدل عند الفيلسوف الألمانى نيشته حيث تثبت الأنا وجودها من خلال تناقضها مع الآخر .

وليس معنى هـذا أن التحليـل النفسى هو سيكولوجية اللاشعور دون الشعور ، خاصة وأنه لا يفصل بينهما ويقرر تأثيرا متبادلا حيا ودیناميا ومتعـدد الجوانب بين الاثنين . ان الشعـور هو المدخل الوحيـد الى اللاشعور ، ولكن التحليل النفسى يرتكز على عملية الطرح قبـل تحليـل المضمون ، وهذا نعنى أن الشعور أو الخبرة المعاشة هى السبيل الى المضـمون أو اللاشعـور . ان

اللاشعور حركة دائبة تتحول الى صيغ شعورية تتخلل النشاط العقلى ذاته فى شكل عملية طرح. والمحلل صناع فنى قادر بفنه ، منهجا ونظرية ، على أن يلتمس طريقه الى المضمون من خلال ظواهر الطرح ، أو هذا المزيج المعقد من الشعور واللاشعور والقوة العازلة بينهما وهى الكبت • واذا كانت الكلمة هى أداة التعبير عن الخبرة الشعورية ، وهذه تحمل بشكل أو بآخر أثر اللاشعور ، فان تحليل الكلمة هو معبر المحلل الى المضمون أن اللاشعور. ويرى المؤلف أن التحليل النفسى بهذه الصورة يعد منهجا تكتمل فيه معرفة انسانية بالنفس ، وهو منهـج ذو طبيعة خاصة مغـايرة للاستقراء والاستنباط لمغـايرة موضوع بحثه كيفيا عن موضوعات بحث الاسـتقراء والاسـتنباط ، أى الملاءمة بين منهج البحث وموضوعه •

فرويد وأكثر الأمور بداهة

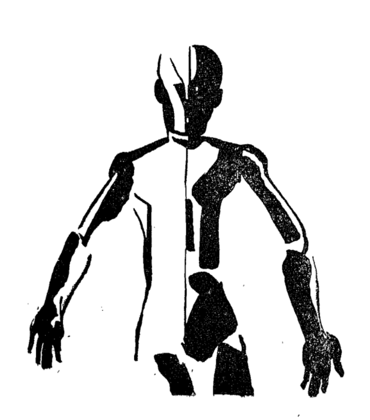
أما أكثر الأمور بداهة فهما أمران : ((**أن أحلام الليل اشباع للرغبات وأن للأطفال مشاعر جنسية**)) والحلم حدث يتألف من صور بصرية يواتينا ونحن نيام ، وتنشط من خلاله حياتنا النفسية الذاتية ، ويتبدى الحالم عنصرا من مكوناته• ويرى المؤلف أن لب كشف فرويد أن الصور البصرية تجعل الحلم حاضرا معاشا • والنوم انسحاب من العالم الخارجى بقوانينه التى يلتزم بها الشعور ، وارتداد الى الذات بنرجسيتها وقوانينها الخاصة التى هى قوانين اللاشعور • والارتداد هنا على مستويين : مستوى الطفولة اذ تكون الذات محور الاهتمام ، ومستوى البدائية ، اذ تكون الصور البصرية بديلا للغة الكلمات • ولهذا كان التداعى الطليق ، بدءا من المحتوى الظاهر للحلم أوفق طريق الى المحتوى الكامن •

وانتهـى فرويد من تأويله للأحـلام الى نتائج محددة تكشف عن دور الطفولة فى الحياة الجنسية للراشد • ويتضح هذا من تفسيره لمعنى الجنس خروجا على المألوف • فالجنس بمعناه العام عزوف عن الألم ونزوع الى اللذة • ويمر الجنس بمراحل ثلاثة : مرحلة مخيـة ، وأخرى شرجية وثالثة تناسليه • ويرى فرويد فى هذه المراحل علة تفسر الانحراف • والفرق بين الطفولة والرشد نزوع مقيد باعتبارات اجتماعية نحو هدف محدد بذاته • واذا كانت الطفولة نزوعا مطلقا يتبدى منه عشق الذات فان الحلم مثله سواء تكون فيه ذات الحالم هى محوره •

أما البداهة فى الحلم والجنس فترجع الى سببين :

فشل كل محاولة لتفسير الأحلام على أساس مابينها من أوجه شبه ، فانتقل فرويد بالبحث من الأعراض الى الجوهر ، أى من الحلم الى الحالم ورد أسباب التنوع الى الحالم ، ومن ثم أصبح السبب نتيجة لأن الحـالم خاصية الحلم • وكذلك الحال بالنسبة للجنس، فلم يعد الجنس مرادفا للتناسل، ومن ثم احتوى نشاط الطفولة ووصل الراشـد بطفولته •

والسبب الثانى التزام فرويد بالمألوف الشائع عن الحلم : أنه تحقيق رغبة • ولكنه وجه البحث عن مضمون الرغبة الى الحلم ذاته دون خارجه • ثم يرى المؤلف أنه ان كان ثمة من يناهض التحليل النفسى فى هاتين النقطتين فانما ينـاهض رغبة المعرفة بالنفس • ويذهب الى أن نظرية الأحلام تتضمن امكانيات علمية لا نستطيع أن نقدر مداها حق قدره لقصور لدينا ، ولكنه يشير الى امكانيات



أربع : **أولا** أنهـــا تعين على دراسة اللغة أصولا وفروعا • **ثانيا** : أنهـــا تعين على دراسة النشاط النفسى السوى والمريض وكذلك الطفلى والراشد •

ثالثا : تطل بنا على منشأة الانسانية ومصيرها •

رابعا : تطرق موضوعات الغريزة المعقدة •

ثم يعقب المؤلف على هذا الفصل بقوله : « ••• والواقع أن نظرية التحليل النفسى محوطة بغموض شديد يسأل عنه مفكروها ومعارضوها••• وأصبح واجب المحللين النفسيين ايضاح نظريتهم ، وواجب مناهضى التحليل فهم هذه النظرية » •

مواقف تقويمية من التحليل النفسى

يعرض المؤلف هنـــا لاتجاهات أربعة مناهضة للتحليل النفسى وهى : —

١ — علم النفس التقليدى •

٢ — الطب النفسى •

٣ — الفلسفة الظواهرية •

٤ — المادية الجدلية •

أولا — موقف علم النفس التقليدى :

رحب رجال علم النفس التقليدى بادىء الأمر بالتحليل النفسى اذ لم يروا فيه نقضـا لفكرهم المثالى الموضوعى • وبعد تطور طرأ على التحليل النفسى تنبهوا الى أن التمســك بأفكار التحليل سيلزمهم — فى رأى المؤلف — بالتخلى عن مسلمات فكرهم المثالى الميتافيزيقى • ويتمثل هذا التطور فى دخول التحليل النفسى مرحلة الصياغات النظريه ذات الطابع الايستمولوجى ، وبعد أن أصبح فى مقدور التحليل أن يقدم « علـــم نفس » بناء على دراساته عن العوامل اللاشعورية المؤثرة فى الادراك الحسى والذاكرة والنسيان ونشأة التفكير وتكوين الرموز وعلم نفس الطفل والشخصية والظواهر الانفعالية ودراساته فى ميـــدان الأنثروبولوجيا والفن وعلم الاجتماع •

وينصب نقد علماء النفس للتحليل على مقولتى المنهج والنتائج • وتتمثل أهم مواضع النقد فى الذاتية : ذاتية فى أسلوب البحث ، وذاتيه فى استخلاص النتائج • ويرد المؤلف على ذلك بقوله ان الذاتية المتضمنة فى منهج التحليل مطلوبة وضروريه ، وهى السبيل الى الموضوعيه والتى تجعل من التحليل منهجا ملائما لموضوع بحثه • ونفى موضوعية أحكام المحلل افتئات على الحقيقة لأن الأحـكام التى يقـــررها صادرة أساسا عن مستدعيات الشخص المراد تحليله ، فهذه هى أداة البحث وليس فكر المحلل • « **فالذاتية فى البحث التحليلى ذاتية مظهرية — لاينكرها المحلل — وان كان ينبـــه دائما الى عـــدم اختلاف مايبحثه (المستدعيات) عما يبحث به وليس ذاتية الدارس** » ويرى المؤلف أن اتهام الذاتيه مردود الى صاحبه وعليه ، وذلك حــين يفصـــل بين أداة البحث وموضوعه ، وحين يعمم نتائج نابعة عن ملاحظة قاصرة •

ثانيا — موقف الطب النفسى :

يمس اعتراضه مجال تطبيق التحليل كعلاج • ويتركز الاعتراض حول نقطتين : نسبه الشفاء ، وطول فترة العلاج • وهى اعتراضات لا تنال من التحليل النفسى كمنهج • واذا كان الطب يعيب على التحليل مثاليته حين يركز كل العـــلاج على الشخص ذاته ، فان التحليل يراعى أن علة المرض ليست الأعراض أو علة خارجيه بل هى تفاعل بين مثيرات — أغلبها نفسى ذاتى — مع البناء العام لتاريخ الفرد • واذا رأى الطب الافادة من العقاقير لاطلاق الشحنات الانفعالية المعاقة فان التحليل يرى أن مناط الأمر ليس اطلاق الشحنات بل القوى النفسية المعيقة (الكبت والمقاومة) والعودة بها الى أصولها •

ثالثا — موقف الفلسفه الظواهرية :

ان الصلة بين الفلســفة الظواهرية والتحليل النفسى قوية ووثيقة ، والخلاف بينهما أقرب الى سوء الفهم والعـــتاب • وينصب نقد الظواهرية للتحليل فيما نسميه بنزعته الموضوعيه ونزعته الى السببية ، وتعنى بذلك موقف المحلل حين يفسر سلوكا ما باحالته الى أشياء أو موضوعات فى تاريخ الشخص ووضع هذه الموضوعات فى التفسير وضع السبب الى النتيجة ، فهو ردة الى وراء وليس حركة الى المستقبل ، أى اغفال للقصدية واختيار الوجود • ان الانسان هو الذى يخلق المركب النفسى وليس العكس •

ويذهب المؤلف الى أن التحليل النفسى يقف حائرا أمام الظواهرية • **انه يقدر كل مفاهيمها ويراها ماثلة فى نفسه ولكنه يخشى ان قبلها تخلى عما أقامه من فكر • ومناط الأمر هو اعادة صياغة الفكر التحليلى واقامة بناء فلسفى ناضج ، وهى محاولة يتقدم المؤلف عليها فى جراة وشجاعة فى الفصل السادس من الكتاب •**

رابعا ـ موقف المادية الجدلية :

يذهب المؤلف الى أن بافلوف كان ماديا جدليا عن وعى وأنه التزم بتطبيق قوانين الجدل الواحد بعد الآخر فى مجال دراسته باستثناء قانون نفى النفى • وهذا غير صحيح فلم يكن بافلوف ماديا جدليا واعيا بذلك ، ولم يكن ماركسيا على الاطلاق وانما كان عالما ملتزما بعلمية منهج بحثه ومن هنا تلاقت نتائجه مع الماديه الجدلية كمنهج ، ومن هنا أيضا تبناه الماركسيون أو بمعنى أصح اتخذوه أبا لهم • والحق أن ماذهب اليه المؤلف بالنسبة لبافلوف وعلم النفس المادى الجدلى بحاجة الى نقاش ليس هنا محله ، وان كنا نلتقى معه فى بعض ماذهب اليه •

يقرر المؤلف أن نقد علم النفس الماركسى للتحليل ينصب على الصياغات النظرية والنتائج العملية والتبعات الفكرية ، ويدخل كل هذا فى اطار مثالية التحليل من حيث اغفاله للأساس المادى للظاهرة النفسيه وتعميمه للنتائج دون اعتبار لظروف التنشئة الاجتماعية للفرد ، فضلا عن تفسير الحياة الاجتماعية جنسيا •

ويأخذ المؤلف على علم النفس الماركسى مايلى :

(أ) أن التمسك بعلم وظائف الأعضاء كأساس مادى للحياة النفسية هو رفض لقوانين الجدل •

(ب) أن فهمه للنشاط الفسيولوجى للجهاز العصبى لا يعدو أن يكون اقامة لعلم فسيولوجى جدلى ومادى ، ولكنه قصر عن تجاوز ذلك الى اقامة علم للنفس •

وينتهى الى أن التحليل النفسى هو الذى تتوفر فيه كل شروط الماديه الجدلية بمعناهما الأصيل ، أو بالمعنى الذى قدمه المؤلف لهما فى مجال علم النفس • وينظر المؤلف نظرة أمل وتاييد للتيارات الجديدة فى علم النفس الماركسى وان كان يراها خروجا على البافلوفيه وليس تطويرا لها •

امكانيات فى التحليل النفسى

يقدم المؤلف هنا محاولة اجتهادية وابداعية فى آن واحد ، زاعما أن رجال التحليل قد يختلفون معه بشأنها ويرونها شططا • ويحدد اربعه مجالات للبحث يمكن ان تتكشف فيها امكانيات التحليل النفسى ليكون عونا صادقا على تفسيرها • ويدعم رايه هذا بتفسيرات نظرية هى فى باب الاجتهاد أقرب • وهذه المجالات :

١ ـ امكانيه فهم أصل اللغة وفروعها من واقع دراسة التحليل النفسى •

فاذا كانت الأم هى أصل اللغة عند الطفل فعلينا أن نبحث عن الأم بالنسبه للانسانية قصد الابانة عن أصل الكلام عند الانسان • والأم هنا هى الأرض مصدر الانتاج والغذاء ، أما فروع اللغة فمردها الى بديل الأرض وممثلها ومكملها •

٢ ـ امكانيه فهم حالتى السواء والمرض ومن ثم العلاج • ويرى المؤلف أن التحليل النفسى أقدر من غيره على خلق نظرية توحد الاتجاهات الوصفية والعلاجية للطب النفسى •

٣ ـ امكانية دراسة « الخاصية الانسانيه » للابانة عن نشأة الانسانية ومصيرها • ويوضح المؤلف أن قوانين تطور المجتمع هى معكوس قوانين تطور الفرد • وهو برأيه هذا يخالف فرويد الذى ماثل بين الاثنين وقال بأن الثانى تلخيص للأول •

٤ ـ امكانية حل مشكله الغريزة التى يرفضها علماء النفس بحجة دلالتها الغيبية • ويرى المؤلف أن مشكلة النفس والجسد لم تنتف وانما هى معلقة • وسبيلنا الى حل هذه المشكلة فهم الغريزة واتخاذها غايه للبحث النفسى • والتحليل النفسى هو الأقدر والأحق • ونظرية فرويد عن الغرائز ليست نظرية سيكولوجيه بل هى أولا عيادية وأخيرا بيولوجية •

٥ ــ امكانية الفهم المجرد للانسان • ونقطة البدء هنا هى فهم مشكلتى الواقع والحقيقة باعتبارهما الانسان ذاته • ان الانسان يعيش واقعا مزدوجا : واقعا داخليا وآخر خارجيا : ((**ويمكن من تأمل قواعد التفكير فى العالم الخارجى أن نخرج بقوانين علاقة الواقع المادى بحقيقته • وبتأمل قواعد التفكير فى الذات (دراسة الأحلام والأعراض) يمكننا ان تكشف عن قواعد التفكير فى الواقع الشخصى • فاذا قارنا بين مانخرج به من هذا وذاك نحن نعجز عن معرفة قوانين النشاط العقلى الانسانى فى شكلها المجرد ، أى العام والمطلق**)) • (ص ١٦٣ ــ ١٦٤) •

٦ ــ امكانيه تحويل التحليل النفسى الى علم • وقد أفرد المؤلف لهـا فصـــلا كاملا هو الفصل السادس والأخير •

التحليل النفسى بين العلم والفلسفة

يتصدى المؤلف هنا لمحاولة سبقه اليها كثيرون وباءوا جميعا بالفشل • ولكنه يكشف هنا عن قدراته الذاتية بطابعها الابداعى الشمولى • ويبدأ بسؤال على النحو التالى : **أيهما أقدر على استيعاب الكشوف التحليلية فى النفس : العلم ام الفلسفه ؟**

ويمهد لاجابته بتوضيح مفهوم العلاقة بين العلم والفلسفة عند كل من الاتجاه البنائى والاتجاه الوظيفى والاتجاه الجدلى • ويتخذ من المفهوم الجدلى منطلقا له لعرض وجهة نظره فى هذا الشأن مع تحوير يصل به الى غرضـــه • ويخلص الى ان التحليل النفسى ممكن كعلم وكفلسفة • فهو فعل علمـــى عملية علمية فى تحليله للطرح ، وأداته قانون التداعى الطليق • وهو فعل تفلسف فى كشفه عن اللاشعور • ويمايز المؤلف بين « علـم للانسان » و « علم للطبيعه » لتمايز موضوع بحث كل منهما كيفا • وعنده أن معيار العلم ليس فى سلامة منهجه بل فى اتساق المنهج مع موضوع البحث • ثم يجرى مفارقة بين « فلسفة للطبيعه » و « فلسفة للانسان » ويرتكز هنا على مفهومه عن « الواقع » و « الحقيقه » ونوعية كل منهما • ويأخذ هنا مقلوب الفهم المـــادى الجدلى لفلسفة الطبيعة • فاذا كانت فلسفة الطبيعة هى كشف للتاريخية فى المادة فان فلسفه الانسان (مابعد الانسان) هى كشف المادة فى التاريخية • ولهذا يعد التحليل النفسى فلسفة للانسان لأنه يكشف من الظواهر الميتاسيكولوجية عما هو مادى فى الانسان • وبذلك يصبح التحليل النفسى ــ فى رأى المؤلف ــ أكثر مادية وجدليه من علم النفس الماركسى • ثم يقول ((**لابد من اتباع معكوس المادية الجدليه اذا أردنا أن ننشىء علما ماديا جدليـــا للنفس**)) •• !! (ص ١٨٧) •

ويتناول المؤلف مسألة العلاقة بين علم للانسان وفلسفة للانسان تناولا جديدا ومبـدعا • ويحدد العلاقة على أساس التمايز الجـــدلى بين التناقض المزدوج داخل نطاق دراسة الانسان والطبيعه • وهو يمايز فى نطاق دراسة الانسان بين دراسة الظاهرة ودراسه وحدتها الفردية • و ((**الظاهرة هى حاصل مشترك أعظم بين عدد معين من الوحدات الفردية ، حيث يكون هذا الحـــاصل المشترك على شكل مجرد وفى هيئة عظيمة عامة ، وبغض النظر عن مضمونه • اما الوحدة الانسانية للظاهرة فهى مضمون عيانى واقعى تشارك فى تحقيق الظاهرة بما تحمله فرديتها من عناصر هذا العامل المشترك**)) (ص ١٨٨) • وماهو فردى هو الواقعى المتحرك فى صيرورة دائمه متمثلة فى تاريخ الفرد • وماهو عام نمطى هو المجرد الثـابت والمتحقق ••• أى مابعد الفرد ومابعد سيكولوجيته • ان تحديد الظاهرة تجاوز مقصود لفرديتها الى ماهو عام •

واذا كانت الوحدة البشرية ظـــاهرة صائرة متحركة على محور الزمان متغيرة تصنع لنفسها تاريخا خاصا فان دراستها بالمنهج التجريبى ضرب من المحال لما يقتضيه هذا المنهج من ثبات الظاهرة موضوع التجريب • ولكن يصبح الأمر ممكنا اذا ماتيسر للمجرب أن يكون هو الآخر على حال الظاهرة أى متحركا معها بنفس المعدل ، وهو مايتحقق فى العلاقة بين المحلل ومريضه • ومن هنا تصبح الوحدة الفردية هى « زمان » الواقع أو مجال وقوع الظاهرة • ويقتضى هذا ثنائيه فى المنهج : منهج كمى لدراسة الظواهر ، وآخر كيفى لدراسة الوحدات ، علما بأن هذين المنهجين يسيران فى اتجاهين متعاكسين : الأول من الظاهرة الى الفرد والآخر من الفرد الى الظاهرة • واذا عرفنا نقطة الالتقاء المشترك بين هذين الخطين أصبح حـل مشكله العلاقة بين علم الانسان وفلسفة الانسان أمرا ميسورا •

ويعـرض المؤلف مفهـــومه عن منطق كل من المنهجين ليكشف عن نقطة الالتقاء بينهما • ويرى

« أنها النقطة التى تتضح فيها معالم شكل الظواهر ومعالم حفز الوحدة الفردية بحيث يتفق الشكل مع الحفز ليصبح مضمونا لهذا الشكل » . فالعالم يكشف عن المتوسط العام كميا ، والفيلسوف يكشف عن لحظة الحفز كيفيا ، وعند تقاطعهما يلتقى المكان بالزمان ، كما يلتقى الشكل بالمضمون . وبهذا تتحدد علاقة الأخذ والعطاء كعلاقة جدلية بين مايكشف عنه العلم وماتكشف عنه الفلسفة .

ان العلاج التحليلي عمل فلسفي أولا لأنه يبدأ من الثابت والساكن (الأعراض والشكوى) ليكشف عن صيرورته وحركته (قانون حفزها) . واذا كانت الفلسفة هي القانون العام للحركه فان هذا هو ماينتهى اليه المحلل فى عيادته وهو الكشف عن قانون عام للحالة . **والتحليل علم أو ممارسة لفعل العلم ذلك لأن المحلل بعد أن تتجمع لديه المعرفة العلاجية يمكنه أن يجرد من الحالات المدروسة فرديا مادة هى بداية نشاطه العلمى وصولا الى وصف الشكل العام النموذجى للحالة وحركتها الدينامية ومن ثم قانون اتزان عام للنفس** ولكن العلم دراسة كمية فهل يمكن أن يتأتى ذلك للمحلل . يجيب المؤلف على ذلك بنعم ، وهو بذلك يخرج عما ذهب اليه كل رجال التحليل النفسى . ويرد المؤلف احجامهم حينا وفشلهم حينا اخر الى ظنهم أن المطلوب دراسته تجريبيا هو المادة العياديه ذاتها وهى مادة حية معاشه تفقد صفتها حالما تخضعها للتجريب ، ولكن المحلل النفسى ، فى رأى المؤلف ، هو أقدر المشتغلين بالدراسات النفسيه على اخضاع دراساته للتجريب لأن خبرته العيادية تجعله يألف التعامل مع الحفز وتمكنه من فهمه على وجه صائب وهو مالا يتاح للمجرب على الظواهر العامة . واذا عرفنا أن التحليل النفسى تحليل للمركب وليس تحليلا له من حيث عناصر بنائه لتيسر لنا اجراء البحوث العلمية على موضوعات التحليل النفسى . ويقدم المؤلف أمثلة على ذلك ببحوث فى المركبات النفسية تتناول دراسة علاقة الهستيريين بالجنس الآخر وكيف يمكن أن يتحقق ذلك تجريبيا فى اطار التحليل النفسى .

ويختتم المؤلف الفصل الأخير بعرض مفهومه عن الغائية والقصدية فى التحليل النفسى . ويبدأ بمقارنة مفهوم الغائية عند أرسطو بمفهومها عند التحليل النفسى . ويرى أن التحليل النفسى أعطى تجريدات أرسطو واقعا حيا .

والغائية عند التحليل النفسى غائية ثنائية تتلخص فى أن الوجود والسلوك يكونان كمونا وسكونا ثم تفتحا وحركة (أى وجودا بالقوة ثم وجودا بالفعل حسب المعنى الأرسطى) . فالانسان سكون الى صيرورة ، وكمون الى حركة . ويتضح مفهوم الغائية والقصدية فى مفهوم الجنس عند التحليل النفسى : « ان مفهوم الجنس ــ ذلك الحفز الأساسى فى السلوك ــ مفهوم غائى ميتافيزيقى سليم . ان الجنس يعنى فى التحليل النفسى ماهو كامن يسعى للتحقيق ، وماهو متحقق يعبر عن قصديه » . (ص ٢١٥) . **« ان الجنس مميز دقيق بين الانسان والحيوان لأنه يبدو عند الانسان أبرز قصدية منه لدى الحيوان وأقل غائية منه لدى الحيوان كذلك . ويترتب على ذلك أن يصبح الانسان كائنا مفارقا لذاته لا يعيش وفق نزعه طلقة هى الجنس ، بل وفق نزعتين (لاشعورية وشعوريه) هى الجنس بحالة الغائى والجنس بحالة القصدى حيث تكون غائيه غامضة لما تثيره قصديته من صراعات حادة مع الواقع الخارجى » . (ص ٢١٦) .**

ودراسة الجانب الغائى دراسة تجريبية أمر ممكن تماما فى رأى المؤلف اذا استعضنا عن اللاشعور بالجسد . والتجريب على الجسد أمر ميسور يقربنا من الجانب الغائى فى الحفز أى الجنس . بيد أن هذا المطلب لا يعدو أن يكون حلما حتى الآن .

والى هنا يصل الدكتور أحمد فائق الى خاتمة المطاف فى محاولته الدفاعية والتجديديه لابراء ساحة التحليل النفسى والخروج به من مازقه مع التطلع الى افاق وامكانيات أرحب مما كان يتطلع اليه صاحب التحليل النفسى ذاته . واذا كان الكتاب محاولة جريئة وجادة فان أهم صفاته خصوبته : خصوبته من حيث المادة ، وخصوبته من حيث مايثيره من أفكار وقضايا وتساؤلات قد تصل الى حد التعارض ، ولكنه تعارض جدلى يستهدف الحركه المتقدمة . بيد أن النقاش قد يخرج بنا عن حدود ماقصدناه من عرض هذا الكتاب وهو أن يكون رمز وفاء وتحية وداع لمفكر مصرى أصيل أزمع الهجرة ، وسوف تفصل بيننا وبينه مسافات شاسعة ولكنه سيظل دائما القريب الينا .

التحقيق العلمي وإحياء التراث

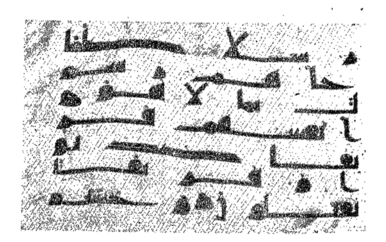
د. محمد عاطف العراقي

(دراسة لكتاب « جامع الرسائل لابن تيمية » ، قام بتحقيقه الدكتور محمد رشاد سالم وحصل به على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة هذا العام) .

ان صح تقديرى فسيكون لهذا الكتاب الذى نتناوله بالدراسة والتحليل فى هذه المقالة من الاهمية والمكانة ما يجعله خير كتاب يظهر فى مجال التحقيق العلمى الدقيق فى السنتين الاخيرتين ، وما يجعله أيضا هاديا ومرشدا لهؤلاء الذين يريدون أن يعملوا فى هذا الميدان ، ميدان تحقيق التراث .

هذا الكتاب هو كتاب « جامع الرسائل » لابن تيمية والذى يتضمن ست عشرة رسالة قام بتحقيقها تحقيقا ممتازا آية فى الدقة الدكتور محمد رشاد سالم . وسيرى القارىء معى من خلال هذه المقالة ، مقدار الجهد الذى بذله المحقق ومزايا منهجه فى تحقيق هذه الرسائل النادرة . هذا المنهج الذى يستحق أن يطلع عليه المشتغلون بتحقيق التراث فى دوائر الفلسفة فى مصر وخارجها ، وأن يكون موضع دراسة خاصة فى مؤتمرات المستشرقين فى كل أرجاء العالم شرقا وغربا .

ولسنا بحاجة الى القول بأن القيام بتحقيق التراث الذى تركه أسلافنا من المفكرين يعد أمرا غاية فى الاهمية . اذ ليس من المناسب ونحن نتحدث فى هذه الايام عن قضية « الاصالة والمعاصرة » وعن قضية « احياء التراث » أن تبقى مؤلفات هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب مخطوطة ومبعثرة فى أرجاء المكتبات المنتشرة فى أرجاء العالم شرقا وغربا . وكلما باعد الزمان بيننا وبين هذه المخطوطات ، كلما امتدت يد الاهمال اليها بحيث تؤثر فيها حوادث الأيام فنفقد بعضها تارة وتتآكل أوراق بعضها الآخر تارة أخرى ، حتى يجىء وقت لا ندرى فيه شيئا عن الكتب والرسائل التى تركها هذا المفكر أو ذاك



من مفكرى العرب الا من خلال الفهارس القديمة التى تقتصر على ذكر أسماء الكتب التى تركهـا المفكر مجرد أسماء .

فلكى نفهم مذهب وآراء مفكر ما ، ولكى نستطيع الحكم على هذه الآراء وحظها من الابداع أو التقليد ، لابد أن يكون بين أيدينـا كل ما كتبه . وكم أدى ضياع الكتب القديمة الى عدم التعرف على آراء مفكر ما ، أو فهم مذهبه فهمـا ناقصا غير دقيق . **وهناك أمثـلة كثيرة على ما نقوله ، منها أن الدارسين لفكر المعتزلة مثلا لم يكن بامكانهم الى حد كبير معرفة آرائهـم الا من خلال كتب خصومهم ، وذلك لأن حوادث الايام قد فعلت فى كتبهم ما فعلت .** ولكن حين قامت لجنة فى مصر بتحقيق كتاب كالمغنى مثلا بعـد العثور على نسـخة نادرة منه ، أصـبح أمام الدارسين أكبر موسوعة فيهـا تعبير عن فكر المعتزلة بوجه عام وعلم من أعلامهم على وجـه خاص . ومن هذه الأمثلة التى لا نجد حصرا لها ، عدم معرفة ابن رشد آراء المعتزلة ، الا من خلال كتب خصومهم ، بسبب عدم وصول رسائلهم الى جزيرة الاندلس فيما يقول هو نفسه .

هذا بالاضافة الى أن القيـام بتحقيق التراث يتضمن محاولة لربط ماضينا بحاضرنا . واذا كنا نعيش حاضرنا ، فيجب أيضا أن نتعرف على أفكار وآراء من سبقونا من المفكرين والفلاسفة . اذ لا يستطيع واحد من المنصفين اليوم أن ينكر ما قام به هؤلاء المفكرون فى مجالات شتى متنوعة . ومن هنا يجب علينا نحن أبناء العروبة ، أن نتعرف على فكرهم وتراثهم الذى تركوه أمانة بين أيدينا . فكم من أفكار تركها هؤلاء المفكرون وانتقلت الى أذهان مفكرين جاءوا بعدهم وعاشوا فى أوطـان أخرى . واذا كان رجال السفينة رع ١ ورع ٢ يحاولون اثبات الصـلة بين أهرام مصر وأهرام المكسيك ، فاننا فى مجال الفـكر الفلسفى نقوم بمحاولة تشبه هذه المحاولة من زاوية ما ، وذلك لاثبات عملية التأثر والتأثير . تأثر مفكرى العرب بآراء الفلاسفة الذين سبقوهم وخاصة فلاسفة اليونان ، وتأثيرهم فى تشكيل آراء واتجـاهات بعض ما جاء بعدهم .

ومن هنا تبدو أهمية العمل العظيم الذى قام به الدكتور محمد رشاد سالم فى هذا المجال ، مجال التحقيق العلمى . ولكى ندلل على هـذا القول ، سنشير أولا الى مزايا منهجـه فى النشر والتحقيق على ضوء المقدمة الموجزة التى قدم بها لنشرته . ثم سنعرض لرسائل ابن تيمية التى تضمنها هذا المجلد النفيس . وأخيرا لنا بعض الملحوظات النقدية الطفيفة على هذا العمل الذى استحق بجدارة جائزة الدولة التشـجيعية فى الفلسفة .

يشير الدكتور محمد رشاد سالم فى مقـدمة تحقيقه لهذه الرسائل ، الى منهجه فى التحقيق فيقول : **أساس هـذا المنهج أن أثبت فى النص ما يصح عندى وأن أشير فى التعليقات الى القراءة المرجوحة — ان وجدت نسـخة أخرى — أو الى الخطـأ .. وكذلك جعلت الزيادات التى أضفتها** بنفسى بين معقوفتين . **وكما فعلت من قبل فى** تحقيق « **منهاج السنة** » **حرصت على ألا أدخل على الأصل ما ليس فيه ..** » .

والواقع أننا لو تساءلنا هل التزم المحقق بهذا المنهج الدقيق فى تحقيقه لـكل الرسائل التى نشرها ، فاننا نجيب بالايجاب . فالقارىء لـكل رسالة يجد أن الدكتور رشاد سالم قد التزم بتطبيق هذا المنهج التزاما تاما .

واذا كنا قدقلنا بأن هذا التحقيق لهـذه الرسائل ، يعد تحقيقا علميا ممتازا ، وان هذا المنهج فى النشر يتضمن ميزات لا حصر لها ، فان ذلك يتضح من خلال ما سنذكره فيما يلى :

١ — لم يعتمد المحقق على نسخة خطية واحدة . بل نجده يقارن بين عدة نسـخ خطية ويثبت ما صح عنده . وهذا يدلنا على الدقة والامانة . كمـا يدلنـا على الجهد الـكبير من جانبه أيضا . فاصلاح الأخطاء فى النسخ الخطية ليس من الامور السهلة الهينة . وقد عرف الجاحظ — فيما يقول روزنتال فى كتابه « **مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى** » أهمية هذا العمل وصعوبته . فهو يذكر فى الجزء الاول من كتاب الحيوان أنه أسهل للمصنف أن يسود عشر صفحات بالنثر الرفيع الملىء بالافكار الجيدة ، من أن يكتشف فى مصنفة أغلاطا أو أمورا أخرى ارتكبها .

فمن الانصاف اذن الاعتراف بالجهد الكبير الذى بذله المحقق حين يرجع الى أكثر من مخطوطة وحين يقارن بين مخطوطة وأخرى حتى يصل الى القراءة الصحيحة للنص من خلال عدة نسـخ خطية . ويكفى أن ننظر الى مئات الكتب الذى تظهر فى مصر وغيرها من البلدان ، وتتضمن نصوصا قديمة لكثير من المفكرين القدماء ، **يحسب ناشروها أنها**

بل ان ضرورة الرجوع الى أكثر من مخطوطة تبدو لنا حين نعرف أن النسخ الخطية لكتاب ما ،

من الشخصيات أو مذهب من المذاهب أو مسألة من المسائل • فحينما نطالع تحقيقه لهذه الرسائل نجد أنه يحاول أن يتأكد باستمرار من حقيقة ما يقوله ابن تيمية فى كل مجال من المجالات • ويضع أمامنا المصادر التى رجع اليها فى الهوامش • وهى مصادر تعد بالمئات وتفتح الطريق أمام كل الباحثين فى الفكر الاسلامى فى أى مجال من مجالاته العديدة المتنوعة • بل انه لا يكتفى بذلك ، اذ نراه يربط بين ما يقوله ابن تيمية فى رسائله ، وما يقوله فى رسائل أخرى غير موجودة فى هذه المجموعة •

ونود أن نضرب على هذه الميزة الكبرى أمثلة متنوعة من بين مئات الامثلة التى نطالعها فى كل هامش من هوامش هذا التحقيق •

(أ) حين يذكر ابن تيمية فى رسالته « **فى الرد على ابن عربى فى دعوى ايمان فرعون** » أن ابن عربى يقول : مقام النبوة فى برزخ : فويق الرسول ودون الولى • نجد المحقق (فى هامش ص ٢٠٩) يقول : لم أعثر على هذا البيت ولكن وجدت بيتا بمعناه فى كتاب لطائف الاسرار لابن عربى ص ٤٩ ونصه :

سماء النبوة فى برزخ
دوين الولى وفوق الرسول
وفى الفتوحات المكية جزء ٢ ص ٢٥٢ يقول :
بين الولاية والرسالة
فيه النبوة حكمها لا يجهل •

وهذا كما قلنا فيه دليل قوى على أن المحقق لم يطمئن الى ما ينسبه ابن تيمية الى مفكر من المفكرين ، بل نراه يرجع الى الكثير من صحة هذا القول من جانب ابن تيمية أو خطئه •

(ب) حين ينسب ابن تيمية الى الحلاج تعلم السحر وذلك فى رسالته « **الجواب عن الحلاج هل كان صديقا أو زنديقا** » • نجد المحقق يبحث فى مسألة السحر هذه ونسبتها الى الحلاج •• فيقول فى تعليقاته (هامش ص ١٨٧) : قال **ابن الجوزى** فى ترجمة الحلاج فى كتابه المنتظم : « **وطاف البلاد وقصد الهند وخراسان وما وراء النهر وتركستان • ثم قال : سمعت على بن أحمد الحاسب يقول والدى يقول : وجهنى المعتضد الى الهند ، وكان معى فى السفينة رجل يعرف بالحسين بن منصور (الحلاج) • فلما خرجنا من المركب قلت له : فى أى شىء جئت الى ها هنا ؟ قال : جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق الى الله •**

(ج) حين يذكر ابن تيمية فى رسالته « **فى تحقيق مسألة علم الله** رأى ابن أبى البركات البغدادى وكتابه المعتبر • نجد المحقق يضع أيدينا على الكثير من المراجع التى تؤرخ لأبى البركات وتعرض طرفا من مذهبه • (هامش ص ١٨٠ ـ ١٨١ من تحقيقه) •

هذا مثال من الأمثلة العديدة • ونستطيع أن نقول أن محقق الرسائل لم يترك شخصية من الشخصيات أشار اليها ابن تيمية ، الا وكتب عنها فى هوامش تحقيقه فكرة موجزة اعتمادا على أوثق المصادر • وقد رجعنا الى بعض هذه المصادر والصفحات التى ذكرها فوجدنا دقة بالغة وأمانة من جانب المحقق •

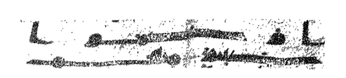
(د) اذا تكلم ابن تيمية بايجاز عن مسألة معينة فى رسالة من رسائله ، فاننا نجد اشارات فى هوامش التحقيق تهدينا الى رسائل أخرى تكلم فيها ابن تيمية عن هذه المسألة • ففى رسالة ابن تيمية الموجزة « **فى الدليل على فضل العرب** » نجد المحقق فى هامش ص ٢٩٠ يقول : تكلم ابن تيمية عن فضل العرب بمزيد من التفصيل فى « **اقتضاء الصراط المستقيم** » ص ١٤٨ ـ ١٦٢ •

(هـ) اذا ورد اسم فرقة من الفرق فى رسالة من رسائل ابن تيمية ، فاننا نجد اشارة فى هوامش التحقيق تهدينا الى التعرف على أفكار هذه الفرقة أو تلك من الفرق (راجع مثلا ما كتبه عن فرقة السالمية فى هامش صفحتى ١٨١ ـ ١٨٢ من تحقيقه) •

٥ ـ ميزة رابعة من مزايا هذه النشرة العلمية الدقيقة • وتعد أهم مزاياها على الاطلاق :

هذه الميزة تتمثل فى الفهارس الموجودة فى « جامع الرسائل » • فما أن ينتهى المحقق من نشرته لهذه الرسائل الست عشرة ، حتى يقدم لنا مجموعة من الفهارس الدقيقة غاية الدقة • وحين يطالعها الدارس يدرك مجهودا لا نجده الا فى القليل النادر من الكتب المحققة سواء فى مصر أو غيرها •

وجدير بالذكر أن هذه الفهارس تعد ضرورة من ضرورات التحقيق العلمي الدقيق ، وبدونها يكون من العسير جدا دراسة هذا الكتاب أو ذاك من الكتب القديمة ، لأن أصحابها لم يكونوا يهتمون بهذه الفهارس • انها تكشف عما ورد فى



النص من أسماء فلاسفة أو فرق فلسفية أو أحاديث نبوية أو آيات قرآنية وغير ذلك من مجالات شتى .

لقد وضع الدكتور رشاد سالم مجموعة من الفهارس الضخمة بلغت عشرة فهارس ، استغرقت ما يقرب من مائة صفحة (من ص ٢٩١ – الى ص ٣٨٨) . وان دراسة هذه الفهارس وأنواعها العديدة ، لتؤكد لنا التزام المحقق بكل ما تتطلبه الدراسة العلمية فى معالجة نص من النصوص . فهناك فهرس للأيات القرآنية . وفهرس للأحاديث النبوية يعد أجل ما قام به المحقق ، وقد استغرق هذا الفهرس وحده ما يقرب من عشرين صفحة . فأمام الحديث نجده يذكر الصحابى راوى الحديث ، كعبد الله بن عمر وعلى بن أبى طالب وابن عباس وأبو موسى الاشعرى وأبو هريرة وعائشة وغيرهم . بالاضافة الى فهارس الشعر واللغة والاعلام والقبائل والفرق والطوائف والاماكن والبلدان والمصطلحات والكتب والموضوعات ، الى جانب فهرس مراجع التحقيق . وقد أكد لنا بمقابلة هذه المراجع على هوامش صفحات هذا العمل العظيم ، استفادته من كل هذه المراجع بلا استثناء .

بعد هذا نود أن نحلل فى ايجاز موضوع هذه الرسائل الستة عشرة ، وفى هذا التحليل سيتكشف أمامنا فكر ابن تيمية فى بعض جوانبه، ومواقفه حيال كثير من الفرق الكلامية والفلاسفة ورجال التصوف .

فى الرسالة الاولى وموضوعها « **فى قنوت الأشياء كلها لله تعالى** » يعرض ابن تيمية لمعنى القنوت فى القرآن ومعنى السجود والتسبيح . ويبين المقصود من القنوت فى اللغة . فيقول ان القنوت فى اللغة دوام الطاعة ، والمصلى اذا طال قيامه أو ركوعه أو سجوده فهو قانت فى ذلك كله .

بعد هذا يعرض ابن تيمية لأنواع القنوت . وجدير بالذكر أنه يمس حين بيانه لهذه الانواع مشكلة القضاء والقدر ويعارض المعتزلة مؤيدا أقوال أهل السنة . ومن هنا تجىء – فيما نرى – أهمية رسالته هذه . فهو حين يبين لنا النوع الاول من القنوت يقول : انه طاعة كل شىء لمشيئته وقدرته وخلقه ، فانه لا يخرج شىء عن مشيئته وقدرته وملكه ، بل هو مدبر معبد مربوب مقهور .

ويأخذ ابن تيمية فى تعديد أنواع القنوت الاخرى . فهناك على سبيل المثال سؤال الله وقت الحاجة والخضوع له ، وهناك الايمان بالرسل والكتب المنزلة وهناك الخضوع لجزائه فى الدنيا والآخرة وهكذا .

فاذا انتقلنا من هذه الرسالة من رسائل ابن تيمية الى الرسالة الثانية من رسائله وموضوعها « **فى لفظ السنة فى القرآن** » ، وجدناه يستخرج من القرآن المواضع التى ذكرت فيها لفظة «السنة» كقوله تعالى : « فهل ينظرون الى سنة الأولين . فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا .

فاذا تساءلنا عن الاهمية الفلسفية لهذه الرسالة وجدناها تكمن فى الاشارة الى قضية من أهم القضايا فى الفكر الفلسفى العربى وهى قضية السببية . هل العلاقات بين الأسباب ومسبباتها علاقات ضرورية أم أن العلاقات بينهما ليست ضرورية ، بمعنى أن الله يستطيع التبديل والتغيير وقلب هذه العلاقات بين الاسباب ومسبباتها .

والدارس للفكر الفلسفى العربى يجد من الفلاسفة من يذهب الى الرأى الاول وعلى رأسهم ابن رشد ومن المفكرين من ذهب الى الرأى الثانى كالاشاعرة والغزالى على وجه الخصوص .

وابن تيمية من الفريق الثانى لأنه يريد أن يفتح الطريق لاثبات المعجزات التى تعد خرقا لقوانين الطبيعة . فهو يقول فى هذه الرسالة : ... وهذه السنن كلها سنن تتعلق بدينه وأمره ونهيه ووعده وليست هى السنن المتعلقة بالامور الطبيعية كسنة فى الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك من العادات ، فان هذه السنة ينقضها اذا شاء بما شاءه من الحكم : كما حبس الشمس على يوشع ، وكما شق القمر لمحمد (ص) وكما ملأ السماء بالشهب وكما أحيا الموتى غير مرة ، وكما جعل العصى حية .. » .

أما الرسالة الثالثة فهى رسالة **فى قصة شعيب عليه السلام** . ولا يثير فيها ابن تيمية قضية من القضايا الكلامية أو الفلسفية ، **بل**

يورد بعض أقوال المفسرين المتعلقة بقصة شعيب ويتطرق الى الحديث عن بعض الأنبياء كموسى والمسيح •

وإذا انتقلنا من الرسالة الثالثة الى الرسالة الرابعة وهي تدور حول **المعانى المستنبطة من سورة الانسان** ، وجدنا علاقة بين بعض ما يثيره ابن تيمية فيها وبين ما أثاره في رسالته الاولى التى سبق أن أشرنا اليها • وهذه العلاقة تتمثل فى أن ابن تيمية يشير فى هذه الرسالة الى مسألة الارادة وهل نحن أحرار الارادة ، أم نحن مجبرون مسيرون • فاذا كان نقض رأى المعتزلة فى رسالته الاولى ، فانه في هذه الرسالة ينقض ـ بالاضافة الى رأى المعتزلة ـ رأى الجبرية • فهو يقول ان هذه السورة تضمنت فيما تضمنت ، اثبات السبب وكون العبد فاعلا مريدا حقيقة ، وأن فاعليته ومشيئته انما هى بمشيئة الله ، ففيها الرد على طائفتين : القدرية والجبرية •

ويرى ابن تيمية أن هذه السورة العجيبة على قصرها قد احتوت مسائل عدة ككيفية خلق الانسان من النطفة والاخلاط ونقله من حال الى حال حتى تتم خلقته وتكمل صورته •

فاذا تساءلنا عن الصلة بين خلق الانسان وما يثيره ابن تيمية حول قضية القضاء والقدر ، وجدنا ابن تيمية يذهب الى أن الانسان بعد أن يخلقه الله ، يهديه الى طريقى الخير والشر والهدى والضلال • وهذا يؤدى بابن تيمية الى اثارة مسألة الحرية والجبر • وأيضا اثارة موضوع الثواب والعقاب يوم القيامة وكيف سيعاد خلق الاجسام الموجودة فى هذا العالم ، وصنوف اللذات التى سيجدها الأبرار والمقربون فى الجنة •

وفى الرسالة الخامسة وموضوعها « **تفسير قول الله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة** » ، يستعرض ابن سينا السور والأقوال التى تدور حول الصبر • فيبين لنا أهمية الصبر لأن الله يقرن الصبر بالصلاة حين يقول : « فاستعينوا بالصبر والصلاة » ، ولأن على ابن أبى طالب يقول : « الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد » •

أما الرسالة السادسة فموضوعها « **التوكل** » ونكاد نقول من جانبنا أن مايذكره ابن تيمية فى هذه الرسالة يدلنا جملة وتفصيلا على نزعته الدينية السلفية الواضحة • فهو يرد على الذين يذهبون الى أن التوكل لا يحصل به طلب منفعة ولا دفع مضرة • بمعنى أن ما كان بدون التوكل فهو مقدر مع التوكم • تماما كالقول ان الدعاء لا يحصل به جلب منفعة ولا دفع مضرة ، بل هو عبادة يثاب عليها الفرد •

ثم يذهب الى القول بأن الذى عليه الجمهور أن المتوكل يحصل له بتوكله من جلب المنفعة ودفع المضرة مالا يحصل لغيره ، وكذلك الداعى ، كما أن القرآن يدل على ذلك فى مواضع كثيرة • ثم هو سبب عند الأكثرين ، وعلامة عند من ينفى الاسباب •

وواضح ـ فيما يبدو لنا ـ أن تسليم ابن تيمية بالتوكل والدعاء ، يكشف فى صراحة لا يعوزها الدليل عن أنه من الذين لا يسلمون بالعلاقات الضرورية بين الاسباب ومسبباتها • أى أنه لا يعترف بمنطق الاسباب والمسببات فى مجال الوجود المادى طالما أنه ينسب للتوكل والدعاء قدرة وتأثيرا •

الرسالة السابعة فى الرسائل التى ضمها هذا السفر النفيس موضوعها « **تحقيق الشكر** » •

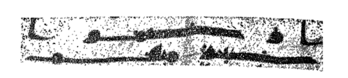
ونستطيع أن نقول ان ابن تيمية يقصد هنا بالحمد والشكر ، موضوع الايمان والكفر الى حد كبير • بمعنى أنه حين يهاجم فرقة من الفرق الكلامية أو فيلسوفا من الفلاسفة ويقول انه لا يشكر الله، يعنى بذلك أنه لا يلتزم بكل القضايا الدينية حسب مفهوم ابن تيمية •

فهو يذهب فى رسالته هذه الى أن الجبرية أو الجهمية أتباع جهم بن صفوان ، وكذلك القدرية لا يحمدون الله ولا يشكرونه • وأيضا أهل الالحاد من المتفلسفة والباطنية ـ فيما يرى ـ أبعد عن حمده وشكره •

وهو يدلل على ذلك بأمثلة كثيرة • فالقدرية النافية مثلا حين يقولون ان الانعام من الله على العباد واجب عليه ، فان هذا يدل على أنهم لا يشكرون الله ، لأن من فعل الواجب الذى يستحقه الشكر المطلع (ص ١٠٣ فى جامع الرسائل) •

وأرسطو وأتباعه ـ فيما يقول ـ يرون أن الله لا يفعل شيئا ولا يريد ولا يعلم شيئا ، فعلى أى شىء يشكر ؟ •

والمتصوفة كابن عربى حين يقولون ان الوجود واحد : وجود المخلوق هو جود الخالق ، فان هذا



يدل على عدم الشـــكر ، لأن كل موجود يجب أن يكون عابدا **لنفسه** شاعر **لنفسه** حامدا **لنفسه** ٠

الرسالة الثامنة من الرســائل التى تضمنها « جامع الرسائل » رسالة غاية فى الأهمية ٠ اذ أنها تدرس موضوعا من الموضوعات احتل مكانة كبيرة فى الدراسات التى تركها متكلموا الاسلام وفلاسفته ، هو موضوع **العدل الالهى** ٠

ولا يخفى علينا أن المعتزلة مثلا قد جعلوا أصل العدل من أهم أصولهم الخمسة التى يعتقدون بها ٠ وهم يطلقون على أنفســـهم أهل العدل والتوحيد دلالة على أهمية هذا الأصل عندهم ٠

هذه الرسالة من رسائل ابن تيمية موضوعهـا **« فى معنى كون الرب عادلا وفى تنزهه عن الظلم وفى أثبات عدله احسانه »** ٠

وابن تيمية فى هذه الرســالة يكشف لنا عن تنازع فرق المســلمين حول معنى العـدل ومعنى الظـــلم ويعرض لرأى أهل الجبر وكذلك رجال الاعتزال ٠ ثم يبين لنا الرأى يذهب اليه ويعتقـد بصحته فيقول : ان الظلم وضع الشىء فى غـير موضعه والعدل وضع كل شىء فى موضعه ، وهو سبحانه حكم عدل يضع الأشياء مواضعها ، ولا يضع شيئا الا فى موضعه الذى يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرق بين متماثلين ، ولا يسوى بين مختلفين ، ولا يعاقب الا من يســتحق العقوبة فبضعها موضعها لما فى ذلك من الحكمة والعدل » (جامع الرسائل ص ١٢٣ ـ ١٢٤) ٠

أما الرسالة التاسعة فهى رسالة فى دخول الجنة٠ **هل يدخل أحد الجنة بعمله ، أم ينقضه قوله (ص) لا يدخل أحد الجنة بعمله** ٠

وفى هذه الرسالة يحاول ابن تيمية الاجابة عن السؤال السالف الذى وجه اليه ويذهب الى أنه لا تناقض بين ما جاء فى القرآن من أن بنى الانسان سيدخلون الجنـــــة بأعمالهم وبين ما جاء فى قول الرسول « **لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله** » ٠ محاولته هذه فى ازالة هذا التناقض تكمن فى اعتقاده أن السبب لا يستقل بالحكم ٠ وهذا يعنى أن هناك أسباب أخرى لدخول الجنة بالاضافة الى العمل كالشفاعة ورجاء رحمة الله وهكذا ٠

ونود أن نشــير من جانبنا الى أن ابن تيمية يحاول تأييد رأيه فى آخر رسالته هذه باللجوء الى فكرة سبق أن أشرنا اليها فى رسائله الأخرى وهى عدم اعتقاده بوجوب السبب للمسبب أى عدم وجود علاقة ضرورية بينهما ، دليل هـــذا قوله : ٠٠٠ وليس كل ما يحصل بســبب لا يحصل بدونه ، كالموت الذى بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن **الســـبب لا يوجب المسبب** ، بل لابد أن يضـم الله اليه أمورا أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد **يخلق المسبب بدون السبب** ، أنفتح له حقيقة الأمر فى هــذا وغيره (جامع الرســائل ص ١٥٢) ٠

الرسالة العاشرة من الرسائل المنشورة فى جامع الرســائل تتضمن **اجابة عن سؤال من يقول ان صفات الرب تعالى نسب واضافات وغير ذلك** ٠

وابن تيمية فى هذه الرسالة يعرض لمشكلة أثارها متكلمو الاسلام وفلاسفته والصوفية أيضا على نحو من الأنحاء ٠ ويشير أيضا لمشكلة خلق القرآن ، تلك المشكلة الشهيرة فى تاريخ الفكر الدينى والكلامى ٠

ويناقش ابن تيمية الفلاســفة ويعارض أقوالهم شـأنهم فى ذلك شـأن الصـابئة ٠ وهو يثبت الصفات الفعلية لله ٠ ثم يذهب الى القول بأن كلام الله غير مخلوق ، مخالفا بذلك المعتزلة فى قضية خلق القرآن ٠ ويذكر مؤيدا قول الامام أحمد : « كلام الله من الله ليس بائنا منه » ٠

واذا كان ابن تيمية قد بحث فى هذه الرسالة موضوع الصفات الالهية وأثبت ماهية لله تعالى ، فانه فى الرسالة الحادية عشرة من المنشور فى المجموع يدرس موضـوعا متفرعا عن موضـــوع الصفات الالهية وهو موضوع **علم الله** ٠ ويناقش بايجاز الآراء حول موضــوع علم الله وينتهى الى اثبات علمه تعالى ٠

بيد أننا لا نجد فى رســـالته هــذه تعرضـا تفصيليا لجوانب كثيرة تتعلق بموضــوع العلم

الالهى كانتساؤل عن ادراك الله لحوادث الكون وهل هذا الادراك على نحو كلى ، أم ادراك لكل الجزئيات جزئية جزئية ، أم أن الله لا يعرف شيئا عما يحدث فى الكون لا على نحو كلى ولا على نحو جزئى •

أما الرسالتين التاليتين لما سبق من رسائل فتتعلقان بشخصيتين صوفيتين هما الحلاج وابن عربى • الأولى منهما تجيب عن **سؤال عن الحلاج وهل كان صديقا أو زنديقا والثانية فيها رد على ابن عربى الصوفى الشهير فى دعوى ايمان فرعون •**

وابن تيمية فى الرسالة الأولى يذهب الى أن الحلاج كان زنديقا ولهذا وجب قتله • وهو يعرض علينا فى رسالته طرفا من أخبار الحلاج وحياته وهو يركز على جوانب معينة تفيده فى وجهة نظره ، دون جوانب أخرى قد تظهر لنا ناحية أو أكثر من نواحى عظمة الحلاج أو على الأقل تدعو الى التفكير فى حقيقة آرائه وكيف توصل اليها ومبررات دفاعه عنها •

ولا نقول هذا الآن دفاعا عن الحلاج لأننا نخالف كثيرا من آرائه وآراء المتصوفة واتجاههم بوجه عام ، ولكن كان يجدر بابن تيمية عرض قضية الحلاج فى موضوعية ودقة بدلا من التركيز على عبارات وجمل انشائية فيها تهويل كبير وتكشف عن نزعته الدينية التقليدية المتزمتة كقوله مثلا : فهذا هو الدجال الكبير ودونه دجاجلة (ص ١٦٨ من جامع الرسائل) كما يقطع بدجله حين يقول : فالحلاج كان من الدجاجلة بلا ريب (ص ١٦٩)

أما الرسالة الأخرى فان ابن تيمية يذهب فيها الى تكفير فرعون ، بل يراه أعظم الخلق كفرا • وهو لهذا يرد على ابن عربى والاتحادية حين يعظمون – فيما يقول ابن تيمية عنهم – أمر فرعون ويدعون أنه مات مؤمنا وأن تغريقه كان بمنزلة غسل الكافر اذا أسلم ، وأنه ليس فى القرآن ما يدل على كفره ، محتجين على ايمانه بما جاء فى سورة يونس : « حتى اذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين » •

ويأخذ ابن تيمية فى عرض كثير من الأدلة على رأيه فى كفر فرعون ومخالفة من يقولون بايمانه• بل يذهب الى أنهم حين يعظمون فرعون يشاركون من جهة فى حقيقة كفره • ويعنى بذلك ابن عربى الى حد كبير •

بعد هاتين الرسالتين نجد فى المجموع الذى بين أيدينا والذى تضمن كما قلنا ست عشرة رسالة ، ثلاث رسائل أخرى لابن تيمية •

نجد رسالة طويلة له فى التوبة وهى الرسالة الرابعة عشرة • وهى فى مجملها رسالة دينية يعدد فيها ابن تيمية الآيات التى تتعلق **بالتوبة** ويقسم التوبة الى واجبة ومرتقبة محاولا بيان الفرق بينهما •

أما الرسالة الخامسة عشرة فهى رسالة فى أن **ديان الأنبياء واحد** وهى أقصر الرسائل فى هذا « المجموع » • يقول فيها ابن تيمية أن دين الأنبياء واحد وأنه الاسلام • وحجته على ذلك أن بعض الشرائع تتنوع • فقد يشرع فى وقت أمرا لحكمة ثم يشرع فى وقت آخر أمرا آخرا لحكمة • مثال ذلك تشريع الصلاة الى بيت المقدس فى أول الاسلام ثم نسخ ذلك بحيث أمر بالصلاة الى الكعبة •

بقيت الرسالة الأخيرة فى هذا المجموع • وهى رسالة من الرسائل القصيرة كالرسالة السابقة عليها • وفى هذه الرسالة وموضوعها **« فى الدليل على فضل العرب »** يقدم لنا ابن تيمية نماذج لهذا الفضل • فيرى أن الفضل اما بالعلم النافع أو العمل الصالح • فبالنسبة للعلم نجد العرب – فيما يقول – أفهم وأحفظ وأقدر على بيان العبارة ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعانى • وبالنسبة للعمل نجدهم أقرب الى السخاء والحلم والشجاعة والوفاء •

وهو فى هذه الرسالة يمس موضوع العرب والعجم ، ذلك الموضوع الذى طال النقاش حوله فى كثير من الكتابات • وهو يفضل العرب ويركز على بيان أفضالهم أكثر من العجم •

بعد هذا العرض والتحليل الوجيز لهذه الرسائل ، نقول ان لنا بعض الملحوظات النقدية على هذا العمل الكبير • وهى ملحوظات لا تقلل من الميزات العديدة لهذا الجهد :

١ – كنا نود وخاصة فى الجزء الأول من نشرة هذه الرسائل أن نجد مقدمة نتعرف من خلالها أهم القضايا التى ثارت وما زالت تثار حول فكر ابن تيمية ، أو على الأقل تلك القضايا المرتبطة بموضوع هذه الرسائل الست عشرة • قد يقال ان هذا مجاله دراسة خاصة عن ابن تيمية •

ولكن كان من الضرورى أن نعرف موقف المحقق من ابن تيمية وآراء من كتبوا عنه ، وخاصة أن هناك أحكاما كثيرة قال بها مؤرخون وأساتذة للفلسفة وتحتاج الى أن يثار النقاش حولها . منها : هل عقليته عقلية علمية ؟ ما سبب هجومه مجددا وبين قوله ان العلم ما كان موروثا عن نبى، وكل ما سواه فهو علم لا ينفع أو ليس من العلم ؟ ما مدى تأثيره فى تلميذه ابن قيم الجوزية حين يهاجم المنطق والفلسفة ؟ ما سبب حملته على رجال التصوف ؟ هل هناك صلة بين دعوة ابن تيمية التى يقال انها دعوة تجديدية ، وبين دعوة عبد الرحمن الكواكبى والأفغانى ومحمد عبده ؟. هل موقف المؤيدين له كالذهبى مثلا وموقف المعارضين له كابن بطوطة وتقى الدين السبكى يدور حول محور دينى أم هناك أكثر من محور . هل هناك صلة بين آراء ابن تيمية وبين الظروف السياسية والقربية فى هذا العصر كظهور الصليبيين من الغرب وظهور التتار من الشرق ؟ هل صحيح ـ فيما يقول البعض ـ أن هناك مشابهة بين آرائه المنطقية والفلسفية وبين اتجاهات جون ستيوارت مل ورسل وهيوم وكارناب وفتجنشتين ؟ أو على الأقل هل كان سابقا عليهم فى بعض دراساته المنطقية وبحثه فى العلية ؟ ! كيف نوفق بين آراء ناضجة يقول بها ابن تيمية وبين آراء وأقوال أخرى تظهر فيها السذاجة الى أكبر حد مثل قوله مثلا فى كتاب « الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » : « فانى أعرف من تخاطبه النباتات بما فيها من المنافع ، وانما يخاطبه الشيطان الذى دخل فيها ، وأعرف من يخاطبهم الحجر والشجر وتقول هنيئا لك يا ولى الله فيقرأ آية الكرسى فيذهب ذلك ، وأعرف من يقصد صيد الطير فتخاطبه العصافير وغيرها وتقول خذنى حتى يأكلنى الفقراء ويكون الشيطان قد دخل فيها كما يدخل فى الانس ويخاطبه بذلك ، ومنهم من يكون فى البيت وهو مغلق فيرى نفسه خارجه وهو لم يفتح وبالعكس ، وكذلك أبواب المدينة ، وتكون الجن قد أخلته أو أخرجته بسرعة .. » (نقلنا هذا النص عن كتاب مصطفى عبد الرازق) .

٢ ـ اذا كان محقق الرسائل قد نشر رسائل تتناول موضوعات مختلفة كالتفسير والقدر وصفات الله ليكون ذلك أروح للقارىء فيما يقول ، الا أننا كنا ننتظر منهجا فى التصنيف يقوم اما على أساس جمع رسائل ابن تيمية على أساس الموضوع ، أى نجمع كل رسائله التى نهاجم التصوف مثلا فيكون فيها بيانا متكاملا لموقفه من التصوف ، ورسائله التى تهاجم بعض الفرق الكلامية بحيث تكون معبرة عن موقفه من هذه الفرق وهكذا على أساس الموضوع . واما على أساس التصنيف الزمنى ، اذ لعلنا نجد تطورا فى أفكار ابن تيمية من سنة الى أخرى ، أو أن نحكم بأنه لم يغير من آرائه فى مؤلفاته المتأخرة آرائه فى مؤلفاته المتقدمة وهكذا .

٣ ـ القارىء لهذه الرسائل لابن تيمية كان ينتظر من محققها مقدمة تحليلية لكل رسالة على حدة تتناول دراسة أبرز الأفكار الموجودة فى كل رسالة وبيان مدى تشابهها أو اختلافها عن الأفكار التى قال بها من سبقه من المفكرين وكذلك الصلة بين هذه الرسالة أو تلك والرسائل الأخرى . والمقارنة بين رأيه فى مشكلة معينة من خلال رسالته والآراء الأخرى حول هذه المشكلة سواء كانت متقدمة عليه أو معاصرة أو تالية لآرائه . مثال ذلك رسالته فى قنوت الأشياء ورسالة الكندى فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ومثال ذلك أيضا رسائله التى فيها حديث عن السببية ومقارنتها بالمؤلفات التى فيها دراسة لهذه المشكلة كبعض مؤلفات الغزالى وابن رشد والمعتزلة وأهل السنة .

٤ ـ اذا كنا قد قلنا بأن التحقيق العلمى الدقيق يعد الخطوة الأولى نحو احياء التراث ، فاننا كنا ننتظر من الدكتور رشاد سالم الخطوة الثانية نحو هذا الاحياء . وهى القيام بتقييم أفكاره وبيان مدى شبهها أو اختلافها عن أفكارنا الحديثة ومدى ما فيها من خطأ أو صواب والى أى مدى يمكن الاستفادة من آرائه الناضجة فى بعض المجالات ثم التنبيه الى أوجه الخطأ التى وقع فيها سواء فى آرائه واتجاهاته . وهذا ما نرجوه من الدكتور رشاد سالم فى دراسة مقبلة لابن تيمية أو فى الطبعة الثانية لهذه الرسائل حتى يتحقق المفهوم الدقيق لما نسميه « باحياء التراث » .

وأخيرا نقول أننا لا نشك فى أن كل المشتغلين بالتراث الفلسفى سيستفيدون أكبر فائدة من هذا الكتاب الذى لا يستغنى عنه الدارس للفكر الاسلامى عامة وفكر ابن تيمية على وجه الخصوص من قريب أو من بعيد . وهو الذى استحق من أجله أن يدخل ميدان التحقيق من أوسع وأدق أبوابه كما أصبح علما بارزا من أعلام المشتغلين بهذا الفن فى مصرنا المعاصرة .

الأمل الذى يبحث عنه

أندريه مالرو

سعد عبد العزيز

لاأخفى ما أحس به من قلق ، وتردد حين أتصدى بالكتابة عن شخصية تاريخية نادرة من شخصيات الفكر والأدب والفن ٠٠ ومن هذه الشخصيات التى يصعب التعبير عنها شخصية (أندريه مالرو) التى تتميز بحيوتها الدافقة ، وحركتها الدائبة ، وأبعادها المتعددة المتباينة ٠

فقد عرفناه ثائرا يخوض غمار الحرب فى الهند الصينية ، وأسبانيا ، وفرنسا ، وذلك من أجل نصرة الشعوب ، ومؤازرة قضاياها وتعضيد نضالها من أجل حياة انسانية كريمة ٠٠ وعرفناه مفكرا يمزج فكره بالفعل الثورى ، متجاوزا فى ذلك ، شطحات المفكرين ، ونزعاتهم التأملية ، وتصوراتهم المجردة التى تنأى عن نبض الواقع ، وحركته المتغيرة المتجددة ٠٠ كذلك عرفناه علما من أعلام الرواية المعاصرة ، كان له دور الريادة فى خلق أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل ٠

وعلى هذا ، يمكن أن نقول أن (مالرو) انما هو رجل التجارب الثورية التى تمثل علامة بارزة فى تاريخنا المعاصر ٠٠ فقد رأيناه فى عام ١٩٢٣ ينضم الى منظمة ثورية تهدف الى تحرير الهند الصينيه من سيطرة الاستعمار الفرنسى وهى المعروفة باسم (رابطة أنام الفتاة) حيث شارك فى أولى معاركها من أجل الاستقلال ، كذلك نراه يحارب الى جانب الشيوعيين فى عام ١٩٢٥ ، بعد أن غدر بهم (تشانج كاى شيك) ٠٠ وما أن أحس فى عام ١٩٣٤ بالحركة النازية وهى تشيع الرعب والارهاب بين الأوربيين حتى رحل الى فرنسا ليستأنف جهاده السياسى والثورى ضد هتلر ٠٠ ولم يتوقف نضال مالرو عند هذا الحد، وانما أبت ثوريته الا أن تستجيب لنداء الثوار حين اندلعت الحرب الأهلية فى اسبانيا فى ١٨يوليو عام ١٩٣٦ ، فقد قام بتنظيم سرب جوى يضم مجموعة من الطيارين المتطوعين للدفاع عن الموالين للجمهورية ٠٠ وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية فى سبتمبر عام ١٩٣٩ ، التحق (مالرو) جنديا بفرقة الدبابات الفرنسية ، وقد أمكن للألمان أن يأسروه ، غير أنه تمكن من الهرب ، وانضم الى قوات فرنسا الحرة ، حيث صار قائدا من قواد حركة المقاومة الفرنسية ، وكان يلقب باسم الكولونيل (برجيه) ٠

ولئن كانت هذه التجارب قد أعطتنا خلاصة الملامح التى تشكل صورة أندريه مالرو الثائر المناضل ، فهى أيضا تمثل مددا حيا استطاع أن يستلهم منه أعماله الروائية التى حققت له شهرة واسعة ٠٠ ولعل أهم مايمتاز به هنا هو قدرته على أن يحيل «التجربة» الى حالة شعورية وفكرية من حالات الوعى ، وبمعنى آخر ، أنه قادر على أن يمنح تجربته شكلا روائيا يخضع للفهم والادراك ٠ فمن خلال نضاله فى الهند الصينية استطاع أن يبدع روايته الأولى (الغزاة) التى صدرت عام ١٩٢٧ وقد أعقب ذلك برواية (المملكة الخرافية) عام (١٩٢٨) ، والطريق الملكى عام ١٩٣٠ ، وقدر الانسان عام ١٩٣٣ ٠ ومن تجربة كفاحه ضد النازى أمكنه أن يكتب روايته المعروفة باسم (عصر الاحتقار) ٠٠ أما رواية « الأمل » فهى

تسجيل حى لمجرى الأحداث التى تعاقبت فى الشهور الأولى من حرب التحرير فى اسبانيا ٠

فى ضوء ما سبق ، يتبين لنا كيف أن أندريه مالرو قد أبى أن يعيش على هامش الحياة ، **وانما هو يغوص فى أعماق حياته متحملا ضغط أمواجها الثقيلة التى قد تدفعه الى السقوط والاستقرار فى ذلك القاع المظلم البارد ، لولا شدة مقاومته ، وتشبثه بالأمل الذى يتحدى به الموت ٠**

ومن هنا كانت أعماله الروائية أصدق تعبير عن حياته الكثيفة الصاخبة ، المليئة بالصراعات والتوترات ٠٠ فقد رأيناه يسعى دائما الى مواطن الثورات لكى يشارك فيها ، ويضحى من أجل انجاحها ٠٠ وبذلك صار أندريه مالرو ضميرا حيا لذلك العصر الذى يعيش فيه ، وشاهد عيان لكل ما يترى عليه من أحداث ، ومناضلا مخلصا لقضاياه الانسانية ، ومن ثم فهو ذلك المفكر الذى لايفصل بين الفكر والعمل ، وهو ذلك الفنان الذى لا يشطر تجربته الفنية عن واقعها المحسوس ٠

وعند (مالرو) أن الفعل الثورى انما هو الذى يفسح المجال لتحقيق الرؤية الحقيقية للأشياء ، كما أنه يخلق تلك العلاقة الديالكتية التى تربط الفرد بالجماعة ، برباط عضوى مصيرى ٠٠ فهو يتأثر بها ، ويؤثر فيها ، وهو يعطى لها أكثر مما يأخذ منها ، ومن ثم فالفعل الثورى ينقل الفرد من اطاره الذاتى الضيق الى عالم فسيح منفتح ، عالم المغامرة ،والتضحية ،والاستشهاد٠

ومن هنا نجد مالرو يدعونا الى ممارسة مثل هذا الفعل الذى يضفى على حياتنا خصوبة ، وجدة ، وروعة ٠ ففى ضوئه ، يمكن أن نمنح انسانيتنا ، كما يمكن أن نحقق ذاتنا ، ونؤكد وجودنا ٠ وعن طريقه نستطيع أن نزيد من كثافة الحياة ، وأن نعمق من رؤيتنا لها ، فلا نكتفى بما يجرى فوق سطحها من ظواهر عابرة وانما نعمل على استبطان تلك الظواهر بغية الكشف عن أسرارها ، وحقائقها ٠

فليرتبط الانسان بفعل عظيم وليتشبث به ، فبذلك يستطيع أن يصنع الحدث التايخى وبالتالى، يستطيع أن يكتب لنفسه الخلود ٠٠ وليس الفعل العظيم عند (مالرو) سوى «الاشتراك فى معركة»٠ فلا غرابة اذا رأيناه يأخذ بشعار « نيتشه » ويمارسه ممارسة عملية ٠٠ فهو يلقى بنفسه الى



التهلكة ويتعرض لمخاطر الموت عشرات المرات ، وذلك يدل بوضوح على مدى حبه للانسانية ٠

وفوق ذلك ، يرى (أندريه مالرو) أن الثورة انما هى حالة من حالات الفعل ، وأن الهدف من الفعل الثورى انما هو محو النظام الاجتماعى الرأسمالى ، والنظام السياسى الفاشى اللذان يحقران من قيمة الانسان ، ويعملان على اذلاله ٠

وليس الفعل الثورى عنده مجرد مغامرة فردية، أو رمزا ميتافيزيقيا ، وانما هو ذلك الالتزام الذى يلتزم به المرء مع الآخرين لتغيير المجتمع تغييرا حقيقيا ٠

ولقد اكتشف (مالرو) أن الفعل الحقيقى انما يكمن فى الحدث التاريخى ٠٠ ذلك الحدث الذى يمكن أن نتمثل أروع صوره فى الثورة ضد الاستعمار فى عصرنا الحاضر ٠ وفى ضوء هذا الحدث استطاع كاتبنا أن يستلهم أحاسيسه وتصوراته وأفكاره التى عمل على تشكيلها تشكيلا

روائيا فذا .. ففي روايه (الغزاة) نجد (الحدث) ممثلا في ذلك الصراع الثوري الذي ينشب بين الشعب الصيني ، وقوى الاستعمار البريطاني . وفي رواية (قدر الانسان) نتمثل (الحدث) في هدفين أساسيين ، الأول : في تعميق الثورة وتنميتها ، والثاني نلمسه في الخضوع لأوامر الحزب وتوجيهاته .. أما رواية (عصر الاحتقار) فهي تفصح عن التجربة الشعورية للبطل الذي انقطعت صلته بواقع الناس ، فصار معزولا منفيا ، وبالتالي صار مجردا من شخصيته ، منسلخا عن عالم الوعي .. الأمر الذي يجعل صلة المرء بأفراد مجتمعه انما هي ضرورة نفسية وانسانية ... فالزنزانة التي أغلقها النازي على « كاسنر » هي رمز لتلك العزلة ، والانفصال عن تيار الحياة الذي أهم ما يميزه انما هو الفعل والنضال .

واذا كان (مالرو) يركز هنا على عزلة الانسان، التي يجسمها أمامنا بطريقة مأساوية ، واذا كان (الفعل) في نظره يمثل طريق الخلاص ، والتحرر والانتصار على الزمان ، فان (الفعل) مع هذا ، يمثل محنة في حد ذاته ، فهو يقول في هذا الصدد: ((نحن جنس كتبت عليه محنة الفعل)) .. ذلك لأن المرء لايعدو أن يكون كمية مالديه من أحلام ورغبات ومطامح .. تلك التي تمثل — باديء ذي بدء — ضربا من الخيـال المحض الذي يحتاج الى تجسيم وتشكيل ، ومن ثم ، فاحالة الخيال الى حقائق واقعة لا يتأتى الا عن طريق (الفعل) .. ذلك الفعل الذي يستنفد قوانا ويستهلكنا تماما فالانسان يظل يحلم وتتراكم أحلامه ،ويظل يسعى جاهدا من أجل تكثيف هـذه الأحـلام ، واضفـاء الصبغة الشيئية عليها ، الى مالا نهاية ، ومن ثم فالعلاقة بين الحلم والواقع انما هي علاقة درامية متوترة ، لاتخف درجة حدتها الا عن طريق امكانية الفعل .. وهنايجيء عنصر الاختيار .. اما أن تثبت على أحلامنا وننغلق على تهويماتنا دون أن نتزحزح قيد أنملة ، وفي هذه الحالة نصبح أشياء تافهة غير مذكورة ، واما أن نحطم ذلك الجمود — عن طريق ارادة الفعل — وننبسط على سطح الواقع ونطبع بصماتنا عليه ، فتصبح حياتنا بذلك ، ذات معنى وقيمة .

لكن (مالرو) يرى أنه ليس بأي «فعل» يمكن أن نحقق هذا الهدف ..**ان الأفعال العظيمة التي يأتيها عظماء الرجال هي وحدها التي يركز كاتبنا عليها كل اهتمامه . فعنده ان « الفعل العظيم » انما هو الذي يبلغ به صاحبه حد البطولة ..** ذلك الفعل الذي يتميز بدرجة كبيرة من السخونة تجعل صـاحبه يحس بالخطر الذي قد يداهمه في أية لحظة وكأن حياته هنا أشبه بمغامرة يعاني فيها ذلك التوتر الشديد الذي يتولد نتيجة اصدام بين الرغبة في تحقيق ما ينبغي أن يكون ، والصدود والعوائق التي تمثل ماهو كائن .

ومن ناحية أخرى ، يحاول (أندريه مالرو) أن يبرز الأسباب التي أدت الى ذلك التـأزم الذي تعانيه الحضارة الغربية ، فهو يرى أنه باختفاء القيم اللاهوتية التي كانت سائدة ، في العصر الوسيط، صار الفرد يعاني من فراغ روحي ومعنوي .. فقد بهرته تلك الحضارة ببريقها المادي ، وجعلته لايهتم الا بكل ما هو محسوس وملموس . فلم يعد يكترث الا بتلك العلاقات الميكانيكية ، والبراجماتية التي تعود عليه بالنفع .. ومن هنا صار تركيزه منصبا على العمل .. فهو ينهمك في العمل بدرجة مفرطة تجعله لا يكاد يلتقط أنفاسه ، أو يجـد فرصـة يعطي فيها انسانيته .. ولقد كان من أثر ذلك ، أن تمرد البعض على تلك الحياة الجافة الرهيبة ، فصار يبحث عن رؤية جديدة يكشف بها عن الحقيقة التي تكمن وراء هذا الجهد الجهيد وفي هذا الصدد يقول (مالرو) : «**في قلب العالم الغربي صراع بلا أمل ، انما هو صراع الانسان ضـد ما أبدعته يداه)) ، ويقول أيضا في مقال بعنوان (عن الشبيبة الأوربية) : ((ان حضارتنا بعد أن رفضت الأمن والخضوع للكنيسة الكاثوليكية ، وبعد أن فقـدت كل أمل في العثـور على معنى للعالم ، قد أصبحت محرومة ، تماما من أي هدف روحي)) .**

صحيح ان هذه الحضارة قد أحلت (العلم) محل (الله) ، لكن العلم لا يمكن أن يشبع الروح المتعطشة الى المطلق ، التواقة الى اللامتناهي .. ومع هذا ، فقد استطاع (مالرو) أن يخرج من تلك الأزمة ، وأن يحطم ما تفرضه عليه من حصار نفسي محكم ، وذلك حين رأيناه يلوذ بالفن . فعنده أن الفن انما هو ذلك النتاج السحري الذي لايخضع لمبدأ الفناء وانما يظل صلبا متماسكا ، صامدا أمام أي اهتزاز يتعرض له جنسنا البشري المهوش ، المضطرب الذي تحكمه قوانين «الكون والفساد». وبذلك ، نجـد (مالرو) يستبدل الدين بالفن ، ويتخذه طريقا للخلاص والعزاء ، وهو يرى أن عبادة الفن انما هي سمة بارزة من سمات العصر الحديث .. فالانسان المعاصر حين أنكر الدين ، لم ينكره لحساب دين آخر ، وانما أنكره ولم يضع

مكانه سوى الفن . فلا غرابة أن نجد الآن متعصبين للفن وكأنه دين من الأديان .

وينظر (مالرو) الى الفن على أنه وسيلة تهدىء من روع الانسان ، ففى اللحظة التى يحس فيها بالاغتراب ، والنفى ، يؤكد له الفن ذلك الرباط الروحى الذى يربطه بالآخرين ، حيث يجمعهم واياهم داخل وحدة شعورية لا تنفصم .

« ولقد أصدر (مالرو) كتابا ضخما فى ثلاثة أجزاء بعنوان « سيكلوجية الفن » وهى كما يلى :

المتحف الخيالى عام ١٩٤٧

الابداع الفنى عام ١٩٤٨

عملة المطلق عام ١٩٤٩

ثم جمعها بعد ذلك فى مجلد واحد ، بعد أن أضاف اليها ٢٥٠ لوحة جديدة ، وأصدرها عام ١٩٥١ فى كتاب بعنوان (**أصوات الصمت**) .

ولم يلبث أن أضاف كتابا آخر فى هذا الصدد أسماه : «المتحف الخيالى للنحت العالمى» . ويتألف من ثلاثه أجزاء صدرت ما بين عام ١٩٥٢ ، وعام ١٩٥٤ (١) .

بقى الآن أن نسلط الضوء على رواية «الأمل»، ويهمنا أن نذكر أن أهم ما يلاحظه القارىء هنا انما هو ذلك الجدل المحتدم الذى يدور بين حشد هائل من المثقفين ، حيث ينبثق عن هذا الحوار كل مشاكل العصر : الحقيقة والوهم ، الوسائل والغايات ، الفوضى والنظام ، الوجود والفعل ، العقل والعاطفة ، العزلة والاخاء ، الفردية والجماعة الفن الجديد ، تجربه السجن والوعى بالعبث ، الانسان والحرب ، الكنائس والايمان والمسيح وأسبانيا ، الفعل الثورى والتنظيم السياسى ومن ثم ، نجد الرواية تزدحم بهؤلاء المثقفين من ذوى النزعة الجدلية الى درجة أن القارىء يحس وكأنه يغوص فى دوامة من الأسماء التى يعجز عن حفظها . ومن هذه الشخصيات : الطيار «اسكالى» الذى كان أستاذا لتاريخ الفن فى احدى جامعات ايطاليا وجارسيا وهو من كبار علماء الأجناس الذى صار مديرا للمخابرات العسكرية الموالية للجمهوريين، ومانيان الذى يشبه مالرو فى خصائص عديدة ، والفير أستاذ تاريخ الفن ، وشاد الصحفى ولوبيز النحات ، وجرنيلو وهو كاتب كاثوليكى ، وغيرهم .

وكما هو مألوف فى أعمال (مالرو) الروائية التى تحكى عن الحروب والثورات ، نجد ان الروايه تدور حول الحرب الأهلية الاسبانية التى أطلقت شرارتها الأولى ثورة الجيش وعلى رأسه الجنرال «فرانكو» ـ ضد الحكومة الجمهورية ، وقد سيطر فرانكو وأتباعه على المنطقة الشمالية من اسبانيا وكانت حكومة الجبهة الشعبية المعادية لفرانكو تقوم بتوزيع الأسلحة فى مدريد وأيضا فى برشلونة .. ويمكن أن نوجز مضمون الرواية فى جملة واحدة وهى « ثورة الفلاحين الاسبان من أجل خلق قيم جديدة تحقق لهم حياة انسانية كريمة » وفى هذا الصدد يقول (باركا) ـ وهو من شخصيات الرواية ـ «اننى لا أريد أن يحتقرنى أحد .. كل ما أريده هو أن أمسح المهانة ، وأحقق الاخاء » .



الى جانب ذلك ، فالرواية تضم ثلاثة أقسام : الأول بعنوان (**الوهم الغنائى**) وهو يكشف عن المعنى الحقيقى للبطولة ٠٠ فالرجال الذين يتبعون خطا مستقيما فى القتال غير عابئين بملاقاة الموت ، فيقدمون ارواحهم قربانا للثورة عن طواعيه ، انما هم أبطال لاينتمون الى القرن العشرين ٠٠ فمثل هذه البطولة من الجائز أن تحدث فى القرن التاسع عشر حيث كانت الفروسيه تلعب دورا خطيرا فى هذا الصدد ، أما مفهوم البطولة فى عصرنا فهو يختلف عن ذلك ومن ثم ، فرجل مثل (بويج) ، والكابتن « ارنانديث » رغم أنهما ضحيا بأرواحهما فى سبيل الثورة ، الا أن ذلك لم يعد بالفائدة على الثورة ٠٠ ولعل بطولة (مرسيرى) الفرنسى هى أصدق مثال عن ذلك ، فقد رايناه يصوب خرطوم المياه نحو الطائرات الفاشية المغيرة ، فأردته قتيلا برصاص مدافعها ٠

أما القسم الثانى فهو باسم (**نهر المانثانارس**) ويركز فيه الكاتب على عنصر البقاء والانتصار ، لهذا نجد (جارسيا) وهو رئيس مخابرات الجمهوريين يؤكد هذا المعنى حين يقول : « ان مهمتنا هى تنظيم الرؤيا » ٠٠ ففى ضوء عملية التنظيم هذه ، تتبين أن الثوار المدربين على الطاعة والنظام انما هم أقدر على المقاومة ، وعلى خوض القتال من الفوضويين ٠ والقسم الثالث من الرواية بعنوان (**الأمل**) حيث نجد مالرو يركز اهتمامه هنا على تلك العلاقة الدرامية التى تنبثق من الصدام بين المظاهر الخارجية للانتصار ، وبين الحالة الشعورية الداخلية التى يعانيها البطل نتيجة انتصاره ٠٠ فمالرو هنا يضع فكرة الانتصار موضع الشك ٠٠ ذلك لأن طريق الانتصار لايخلو من مخاطر وتضحيات ، وربما يدفع المرء الى ارتكاب جرائم تفقده الكثير من انسانيته ، وعلى هذا ، فالانتصار قد يعنى بالنسبة لنا كسبا وخسارة فى آن واحد أى أنه قد يحتمل النقيضين فى معناه ، فمثلا حين ينتصر الانسان على نفسه ، فمعنى هذا أنه قد عمل أيضا على قهرها وهزيمتها ٠

وكأن (مالرو) هنا يريد أن يقول : اذا أردت أن تنتصر فعليك أن تنسلخ من آدمتيك وأن لا تسمح بأن يصيبك أى احساس بالضعف ، أو التقاعس ، أو الخذلان ، أى ينبغى ألا تعرف الرحمة أو الغفران سبيلا الى قلبك ٠٠ وفى هذا الصدد يقول (مانويل) الذى أصدر فى التو ، قرارا باعدام عدد من الفارين (٢) : ـ

« **لقد اهتديت الى ما ينبغى أن أفعله ، وقد فعلته ، واستقر عزمى على أن أخدم قضيتى دون ان تعوقنى ردود الفعل النفسية ، وأنا لست ممن يتركون أنفسهم نهبا للندم ، فالمسألة تتعلق بشيء آخر (٠٠٠) وأنا مسئول عن أحكام الاعدام تلك ، فقد قمت بتنفيذها لانقاذ الآخرين ٠٠ لانقاذ رجالنا ٠٠ لكن من الغريب ، آن ما من درجة ارتقيتها متجها صوب كفاية أعظم أو قيادة أفضل الا زادتنى بعدا عن الناس ! وفى كل يوم تقل انسانيتى شيئا ما ٠٠** » ٠

ان « أندريه مالرو » يؤكد لنا ، من خلال هذا الموقف ، أن طريق الانتصار انما هو طريق ملىء بالضحايا ، فقد كان على (مانويل) أن يختار بين الشفقة أو الانتصار ٠٠ لكن (مانويل) هنا لم يكن شخصية جامدة ، متحجرة ، لاتتأثر بمجرى الأحداث ، ولا تستجيب لمؤثرات الواقع ٠٠ فحين تشبث بساقيه اثنان من هؤلاء الفارين ، متضرعين اليه أن يعفو عنهما ، رأيناه يهتز لهذا المشهد المأساوى وقد أخذ يهمهم : « ماذا أقول ؟ ان دفاع هذين الرجلين يقوم على شيء لايستطيع انسان التعبير عنه ، شيء يرتسم فى هذا الوجه المبلل بالعرق والدموع ، وفى هذا الثغر الفاغر ، شيء جعل (مانويل) يفهم أنه ازاء الوجه الأبدى للضحية (٣) ٠٠٠ » ٠

ومن الموضوعات التى أثارها « المؤلف » فى ثنايا «الأمل» ، موضوع الفكر وضرورة الفعل ، فهناك من يزعم أن أغلب المثقفين انما تغلب عليهم نزعة التأمل النظرى ، والتصور المجرد للأشياء ، بدرجة تفوق جانب الفعل والحياة العملية ٠

لكننا نجد « كاتبنا » يدحض هذا الزعم **حين رأيناه يتخذ من الأحداث مددا ينحت منه شكل روايته ٠٠ فحتى الحوار هنا لا يدور بين الأبطال الا من خلال (الفعل) فنراهم يتحاورون وهم سائرون فى الطريق ، كذلك اذا تحاوروا فى حجرة مغلقة ، لا يتردد (مالرو) فى آن يفرض عليهم حضور العالم الخارجى ، وذلك فى شكل صوت سيارة مسرعة ، أو رائحة مصنع محترق ، أو صوت قنابل تنفجر ، أو أنين ينبعث من جرحى القتال ٠**

الى جانب ذلك ، فيهمنا أن نذكر أن رواية **(الأمل) تمتاز بخاصية فريدة فى نوعها وهى انها**

خلو من أية علاقة عاطفية تربط رجلا بامرأة ٠٠ وهذا ما لم يفعله (أندريه مالرو) فى أية رواية أبدعها من قبل ٠٠ فمثلا فى رواية **(قدر الانسان)** رأيناه يعرض لعاطفة الحب التى تجمع بين (كيو)، وزوجته (ماى) ، كذلك يبث تلك العاطفة فى رواية (**عصر الاحتقار**) بين (كاسنر) ، وزوجته (أنا) ٠

أما فى رواية (الأمل) فالأمر يختلف ، فكأن **الكاتب يريد أن يثبت لنا أن الحرب تجعل المرء طاهرا ، وأن هذا الطهر قد يتعارض مع الحب ٠٠ أو قل كأنه يريد أن يدلل على أن الحرب لاتحتمل التفكير فى قيام علاقات بين الرجل والمرأة ٠٠** ويؤكد ذلك ، الحوار الذى يجرى بين (جرنيكو) و (جارسيا) عن امرأة تريد البقاء على مقربة من زوجها المحارب ، فيرفض الزوج أن يحقق لها ما تريد بدعوى أنه لا يستطيع أن يقاتل وهى الى جانبه ٠٠ ويعقب (جارسيا) على ذلك قائلا : « **انه على حق بكل تأكيد ٠٠ ان النساء جميعا سواء ٠٠ ولو أنها رحلت فسوف تتحمل الفراق مهما كلفها ذلك من انفعال ودموع ، أما اذا بقيت ، فسوف يكون ثمن بقائها هو قتل زوجها** » (٤) ٠

فى ضوء ما سبق ، يتبين لنا أن رواية (الأمل) انما ترتكز فى بنائها ، وتشكيلها على « ضرورة الفعل » ، وكأن (مالرو) يستلهم هذا العمل الروائى من قول جده المأثور : « افعل ما ينبغى عليك» « وهنا تتحدد نوعية الفعل »انه الفعل الفذ الفريد الذى يهدف الى تدعيم قيمة الانسان ، وجعله انسانا بمعنى الكلمة ٠٠ ويمثل « الفعل الثورى » عند « الكاتب » حدثا تاريخيا عظيما ، طالما يعبر عن جوهر الانسان ، وطالما يدور حول قيمه ، ومثله العليا ٠ فلا غرابة اذا رأينا (مالرو) فى هذه الرواية يسعى جاهدا من أجل ابراز كل ما هو جوهري وحقيقى فى عالم الانسان ، وواضح أنه يتلمس هذا المعنى فى تحرر الانسان من كل القيود التى تفرض عليه الكبت ، والخنوع،والاذلال والاضطهاد ٠٠ ان ذلك التحرر انما هو بمثابة الأمل الذى ينشده « أندريه مارلو » ، ويناضل من **أجله ، وهوعلى استعداد لأن يلقىالموت فى سبيله**٠

وفى هذا الصدد يقول «آلفير» فى صفحة ٣١٦ من رواية االأمل : « **ان عصر ما هو جوهرى يبدأ من جديد ٠٠ ان الأمل الوحيد الذى تحاول به اسبانيا الجديدةالمحافظة ــ علىماتحاربون منأجله ــ هو نفس الشىء الذى ظللنا أعواما نعلمه للناس بأقصى ما فينا من جهد** » ٠

وحين يسأله (اسكالى)عما يقصد بهذا الشىء، يجيبه بصوت تشوبه الحسرة :

ــ «**ما هيةالانسان (ما يجعلالانسان انسانا)** »٠

لكن علينا أن نسأل هذا السؤال : هل استطاع « أندريه مارلو » ان يحقق هذا الأمل ؟ الحق أنه لم يكن فى مقدوره أن يحقق هذا الأمل الا فى عالم الفن ٠ فقد جعل الثوار ينتصرون ــ فى النهاية ــ على أعدائهم ، ويحققون أملهم فى الحرية والكرامة ، والسلام ، والاخاء ٠٠ وذلك يتنافى وما حدث فى عالم الواقع ٠٠ لكن كان من الضرورى أن يكون موقف الكاتب على هذا النحو ، وذلك حتى لا يدع الفرصة لقوى الشر أن تنتصر ، الأمر الذى يترتب عليه ، تحطيم قيم الانسان ، وتوقف حركات التحرر ، واخلادها لليأس والعدم ٠

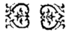
وأخيرا ، لا يسعنا الآ أن نحيى فؤاد كامل عبد العزيز الذى قامبترجمة هذا العمل الرائع ،ونهنئه بجائزة الدولة التشجيعية ، التى نالها هذا العام تقديرا لما بذله من جهد فى ترجمة رواية الأمل ٠

(١) كتاب «أندريه مالرو» ، تأليف فؤاد كامل ، ص ٢٠٥ ٠

(٢) رواية الامل ، ص ٢٩٨ ، ترجمة فؤاد كامل ٠

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧٩ ٠

(٤) أندريه مالرو ، ص ١٧٦ ٠



جاذبية سرى..

والتعبيرية الجديدة

محمد شفيق

جاذبية سرى فنانة تتمتع بطاقات حيوية مذهلة . دائبة الحركة . دائمة التجدد . متمردة على كل مالا يسمح بانطلاقها ، او يقف فى طريق تطورها المستمر . جريئة الى أقصى الحدود . فعند لحظة معينة تستطيع ، بلا أى تردد، ان تحطم ما استغرقت فى بنائه وتشييده السنين الطويلة ، ثم تعيد البناء من جديد . لا تهدف آخر سوى ان يجىء هذا البناء الجديد أشد تبلورا وتكثيفا ، وأكثر توافقا مع رؤياها المتجددة على الدوام .

وقد يبدو هذا الوصف أقرب الى تصوير ملامح شخصية جاذبية كانسانة ، منها كفنانة . لكننى أعتقد ان هذا الوصف نفسه أقرب مدخل الى فنها . ففى حالة جاذبية سرى لا نجد أى انفصال بين الحياة والفن . ان كل ما يدور فى حياة هذه الفنانة نلمس انعكاساته فى فنها . كل أوجه الصراع والتمرد الذى تعيشه فى الحياة ، نجد ما يعادله فى لوحاتها . وكل البساطة والانطلاق وروح الدعابة التى نلمسها بوضوح فى شخصيتها، نجد صداه المباشر فى موضوعاتها وفى خطوطها والوانها . يمكننا القول ان فن جاذبية ، فى النهاية ، هو تصوير دقيق لشخصيتها وتسجيل لمسيرة حياتها ، منذ أن عرفت كيف تمسك الفرشاة وتغمسها فى بالتة الالوان . ولنتأمل طويلا هذا المعنى ، لنعرف الى أى مدى يمكن لكلمة ((صدق)) ان تتجسد حقا ، وتأخذ موضعها الصحيح فى عالم الفن .

كان حصولها على جائزة الدولة التشجيعية هذا العام ، تقديرا لجهودها المتواصلة الجدية ، ودافعا ايجابيا لاستمرار الطريق ، وتتويجا لبحوثها الفنية باعتبارها اضافة لها أهميتها فى فنوننا التشكيلية المعاصرة . الا ان هذا لم يتحقق الا فى الوقت الذى عرفت فيه كيف تجعل من فنها التصويرى الوسيلة الملائمة تماما لتجسيد شخصيتها المميزة ، بكل ما تحويه من ابعاد متنوعة . فى الوقت الذى عرفت فيه كيف تستبعد كل ما هو دخيل على شخصيتها ، وكل مالا يساعد على نمو هذه الشخصية فى مناخها الطبيعى المناسب . وبذلك أمكنها تحقيق نفس المفهوم الذى ظل ((رينيه ويج)) يردده دائما : ((ان لكل منا شخصية مختلفة ، ومن المهام الرئيسية للفن ان يعبر عن الشخصية ، وان يجعلها محسوسة حتى يثروا منها ، وحتى تندرج شخصية كل منا فى حوزة الجميع)) .

عالم شخصى

هذا المفهوم ذاته يقودنا الى الجانب الجوهرى فى تصوير جاذبية سرى . فالعالم الذى تخلقه هذه الفنانة هو أساسا عالم ((شخصى)) ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . لكننا لن نحسن فهم هذا المعنى الا عندما نضعه فى أبعاده الحقيقية . أى عندما نكف عن اعتبار العالم الشخصى كعالم منعزل أو منفصل عن العالم الخارجى . ان كل شىء فى فن جاذبية سرى انما يؤكد قوة التفاعل الحى والجدلى بين عالم الفنانة الداخلى والعالم الخارجى ، فتصوير هذه الفنانة انما يكشف لنا عن مدى التنوع الهائل فى الموضوعات التى تشدها وتثير اهتمامها من الواقع المحيط ، ابتداء من أبسط مظاهر الحياة العادية ، حتى أكثر الاحداث والمشكلات

عالمية وكونية . وقد اختارت هذه الموضوعات لانها ترى فيها ، بلا شك ، معنى حقيقى يتجاوب مع ما تدركه وتشعر به ، أى كصدى لكل ما يزخر به عالمها الداخلى . وتستطيع أن تقول هنا مع الفنان التعبيرى أوسكار كوكوشكا : « اننى لا أستطيع أن أرسم أى انسان : فقط أستطيع تصوير هؤلاء الناس الذين أتعاطف معهم » .

فهل هناك ، اذن ، أية غرابة لو قلنا ان جاذبية سرى انما ترسم نفسها ، فى النهاية ، عندما ترسم الطفل المنطلق البرىء المشدوه ، أو الطائرة الورق المحلقة فى آفاق لا نهائية ، أو المراكب المشرعة ، أو البيوت الباحثة أبدا عن الترابط وعن دفء الجموع . ان العالم الخارجى « يتحول » هنا الى وسيلة للتعبير عن العالم الداخلى ، والى أداة تجسيده . وفى عملية « التحويل » هذه تكمن كل قدرات الفنانة ، وكل امكانياتها فى التعبير . ومن المهم التأكيد على ان الجانب الجوهرى من عملية التحويل التعبيرية هذا هو الاحتفاظ دائما بوجود الواقع ، والعمل باستمرار على ألا يختفى أثره فى أية محاولة من المحاولات الفنية حتى أشدها تبسيطا واختزالا . والهدف من ذلك – كما نلمسه فى أى عمل تعبيرى – يرجع الى حاجة الفنان لاكتشاف نفسه فى موضوعات الواقع الخارجى ، ومن خلالها يستطيع أن ينقل لنا دخيلة نفسه . فهو مثلا لا يرسم لنا شجرة ، بل يرسم ما تعنيه هذه الشجرة بالنسبة لنفسه ، بالنسبة لانفعاله الوجدانى . فنجده يرسم تمددها أوتقلصها أو تفتحها . ان الشجرة التى نراها فى الطبيعة ستختفى ، والذى سيبقى هو انفعال الفنان بها . وعندما يقول كوكوشكا أيضا ان المنظر الطبيعى بالنسبة له هو بمثابة « صورة شخصية » ، فعلينا أن نصدقه .

ان كل شىء يتغير فى الطبيعة تبعا لرؤية الفنان . كل شىء يستسلم لعملية « تحريف » distortion كاملة . فنجد بعض اجزاء تتقلص من جسم ، لتتضخم اجزاء أخرى . والابعاد التى تفصل بين الموضوعات تظهر لنا لا كما « نبصرها » فى الواقع لكن كما « نتخيلها » وهذا يقضى ان نخلق وسيلة جديدة تؤكد « العمق » فى الصورة ، بدلا من « المنظور » الفوتوغرافى التقليدى . وهى وسيلة تقوم على ايجاد نوع من المستويات المتداخلة التى تبرز بعضها فوق البعض الآخر فى تعاقب مستمر ، تلغى فكرة تلاش الافق وامتداده خارج الصورة ، كى تؤكد ان العالم الذى تخلقه الصورة هو عالم يستمد حقيقته من تكامله الداخلى . وفى مجال الالوان يحدث نفس الشىء : فالالوان لم تعد وسيلة لنسخ الواقع الطبيعى ، بل أداة تعبير عن مشاعر الفنان وأحاسيسه . فالسماء يمكن ان نحسها بلون الخضرة . وليس هناك ما يمنع أن تظهر الارض بلون أحمر ، لتعطى الاحساس بالحرارة والوهج ، او أن تظهر البيوت بلون أزرق عميق يؤكد وجودها وسط الوان محايدة .

كل هذه التحريفات أو التشويهات الكاملة للاشكال والالوان انما تستهدف هنا خلق عالم خاص ، لا يحاكى الواقع الخارجى أو ينقله ، لكن يعيد خلقه من جديد . انه العالم الذاتى الذى نخلقه بأنفسنا فى تفاعلنا مع الواقع الخارجى . العالم كما يبدو لنا فى ذاكرتنا أو فى أحلامنا وتأملاتنا ، وكما تشكله رغباتنا وتصبغه مشاعرنا . ويقول جويه ، « على الفنان أن يؤسس فى الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقا ، انطلاقا منها ، طبيعة ثانية » . وما يعنيه جوته بالطبيعة الثانية هى الاسطورة الشاملة التى أرادت جاذبية سرى خلقها على امتداد فنها التصويرى كله . ابتداء من تلك التشكيلات الواقعية التى كانت فى بداية تاريخها للفن تستمدها من موضوعات الحياة الشعبية ، حتى هذه اللمسات اللونية الجريئة التى أخذت تشيع فى تصويرها ، لتخلق وحدها عالم بأكمله شديد الكثافة والتبلور .

بداية الطريق

لنقترب الآن ، بشىء أكثر تفصيلا ، من عالم جاذبية سرى . فهذا العالم الذى خلقته الفنانة لم يظهر فجأة ، ولم يستكمل ملامحه المميزة دفعة واحدة . وعلينا اذن ، أن نتابع مراحل نموه المتعاقبة . أى نتابع التغيرات الداخلية المستمرة فى الاسلوب التشكيلى وفى الرؤية الفنية .

والبداية الاولى تتلخص فى الفترة التى شرعت عندها جاذبية فى دراسة فن التصوير دراسة أكاديمية . كان ذلك عام ١٩٤٤ عندما التحقت الفتاة – التى لم تكن بعد قد اقتربت من عامها العشرين – بالمعهد العالى للفنون الجميلة للمعلمات . وقد امتدت هذه الفترة حتى عام ١٩٤٩ ، وهو العام الذى تخرجت فيه من المعهد . وجاءت هذه الفترة كمرحلة ضرورية لصقل موهبة الفنانة الشابة . بدأت فيها دراستها الاساسية لقواعد فن التصوير ، من الناحية المنهجية والكلاسيكية . لكن فى شىء من التحرر ، ظهر فى صورة تشجيع الابتكارات الذاتية ، وانماء الشخصية الفنية المستقلة ، وذلك فى آن واحد . ويكشف هذا الوجه الذى صورته جاذبية سرى عام ١٩٥١ عن الاسلوب المميز لهذه الفترة الدراسية : الخطوط هنا تقوم ببناء هيكل الصورة بطريقة محكمة ، والاهتمام واضح بتجسيم الشكل عن طريق الظل والنور ، بينما ضربات الفرشاة داخل الاطار الخارجى للشكل Contour تجرى فى جراة وانفعال لا نعهده فى أية دراسة أكاديمية .

وعندما انهت جاذبية دراستها الفنية فى ذلك المعهد ، ثم استجمعت شجاعتها فى العام التالى لخوض تجربة العرض الاولى فى معرض عام كبير هو معرض «صالون القاهرة» ، وحينما وجدت نفسها بعد ذلك فى حاجة ضرورية للاشتراك فى جماعة فنية ، هى « جماعة شباب الفن » الناشئة التى تضم كمال يوسف وموريس فريد وسيد عبد الرسول ، نقول حينما خطت جاذبية هذه الخطوات الايجابية كانت تضع البداية الحقيقية لطريقها الفنى .

والبداية الحقيقية هنا تتحدد بالمرحلة التى عرفت فيها الفنانة كيف تتحرر تماما من التعاليم المدرسية ، وتتجاوز نهائيا القواعد الاكاديمية ، لكن بعد هضمها واستيعابها حتى الاعماق . وترسم جاذبية فى عام ١٩٥١ لوحة موضوعها « السوق » وفيها تظهر ــ ربما لاول مرة ــ شخصيتها بكل وضوح . فى هذه اللوحة ــ والتى اعتقد انها لوحة فريدة بالنسبة لزمنها ومبكرة ايضا ــ يتكشف لنا خصائص الاسلوب الذى سيميز فيما بعد فن جاذبية سرى : البساطة المطلقة ، والحس الفطرى ، وروح التلقائية . مع رغبة جوهرية فى تسطيح المرئيات والاشكال، وبالتالى الغاء كل أثر للظلال . ومن ثم الاعتماد أساسا على الخطوط فى خلق الحركة والتعبير . فى حين نلمس شغف آسر بعملية تنميق الصورة ، وشغلها ببعض الوحدات الزخرفية . وفوق هذا كله نجد التركيز على عنصر التصميم والبناء التشكيلى كأهم عنصر فى التصوير .

وتظل حاجة جاذبية سرى للابداع الفنى فى اطار الجماعة ، تلازمها على الدوام . فبعد أن تفككت « جماعة شباب الفن » التى لم تستمر طويلا ، انضمت جاذبية عام ١٩٥١ الى جماعة فنية وليدة هى « جماعة الفن الحديث » التى انشأها فى ذلك الحين يوسف العفيفى استاذ الفن الكبير ، ورائد حركة التربية الفنية فى مصر . وقد ضمت هذه الجماعة جمال السجينى ، وعز الدين حمودة ، وصلاح يسرى، ويوسف سيدة ، ووليم اسحاق . كانت دعوة الجماعة موجهة لخلق فن جديد يقوم على مبدأ التحرر الفنى من أسر القيود الاكاديمية ومن جمود القوالب المدرسية المستهلكة . وذلك بالعمل على بعث روح الابتكار وانماء كوامن الابداع والخلق وتأكيد عنصر الاستقلال فى الشخصية الفنية . وكل من يشاهد اعمال هذه الجماعة ــ التى رأيناها تنتشر فى معارض الفن مع بداية الخمسينات ــ يدرك مدى التزامها التام بهذه المبادىء الفنية الجديدة . ففى حين يستلهم صلاح يسرى ، مثلا ، أشكال الفن التكعيبى كما وجدها عند « بيكاسو » و « ديران » ويستوحى نظريات « اندريه لوت » ، نجد يوسف سيدة منشغلا ببحوثه التصويرية المتأثرة بفنون

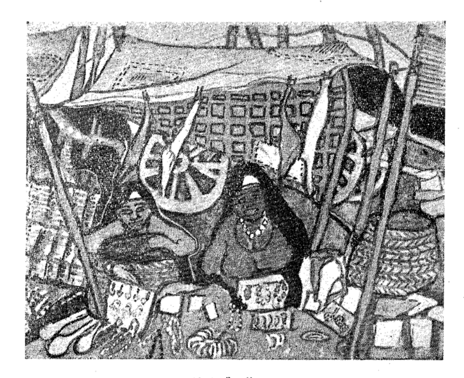


وجه ١٩٥٠

الشرق عامة ، وببعض مظاهر واشكال الفن الشعبى . ولكن مع تأكيد عنصر الاستقلال والتمايز ، نستطيع أن نلمس، بوضوح توافر بعض الملامح المشتركة : الاهتمام البالغ بعنصر البناء وبالحس التركيبى ، مع رغبة واضحة فى تسطيح المرئيات ، والاعتماد على الخطوط القوية التى تحيط الاشكال كى تبرزها وتحدد معالمها بجلاء ، وانتقاء الالوان الصريحة النقية خاصة مجموعة الالوان الحارة ذات الاشعاعات القوية .

شخوص معبرة

كانت هذه الفترة حقا من أكثر الفترات أهمية فى تطور فن جاذبية سرى . فهى الفترة التى طالعتنا بأسلوبها الفنى الواضح المتكامل . والذى استطاع أن يترك أبلغ الأثر ، الى حد اننا ظللنا مدة طويلة لا نذكر تصوير هذه الفنانة الا وفى أذهاننا معالمه المميزة . وما زلنا نذكر هذه الموضوعات التى أخذت تدور حول حياة الناس البسطاء ، وتتناول مشكلات الواقع الاجتماعى ، وتصور جو الاحياء الشعبية القديمة . ما زلنا نذكر لوحة « العمل » و « الخطيبين » و « التسريحة » و « أم رتيبة » و « الاراجوز » و « الضرتان » و « حفر القناة » . مازلنا



السوق ١٩٥١

تذكر أيضا لوحاتها عن العمال والطلبة والفلاحين ومظاهرات عام ١٩٤٦ بأحداثها الثورية الصاخبة التى أشعلت نار الحماس فى الوجدان القومى ، وأيقظت حاجة الخلق عند فنانينا فى آن واحد .

طالعتنا لوحات هذه الفترة بعالم ملىء بوجوه خشنة الملامح ، مجهدة التقاطيع ، وأطراف غليظة ضخمة ، وعيون محملقة تعكس بريقا غريبا ، تذكرنا بنفس التعبير المرتسم على نظرات الوجوه المصرية القديمة كما وجدناها فى أقنعة الفيوم . وذلك فى تكوينات امتلأت كلها بكتل من الاجسام المعبرة . والتى تفصح عن انتمائها لعالم مصرى وشعبى لا يمكن للعين أبدا أن تخطأه . فهل يرجع ذلك الى قوة التعبير ؟ أم الى حرارة الانفعال ؟ أم الى طبيعة الملامح البسيطة ، الصريحة ، الواضحة القريبة تماما من قلوبنا ؟

عندما نبحث عن سر تلك الشخصية الوجدانية القوية التى تولدها هذه التكوينات وتهزنا بمجرد اللمحة الاولى ، فمن الضرورى أن نضع فى الاعتبار دائما أهمية التأثير الذى يأتى من وجود هذه الشخوص المعبرة ، التى وفقت جاذبية سرى فى اختيارها تمام التوفيق . لكن فى نفس الوقت أيضا علينا أن ندرك حقيقة فنية جوهرية ، وهى ان هذه الشخوص المختارة لا تستطيع أن تعطى ما أعطته من تعبير الا بفضل وجودها أساسا فى اطار تكوينات تشكيلية معينة ، تملك كل الخصائص الفنية التى تجعلها قادرة على خلق هذا التأثير الوجدانى العام . من الضرورى أن ندرك مدى الارتباط العضوى الوثيق بين تلك الشخوص وهذا العالم التشكيلى الماثل أمام أعيننا بمساحاته وخطوطه وألوانه ، بموازناته ومراكز ثقله .

فمما لا شك فيه أن التأثير العام الذى نلقاه من لوحات هذه الفترة انما يرجع أساسا الى طبيعة التكوينات التشكيلية نفسها . والتى يمكن تحديدها فى توافر عنصر الوضوح التام للاشكال العريضة ، وبساطة المسطحات الواسعة ، وصفاء المساحات اللونية ، ورسوخ البناء التشكيلى . فما أكثر ملائمة هذه الملامح أو هذه الوسائل التشكيلية لشخوص جاذبية سرى . هذه الشخوص التى يميزها وضوحها ، وبساطتها ، وصفاء أعماقها . هذه الشخوص المصرية الصميمة .

ونلاحظ هنا بكل جلاء مدى سيطرة العنصر الخطى

على العالم التشكيلى كله . الى حد يجعلنا نحس وكأننا لسنا أمام تصوير Painting ، بل أمام رسم Drawing أو - بمعنى أدق - حفر Engraving وليس هذا بالامر الغريب . ذلك ان جاذبية سرى بجانب انهـا مصورة ، فانها تمارس أيضا فن الحفر . وقد قضت وقتا طويلا فى تجريب امكانياته التشكيلية والتكنيكية . الى أن وجدت نفسها فى حاجة ضرورية لاستكمال دراسة أسراره الفنية ، فسافرت الى لندن لتدرس فن الحفر على الحجر وعلى الزنك . فنحن هنا ، اذن ، بازاء فنانة تعشق الخط فى حد ذاته . وتجد فيه امكانيات لا تنفد فى التعبير . ولو أردنا تلخيص فن جاذبية سرى كله ، لقلنا بلا تردد انه فن الخطوط . فالخطوط هنا لا تستمد أهميتهـا من مجـرد تحديد معالم الاشكال ، لكن من وجودها الذاتى : من انتشارها القوى وجريانها الواضح وتوثبها النشط على سطح اللوحة . ويكفى أن نلقى نظرة سريعة الى أية لوحة من اللوحات الاخيرة ، لنتبين هذه الحقيقة بجلاء تام . فاللوحة فى النهاية لم تعد كلها سوى خطوط مجردة جريئة تصنع الشكل وتحدد الايقاع وتخلق الجو العام بأسره . ولو رجعنا الى بدايات هذه النزعة فى فن جاذبيـة كمـا تبينـاه فى لوحة ((السـوق)) (١٩٥١) ، لوجدنا نفس الدور ، ونفس الاهميـة التى يحتلهـا العنصر الخطى . ولنتأمل هنا ابعاد هذا الدور الفريد ، حتى يتبين لنـا فى لوحة ((السوق)) الى أى مدى تستطيع الخطوط أن تعيد خلق هذا الشعور المكثف الغريب بوجود جو سوق : الضجيج والتداخل والتشابك ، الذى هو تشابك الخطوط قبل أى شئ آخر .

وربما من هـذه الناحية يمـكن تبين معنى هـــذه الوحدات الزخرفية التى نجدها تملأ الكثير من تكوينات جاذبية . ولا شك انها تقوم فى هذه التكوينات بدور هو أكثر من مجرد ((دندشة)) سطحية ، على الرغم من قوة الاحساس ((بالتنميق)) والتنسيق الذى نلمسه بوضوح فى شخصية فنانتنا . ولنتناول ، مثلا ، خطوط جاذبية جلابية هذا ((المعلم)) الذى يشـغل الجـانب الايسر من تكوين لوحة ((الضرتين)) (١٩٥٣) . أن هذه الخطوط الدقيقة المتلاصقة الكثيفة كأنها خيوط شبكة ، ليست على الاطلاق مجرد زينة فى الجلابية . ولا شك انها فرصة عرفت الفنانة هنا كيف تستغلها لحساب القيم التشكيلية ، لحساب استمرار حركة الخطوط الملفافة داخل التكوين ، ولتأكيد وجود شخصية المعلم ، باعطاء جلابيتـه نوع من التجسيم الخفيف . ونفس الشىء ينطبق على المربعـات الزخرفية التى تتناثر فى جلابية المرأة المتربعة فى صـدر التكوين . فنحن نجدها تدور فى نفس اتجاه حركة خطوط التكوين بأسره . هذه الخطوط التى تلف كلها حول الطفل الرضيع الذى هو هنا بمثابة قلب التكوين التشكيلى ، وقلب عالم ((الضرتين)) فى آن واحد .

الحس الأدبى

ولعل هـذا يقودنا الى ملاحظة ذلك الحس الادبى الذى سيطر خاصة على تصـوير هـذه الفترة . وهو ، بلا ريب ، يشكل جانبا بارزا فى شخصية جاذبية سرى . وفى شخصية أى فنان تعبيرى مثـل ((ماكس بيكمـان)) و ((اوسكار كوكوشكا)) و ((دييجو ريفييرا)) . فى تصـوير هذه الفترة ، تختار جاذبية باستمرار ((لحظة)) مكثفـة من لحظات الواقع الحى تروى لنا حكاية عالم بأكمله . وهذا واضح جدا من لوحة ((الضرتان)) . الذى يكشف موضوعها عن مأساة اجتماعية تجثم على صدر الواقع المصرى الشعبى ، وهى مأساة تعدد الزوجات . فها هى الزوجة القديمة نجدها تتوارى بعيدا مستسـلمة لاحزانهـا ، فى حين نجد الزوجة الجديدة الشابة متربعة مع طفلها الرضيع فى مقدمة التكوين ، محـاطة برعاية الزوج واهتمـامه . ويكشف الجو المحيط عن مدى جفاف العيش . فما الحياة هنا سوى جدار قديم وحصيرة متآكلة وحبات من ((الطعمية)) وحزمة فجل .

هذا الحس الادبى الذى يكشف عن حاجة التصوير الحقيقية لرواية حكاية لحظة انسانية مكثفة وفريدة ، نجده أيضا يشمل لوحات صورتها جاذبية فى نفس الفترة ، بل فى نفس العام ، أى عام ١٩٥٣ ، وهى لوحات ((الخطيبين)) و ((التسريحة)) و ((الام)) . فما أكثر أوجه الشبه بين هذا الفن التصويرى ، وفن القصـة القصيرة الادبى . هذه اللحظة المكثفة الفريدة انما نلمس كل ابعادها فى ذلك الشعور بالسعادة الغريبة التى تغمر الخطيبين وقت ان يتلاقيا ، وحينما ينفردا ، وعندما يعطيها وردة متفتحة رمز حبهما (لوحة الخطيبين) . ونجدها أيضا فى الاحساس بالانوثة المبكرة لهذه الفتاة الصغيرة حينما تستسلم لايدى أمهـا وهى تصفف شـعرها الغزير (لوحة التسريحة) . وهى نفس كثافة اللحظة الى نلقاها فى جزع هذه الام على طفلها الصغير الباكى (لوحة الام) .

الروح القومية

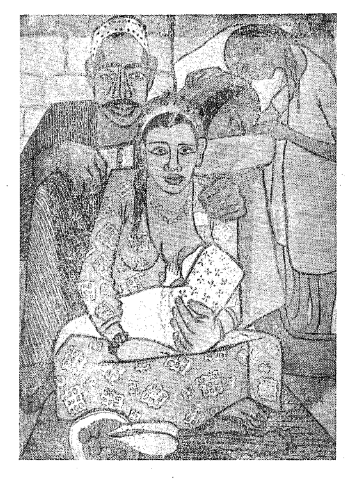
وتتابع جاذبية سرى رحلة حياتها الفنية . تقودها نفس الحـاجة للخلق الفنى فى اطار الجمـاعة . فى اطار التفاعل الفنى المثمر ، وفى جو الحوار التشكيلى الخلاق . غير أن الجماعة الفنية التى ظلت حتى الآن تعمل فى اطارها وهى ((جماعة الفن الحـديث)) ، سرعان ما تفككت هى الاخرى ، بعد تفكك ((جماعة شباب الفن)) السـابقة . فتنضم الى ((جماعة الفن المعاصر)) التى انشأها حسـين يوسف أمين فى منتصف الاربعينات ، والتى قدر لها فى زمانها أن تقوم بأهم دور فى سبيل خلق فن تشكيلى مصرى قومى . كانت الجماعة تضم عبد الهادى الجزار وحامد ندا

وسمير رافع وماهر رائف وابراهيم مسعودة ومحمود خليل. وقد تلاقت أفكار جاذبية سرى ومفاهيمها الفنية مع المبادىء الاساسية التى تقوم عليها هذه الجماعة . والتى تبلورت فى دعوتها الخطيرة لخلق فن قومى يستلهم التراث الفنى المترسب فى الوجدان المصرى على امتداد تاريخ مصر الحضارى كله ، مع الاهتمام بالقيم التشكيلية ذات التعبير القوى الكامنة فى الفن الشعبى ، وذلك كله من خلال الاستفادة بكل المكتسبات المتطورة التى حققها الفن الحديث .

بهذا المفهوم التشكيلى — الذى لم يكن على أى حال بالمفهوم الجديد بالنسبة للفنانة — سترسم جاذبية سرى لوحة « حفر القناة » (١٩٥٢) . التى وجدناها تفوز بجائزة روما للتصوير . وكانت الجائزة هى رحلة سفر الى ايطاليا ودراسة الفن فيها لمدة ستة أشهر . ويجدر هنا الاشارة الى أن هذه الجائزة كانت أول جائزة فنية بين مصر وايطاليا . وتغادر جاذبية سرى روما ، بعد انتهاء مدة المنحة ، وتذهب الى لندن لدراسة فن الحفر ، كما اشرنا من قبل . وتمتد فترة الاقامة بها ، وتقيم هناك معرضا خاصا لاعمالها عام ١٩٥٥ . ثم تنطلق فى سياحات نهمه لا تنتهى فى كل انحاء أوروبا . وفى هذا الاحتكاك المتواصل بالعالم الاوروبى تخرج جاذبية سرى بأخطر النتائج بالنسبة لحياتها الفنية كلها . ففى نفس الوقت الذى كانت فيه تكتشف روح العالم الاوروبى ، كانت فيه أيضا تعيد من جديد اكتشاف روحها المصرية القومية .

وتعود جاذبية سرى عام ١٩٥٦ الى وطنها من جديد ، بوجدان قومى ازداد تبلورا ووضوحا . ثم يحدث العدوان الاجنبى على الوطن ، ليفجر فى مشاعر الفنانة كل حب تحمله لمصر . وكانت تجربة عميقة وقاسية . اضطرمت بمشاعر وجدانية هائلة ظلت حبيسة حتى تفجرت بكل قوتها فى لوحة ضخمة تبلغ مساحتها ٣ × ٢٫٥ متر ، صورتها الفنانة فى أعقاب رحيل المعتدى ، واسمتها « انتصار عبد الناصر والشعب المصرى فى قناة السويس » . صورت فيها الزعيم الراحل يعبر القناة ، ويتجمع الشعب حوله . وتتلاصق أجساد الشهداء وتتجمع لتشييد الجسور على القناة . وتتناثر بقع محيطة من كل لون وشكل تعبر عن شعوب افريقيا وآسيا تشاركنا الفرحة وتنشد بالاغانى . فى حين تظهر من بعيد آثار معركة حربية .

وبهذا الوجدان القومى المتفجر راحت جاذبية ترسم كل ما ينبض بروح مصرية . راحت ترسم « المراجيح » و « الحجلة » و « الاستغماية » . فى نفس الوقت الذى شدها فيه أيضا موضوع « اللاجئات » . وهل يمكن نسيان ما تفصح به العيون المشدوهة للنسوة اللاجئات .



الضرتان ١٩٥٣

ان كل شيء هنا يقوى الشعور باستمرار بأن ما نراه ليس أبدا لحظة عابرة . فسواء تناولت جاذبية طفل شقى يلعب ، أو امرأة محطمة ، فهناك دائما عالم أبعد ، وأفق أكثر امتدادا ، وحقيقة ثابتة .

نقطة تحول

لننتقل بعد ذلك الى عام ١٩٦٠ . لان هذا العام يشكل فى حياة جاذبية سرى نقطة تحول ، وبداية انطلاقة جديدة . انه العام الذى ستحصل فيه الفنانة على منحة التفرغ من الدولة . ولا شك أن التجربة كانت مثمرة ، لاننا نجد نتائجها واضحة فيما حدث من تطور ملموس فى أسلوب الفنانة ، كما بدى فى اللوحات التى صورتها ابتداء من هذه الفترة . فقد فتحت طريقا يعتبر تصوير اليوم بمثابة الاستمرار الطبيعى له .

ويمكن تبين ملامح هذا التطور من خلال ذلك التلخيص المعبر الذى أخذ يشمل المساحات التصويرية ، ويزيد من وضوح المسطحات ، ويختزل بالتالى كل أثر لوجود أى نوع من التفاصيل . أما الخطوط فكانت أكبر العناصر التشكيلية تأثرا بهذا التغير . فلاول مرة تظهر فى لوحات جاذبية خطوط فى مثل حدة وصرامة وعنف هذه الخطوط التى تذكرنا احيانا بخطوط « بوفيه » الخشنة الجافة . لاول مرة تتخلى الخطوط عن ليونتها وطراوتها ، وعن حاجتها المستمرة لصنع المنحنيات والاقواس ، عن حاجتها لخلق نوع من الاحساس بالامتداد اللحنى والمطاطية الموسيقية . كما يمكن أن نلمسها فى خطوط الطوابع اليابانية .

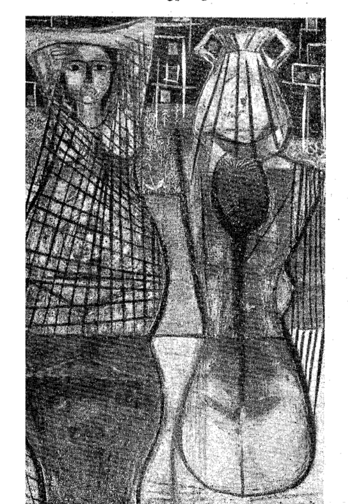
اما البناء التشكيلى نفسه فقد أصبح هنا أكثر تركيبا وتعقدا . بطريقة تداخلت فيها أمامية التكوين بخلفيته الى حد يصعب فصلهما عن بعض . وما الهدف من ذلك كله سوى أن يصبح أكثر قدرة فى التعبير عن العالم الذى تصنعه المخيلة ، العالم الذى نعانيه ونجربه ونمارسه ، لا العالم المستقل عنا وعن تجربتنا . وتصبح عناصر البناء هنا أكثر تحررا فى طريقة تواجدها بالتكوين . فليس هناك ما يمنع ، مثلا ، ان تتداخل مساحة تمثل البحر بمساحة بيوت تنهض بطول التكوين ، طالما كانت التجربة الوجدانية التى تسعى الفنانة لتجسيدها تقتضى ذلك . ليس هناك ما يمنع ان نرى ظل حوريات النيل بنفس الوضوح والكثافة التى نلمسها فى أجسادهن ، اذا كان ذلك فى وسعه خلق أسطورة عالم منا نتطلع اليه .

وتبدأ روح تكعيبية واضحة تغزو عالم جاذبية سرى . وقد ادت حاجتها الى تسطيح المرئيات بكل هذا التلخيص والتحريف ، أى بكل هذا « التحليل » ، الى الوجه الآخر والمكمل للتكعيبية ، أى الى « التركيب » . وقد كان هذا المنهج التركيبى من التكعيبية ، هو المنهج الذى استخدمته الفنانة بكل توفيق فى لوحتها الضخمة الشهيرة عن «الحياة على شاطىء النيل» (١٩٦٤) ، التى يبلغ طولها عشرة أمتار . انها حقا للوحة ملحمية تسرد لنا كأى ملحمية حقيقية قصة حياة عظيمة بكامل أبعادها . ويربط أبعاد هذه الحياة هنا خط واحد ممتد لانهائى ، هو نهر النيل . انه يربط حياة مستمرة على ضفافه لآلاف من السنين . يربط الارض المزروعة ، بالمراكب المحملة ، بشرب الناس وغسيلهم واستحمامهم . ان اللوحة بهذا الشكل مقسمة الى أجزاء مستقلة ، كل جزء يصور لنا جانبا من جوانب الحياة على شاطىء النيل . وهذا الجزء يمثل مدى ما يعانيه المراكبية من صراع فى حركة شد « اللبان » ، أى الحبل المربوط بالمركب . ان الاجسام هنا تميل للامام بعنف ، مشدودة ، منفصلة . والمساحات التصويرية قد تفتت بوجه عام الى قطع صغيرة من المكعبات المضيئة كالبللور . لتغدو أكثر ملائمة لتجسيد هذا الاحساس بعنف الحركة . بينما الخطوط الاساسية التى تربط هذه المساحات الصغيرة البللورية ، تقود العين فى حركة لفافة شديدة التداخل الى درجة الزغللة ، على نحو يذكرنا بتجربة التصوير التكعيبى الذى ابتكره جماعة « المستقبليين » فى ايطاليا .

الطبيعة

وفى العام التالى من العام الذى صورت فيه هذه اللوحة ، أى فى عام ٩١٦٥ ، تسافر جاذبية سرى فى منحة الى أمريكا بدعوة من مؤسسة « هاتنجتون هارتفورت » للفنانين . وذلك فى أعقاب رحلة الى صعيد مصر ، زارت فيها الفنانة بلاد النوبة . وفى الحالتين تسترعى الطبيعة كل اهتمام الفنانة ، وتسحرها . فالعالم البكر الفطرى الذى سعت جاذبية سرى للاقاته فى النوبة الساحرة ، لم

مستحمات فى النيل ١٩٦١



تشأ أمريكا أيضا أن تقصد له بديلا . عاشت طوال الاشهر الستة ، وهى مدة المنحة ، فوق جبل من الجبال المطلة على المحيط الهادى ، هناك بين الغابات .

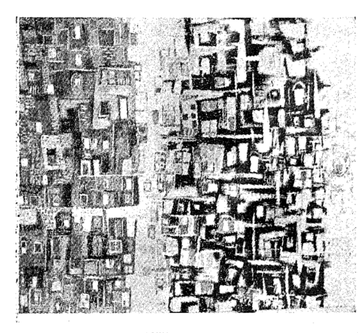
ولاول مرة فى حياة جاذبيــة سرى تحس بالرغبة فى رسم منظر طبيعى . فراحت ترسم العديد من اللوحات حتى بلغت مائة لوحة ، رسمتها أثناء مدة اقامتها بين الطبيعة الامريكية . منها لوحة غريبة تصور رجل اسـود يتـأمل شجرة امامه ، تتفتح أفرعها وتتلوى على نحو مثير . ولوحة أخرى تصور شـجرا يظهر لنا وكأنه بشر مصـلوبين على الجبل .

وعندما تعود فنانتنا الى مصر من جديد ، يكون أول مكان تقصده هو بلاد النوبة ، التى لم تفـارق مخيلتهـا أبدا . لكنها الآن مهجـورة تمـاما . هجرها أهلهـا الى بعيد . وسوف تغطيها من قريب مياه النيل بعد بناء السد العالى . ومن احلام عالم يغرق ، ومن مشاعر ارتبطت بمكان أصبح مهجورا موحشا ، ومن هذيان مياة تسقط فى النزع الاخير ، وتتشبث بكل ما تملكه من قوة فى البقاء ، استمدت جاذبية سرى عناصر أسطورة بأكملها . صورتها فى لوحات بالغة التأثير ، بجـوها الدرامى والتراجيـدى المفجع ، ورموزها الكونية الموحية . ففى احدى هذه الوحات نرى ذئبا يعوى فى فضاء لا نهائى فوق جسد امرأة ممدة غرقى . ونرى فى لوحة أخرى عنوانهـــا ((عروس النيــل)) امرأة مستلقية مشوهة على ضفاف النيل . وفى لوحة غريبـة ثالثة نشاهد كتلة غامضة من النتوؤات والتعرجات والتلويات بلون احجار الجبل تغوص باطرافها فى المياه ، فما نلبث أن نتبين بامعان النظر مشهدا عنيفا لرجل وامرأة لحظـة ممارسة الحب .

وليس من الغريب سيطرة الحس الطاغى بالجنس على هذه التكوينات . لان الصراع هنا هو صراع الطبيعة ضد الموت ، ولان الجنس هو الوسـيلة الضرورية لبقـاء الكائنات ، واستمرار الحياة .

وسوف يكون مقدرا لجاذبية سرى ان تحيا نفس هذه الهواجس من جديد ، ونفس الصراع والتشبث بالبقاء وبالحياة ، بعد أن طوتها الاعماق على مدى عامين . وذلك بعدوان عام ١٩٦٧ . ويعـود العنف من جـديد والصراع والتوتر . ومن الواضح ان الفنانة هنا عندما ترسم الاطفال الذين يهوون ، والبيوت التى تتصدع ، والفتاة المزعورة ، فانها تصور غضبها العنيف واحتجاجها الايجابى وسخطها العميق على كل ما يهدد الوجود الانسانى ، وأمن الانسان .

وتبدأ جاذبية سرى مرحلة جديدة ، عقب أحداث ١٩٦٧ ، تعالج فيها موضوعا واحدا يكاد لا يتغير ، الا وهو



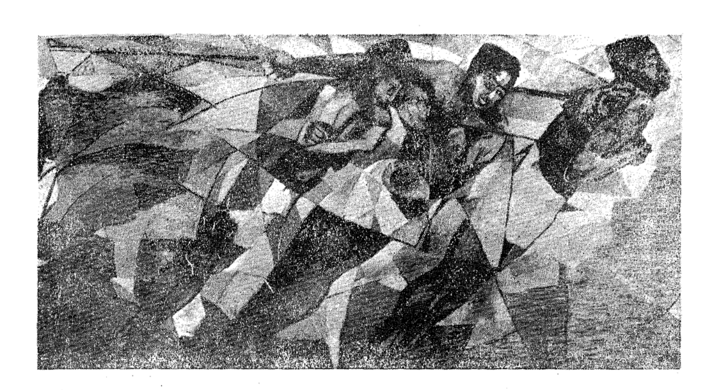
بيوت ١٩٦٧

موضوع البيوت . كاللحن الاساسى الذى تتفرع منه مختلف التوزيعات النغمية . فهل يا ترى بسبب ما لرمز البيئة من قدرة على الايحاء بالحماية وبالامن ؟

لقد راحت الفنانة تخلق من صغائر المربعات المنتشرة على امتداد التكوين ، عالما فريدا ومؤثرا . يتميز بتركيباته الهندسية القوية ، وايقـاعاته المتـواترة . ومن التـأمل الدقيق ، يتكشف مدى غنى تنـوعه الداخلى . فأحيـانا تطالعنا تكوينات بالغة الهدوء والرقة والكمال . وأحيانا أخرى تصدمنا ايقاعات صاخبة لخطوط متشـابكة تميـل للاتجاه الفطرى ، الذى هو اتجاه الحركة العنيفة .

وكثير من لوحات هذه المرحلة الجديدة ، تصـــور تفاعل العنصر البشرى بالعنصر المعمارى . وذلك خلال ما يبرز من بعض زوايا البناء . فنصادف وجها من الوجوه وقد غطس فى تلك المساحات المجزأة التى تصور البيوت ، وكأنه القناع الغريب لكائن مجهول . وفى بعض الاحيـان نجد أجسـام بأكملها قد استحالت الى طوابق من بيت .

وبذلك يتفـاعل الحس التعبيرى هنـا مع العقليـة



الحياة على شاطىء النيل ١٩٦٤

الهندسية لخلق هـذا المركب الفريد فى تصـوير جاذبيـة سرى . وهو بلا شك قادر على صنع أسطورة تتجاوب مع ما فى نفس الفنان من نزعة قوية للانطلاق والتحرر ، ومن رغبة جامحة فى الغناء بملأ الفضاء كله .

التصوير الحائطى

وتبقى هنـاك قضية هامة يثيرها تصـوير جاذبيـة سرى ، على امتداد مراحل تطـورها المختلفـة . قضيـة يفرضها أسلوبها الفنى ومفاهيمها الفكرية ومواقفها الاجتماعية على حد سواء . انها قضية التصوير الحائطى : أى قضية التصوير على أوسع المساحات ، وبأبسط أنواع التكوينات التشكيلية ، لتغطية أعرض الواجهات البنـائية وأكثرها انفتاحا لاعين الجمـاهير . ويكفى هنـا ان نذكر لوحة جاذبية سرى الضخمة عن ((انتصار عبد الناصر وشـعب مصر فى قناة السويس)) أو لوحة ((الحياة على شـاطىء النيل)) الهائلة ذات الامتار العشرة ، لنتبين الى أى مدى يسعى هذا التصوير الى أن يكون تصويرا جداريا ، بكل ما فيه من عوامل داخلية وبكل ما فى موضوعاته من ملاحم ، وبكل ما فى مسطحاته من بساطة بنائية ، وبكل ما فى ألوانه من وضوح وقوة ، وبكل ما فى مساحاته العريضة المتضخمة من رغبة فى الامتداد الى مالا نهاية .

فى فبراير ١٩٥٦ ، فى كلمـة النشرة التى قدمت معرض ((جماعة الفن المعاصر)) الذى أقيم بمتحف الفن الحديث ، أطلق الناقد الشاب ((اميه آزار)) صيحته القـوية التى ستظل على الدوام علامة على الطـريق : ((اننا بحاجة الى حوائط ، فآمالنـا تبتدىء مع عظمـة الحوائط البيضـاء)) .

ولا شك ان وراء دعوة ((آمية آزار)) حاجات متنوعة وعديدة لخلق فن مصرى جديد .. وراءها محاولات ومحاولات تتالى لفنانين مصريين يريدون قبل كل شىء أن يعيشـوا واقعهم القومى ، وأن يظلوا على اتصـالهم الوثيق بأعلى ما توصلت اليه روح عصرهم .

الأسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات

د. سمير نعيم أحمد



نظم المكتب الدولى العربى لشئون المخدرات بجامعة الدول العربية ندوة دولية عربية حول ((ظاهرة تعاطى المخدرات)) بالقاهرة فى الفترة من ١٠ الى ١٤ مايو ١٩٧١ . وقد افتتح الندوة السيد الدكتور عبده سلام وزير الصحة ورأسها اللواء أحمد أمين الحادقة مدير مكتب شئون المخدرات بالجامعة . وحضر الندوة ممثلون عن معظم الدول العربية وعن الهيئات العالمية . وألقى فريق من أساتذة الجامعات والخبراء بحوثا تناولت تاريخ المخدرات والتعريف بها ومدى خطورتها وأسبابها وآثارها النفسية والصحية والاجتماعية والاقتصادية وتأثيرها على برامج التنمية والشباب وموقف الدين منها وعلاج وتأهيل المدمنين والجهود العربية والدولية لمواجهة المشكلة والتدابير الوقائية والاعلامية والتشريعية . وأصدرت الندوة مجموعة من التوصيات الهامة لمواجهة المشكلة والقضاء عليها . وتعتبر هذه الندوة الأولى من نوعها فى تاريخ المكتب العربى لشئون المخدرات من حيث تركيزها على الجوانب العلمية الاجتماعية والنفسية والطبية .

أ ـ تقديم

يرجع اهتمام العلماء بالبحث فى الاسباب الاجتماعية والاقتصادية لتعاطى المخدرات بدلا من مجرد التركيز على الاسباب النفسية الفردية الى حقيقة أثبتتها العلوم الانسانية الحديثة ـ وخاصة علم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا ـ مؤداها أن الفرد نتاج للظروف الاجتماعية الاقتصادية التى يولد وينشأ فيها . فليس هناك كائن انسانى واحد ينشأ بمعزل عن المجتمع الذى يوجد فيه او يستطيع ان يهرب من تأثيرات هذا المجتمع على تكوينه وعلى نموه الشخصى وعلى أفكاره وقدراته العقلية واتجاهاته وخصائصه الانفعالية وسلوكه . فالشخصية الانسانية نتاج لتاريخها الاجتماعى ، وهى لا تتشكل تبعا لقوانين بيولوجية ولكن تبعا لقوانين التطور الاجتماعى . ولذلك فانه يلزمنا لفهم شخصيات الافراد وما يأتونه من سلوك ، تحليل انتمائهم الاجتماعى وتحديد الظروف الاجتماعية الواقعية التى يعيشون فيها والتى شكلت شخصياتهم وسلوكهم .

وتعاطى المخدرات حين يأتيه عدد قليل من الافراد فى مجتمع ما يختلف عنه من الناحية الاجتماعية حين يكون منتشرا بين قطاعات أو طبقات عريضة فى المجتمع . ففى الحالة الاولى يمكن فهم هذا السلوك عن طريق البحث فى الظروف النفسية والاجتماعية المباشرة لمجموعة الافراد الذين يأتون هذا السلوك ، أما فى الحالة الثانية فان فهم هذه الظاهرة لا يتأتى الا بتحليل التركيب الاجتماعى للمجتمع بأسره للتعرف على ما به من خصائص نوعية تشجع على انتشار هذه الظاهرة أو تخلق الظروف المشجعة على انتشارها . ولتوضيح هذه النقطة نستعير مثالا من ميدان العلوم البيولوجية التطبيقية مثل الطب . حين يرد على الطبيب عدد محدود من الحالات المصابة بمرض ما فانه يكون أمام حالات فردية يبحث عن أسباب المرض فيها فى التاريخ الفردى للمريض وطبيعة تكوينه الجسمى والظروف البيئية المباشرة المحيطة به ، وعن طريق ذلك يتوصل الى معرفة طبيعة المرض وتحديد علاجه وهكذا يقضى على المشكلة . أما اذا ووجه الطبيب بعدد هائل من الافراد المصابين بنفس المرض ووجد أن هذا المرض ، وليكن الملاريا أو البلهارسيا مثلا ، منتشرة بين قطاع كبير من أفراد الشعب فان تفكيره يخرج عن نطاق الافراد وظروفهم الفردية ليتجه الى تحليل البيئة الصحية والاجتماعية الواسعة فى المجتمع الذى يعيشون فيه للكشف عن العناصر أو الاسباب التى تحدث هذا المرض أو تهيىء الظروف التى تحدثه . وحينئذ قد يكتشف وجود البرك والمستنقعات بكثرة أو وجود قواقع البلهارسيا أو عدم توفر الامكانيات الصحية فى البيئة التى يعيش فيها هذا القطاع الكبير من الشعب . وهكذا يتحول بحثه عن الاسباب الفردية المباشرة الى الاسباب البيئية الاجتماعية العامة ، ويكتشف أن القضاء على هذا الانتشار للمرض أو الوقاية منه لا يمكن أن يتم باجراءات فردية تتخذ مع كل مريض على حدة فقط ولكن عن طريق اجراءات اجتماعية بيئية عامة تهدف الى تغيير هذه البيئة بما يكفل القضاء على الظروف التى سببت انتشار المرض . ومن أجل ذلك ظهر ذلك الفرع الجديد من الطب الذى يسمى بالطب الاجتماعى Social Medicine

ولابد لنا أن نذكر أن القضاء على الاوبئة التى كانت تجتاح البشرية قد تم فقط عن طريق اتباع هذا الاسلوب .

ولو طبقنا نفس الاسلوب على الامراض النفسية الاجتماعية ومن بينها تعاطى المخدرات لكان من الضرورى أن يبدأ البحث عن مسبباتها بتحليل الخصائص الاجتماعية للمتعاطين ، ثم دراسة الظروف الاجتماعية التى يعيشون فيها ثم البحث عن الاسباب الاجتماعية العامة التى تؤدى الى نشأة هذه الظروف عن طريق تحليل التركيب الاجتماعى للمجتمع الذى تنتشر فيه هذه الظاهرة .

أولا ـ الخصائص الاجتماعية للمتعاطين

يجب أن نقرر أولا أن الباحثين فى موضوع تعاطى المخدرات يتفقون على صعوبة بل وحتى استحالة معرفة مدى انتشار تعاطى المخدرات بدقة كاملة فى أى مجتمع من المجتمعات ، وبالتالى صعوبة التعرف بدقة كاملة على كل الخصائص الاجتماعية للمتعاطين . ويرجع ذلك الى أن المتعاطين لا يعرفون الا حين يقبض عليهم أو حين يطلبون العلاج ، ومن الواضح أن عدد المقبوض عليهم من المتعاطين لا يمثل حقيقة انتشار التعاطى ، وعلى هذا فان الاحصاءات الرسمية لا تعطينا فكرة شاملة عن مدى انتشار التعاطى فى المجتمع ولا عن توزيع الانتشار . ويحاول الباحثون التغلب على هذه المشكلة باللجوء الى البحوث الميدانية التى تجرى على المتعاطين خارج السجون وخارج المستشفيات . وتأتى مثل هذه البحوث بنتائج طيبة تساعد على زيادة الدقة فى تقدير مدى الانتشار العقلى للتعاطى والتعرف على الخصائص الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين ، ولو أنها بالطبع لا توصلنا الى تقدير كامل الدقة لاعداد المتعاطين لانها لا يمكن أن تجرى على كل الافراد من جهة ولأن المتعاطين لا يدلون بالبيانات الصادقة دائما نظرا لما يحيط بهذا السلوك من وصمات اجتماعية . وعلى ذلك فان كل تقديرات انتشار التعاطى تكون تقريبية ويمكن أن نستخلص منها الاتجاهات العامة للظاهرة والخصائص الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين .

وسوف نتناول هنا بعض الخصائص الاجتماعية للمتعاطين مثل فئات السن التى يكثرون فيها وجنس المتعاطين ، وحالتهم المهنية والتعليمية .

(أ) الفئات العمرية للمتعاطين :

تدل معظم الدراسات العالمية على أن تعاطى المخدرات منتشر بين من يقل عمرهم عن الاربعين عاما ، ولكن نتائج البحوث تتفاوت فى مدى انتشار التعاطى بين فئات العمر المختلفة قبل سن الاربعين . ففى الولايات المتحدة الامريكية تدل الدراسات على أن تعاطى المخدرات يزداد انتشارا بين صغار السن فقد كانت نسبة الذين يقل سنهم عن ٢٥ سنة بين متعاطى المخدرات تقدر بحوالى ١٠٪ منذ ثلاثين عاما ، أما الآن فان نسبة هؤلاء تقدر بحوالى ٥٠٪ . وقد وجد كاتب هذا المقال أثناء دراسته لمجموعة كبيرة من الاحداث المتعاطين للمخدرات بمدينة أوكلاند بولاية كاليفورنيا فى الولايات المتحدةالامريكية خلال الفترة من ١٩٦٤ الى١٩٦٧ أن تعاطى المخدرات بين الاحداث الذين يقل سنهم عن ٢٠ عاما يتزايد تزايدا خطيرا بل انه يمتد ليشمل الاطفال الصغار الذين ينتشر بينهم تعاطى الحشيش واستنشاق الغازات المخدرة مثل Glue Sniffing

أما فى مصر فقد اتضح من البحث الذى أجرته هيئة بحث تعاطى الحشيش برئاسة الاستاذ الدكتور مصطفى زيور (والتى كان المؤلف عضوا فيها) التابعة للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى الفترة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٤ أن أكثر فئات السن اقبالا على تعاطى الحشيش هى « الفئة التى يمتد بها العمر من العشرين الى ما قبل الاربعين ، ويليها فى الاقبال فترة العمر الممتدة من ٤٠ فما فوق ، ثم الفترة التى يقل فيها العمر عن ٢٠ سنة ، أما بالنسبة لانتشار الافيون بين هذه الاعمار فيتغير ترتيب هذه الفئات ، اذ تحتل المكان الاول الفئة الممتدة من الاربعين فأكثر وتأتى الفئة المتوسطة من العمر فى المرتبة الثانية ثم فئة السن دون العشرين . ويلتقى هذا الرأى فيما يتصل بفئة العمر المتوسطة مع ما انتهى اليه كوبرا وكوبرا من نتائج فى الهند » .

ويجب أن ننبه هنا الى أن هذه النتائج لا تعنى ولا يجب أن تفسر على أساس أن صغر السن من أسباب تعاطى المخدرات . ولكن يجب البحث عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تؤثر على قطاع الشباب فى المجتمع بشكل يؤدى الى انتشار تعاطى المخدرات بينهم . وايرادنا لهذه الحقائق المتعلقة بالفئات العمرية للمتعاطين ليس الا من قبيل محاولة رسم الخريطة الاجتماعية لتعاطى المخدرات والتعرف على كافة أبعادها حتى نتمكن بعد ذلك من القيام بتشخيص سليم للمشكلة يقوم على الحقائق الثابتة علميا .

(ب) جنس المتعاطين :

تجمع الدراسات التى أجريت عن ظاهرة تعاطى المخدرات على أن تعاطى المخدرات ينتشر بين الذكور أكثر من انتشاره بين الاناث . فقد بين عالم الاجتماع الامريكى داى Dai أن ثلاثة أرباع متعاطى المخدرات فى مدينة سيكاغو كانوا من الذكور ، وبينت دراسة منطقة شيكاغو The Chicago Area Project أن ٧٣٪ عن الحالات المعروفة للشرطة من الذكور ، واتضح من دراسة ايزيدور تشاين Chein التى نشرت عام ١٩٦٤ بعنوان « الطريق الى المخدرات : تعاطى المخدرات والجناح والسياسة العامة » The Road to H. .
والتى قام فيها بدراسة توزيع متعاطى المخدرات من الاحداث المعروفين للشرطة وللمستشفيات والمؤسسات الاجتماعية فى مدينة نيويورك أن حوالى ٨٥٪ منهم من الذكور . وفى الهند اتضح من البحث الذى أجراه كوبرا وكوبرا أن تعاطى المخدرات أكثر انتشارا بين الذكور عنه بين الاناث . واتضحت نفس النتيجة من البحث الذى أجراه سعد المغربى عن تعاطى الحشيش فى مصر .

ويذكر تقرير هيئة بحث تعاطى المخدرات بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة أنه « يسود الاتفاق فى الرأى على النطاق السابق ذكره فيما يتعلق بالمقارنة بين التعاطى عند الذكور وعند الاناث ، فلم يذكر فرد واحد من أفراد المجموعة التجريبية أو المجموعة الضابطة أن انتشار تعاطى الحشيش أو الافيون بين النساء يفوق انتشاره بين الرجال » .

وعلى الرغم من اتفاق نتائج البحوث حول انتشار تعاطى المخدرات بين الذكور أكثر منه بين النساء الا أن هناك من الدلائل القوية ما يشير الى تزايد تعاطى المخدرات بنسبة كبيرة بين الاناث فى مجتمعات معينة مثل الولايات المتحدة الامريكية ، فقد تبين من الدراسة التى أجريناها فى ولاية كاليفورنيا عن تعاطى المخدرات ومن اطلاعنا على بعض البحوث التى أجريت على طلبة الجامعة ومن خبرتنا بأوساط الشباب والطلبة الامريكيين أن نسبة متزايدة من الفتيات تتعاطى المخدرات وخاصة الحشيش وعقار الهلوسة L.S.D. كما أن جلسات التعاطى لا تكون فى الغالب قاصرة على الذكور كما هو الحال فى مصر ولكنها تضم دائما تقريبا الفتيات ، وتلك ملاحظة على جانب كبير من الاهمية بالنسبة لتفسيرنا لظاهرة انتشار تعاطى المخدرات ، فاذا كانت محاولة تفسيرنا لتعاطى الذكور للمخدرات سوف تتجه الى الظروف الاجتماعية للذكور فانها فى هذه الحالة لابد وأن تتجه الى البحث عن التغيرات التى طرأت على المجتمع وجعلت الظروف الاجتماعية متشابهة بالنسبة للذكور وللاناث . وسوف نعود للحديث عن هذه النقطة بالتفصيل عندما نقوم بتحليل الوقائع الاجتماعية المرتبطة بتعاطى المخدرات فى القسم الخاص بالتفسيرات الاجتماعية .

(جـ) الحالة المهنية والتعليمية لتعاطى المخدرات :

تبين من البحث الذى أجرته هيئة تعاطى المخدرات بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أن أكثر الفئات الاجتماعية تعاطيا للحشيش هى فئة العمال تليها فئة الموظفين ثم الطلبة ثم التجار وذلك بالنسبة للمدن .

وتتفق نتائج هذا البحث مع نتائج بحث سعد المغربى والذى تبين منه أن فئة العمال والفلاحين تأتى فى مقدمة الذين يتعاطون الحشيش ، وان الطبقة العاملة بصفة عامة هى الاكثر تعاطيا الحشيش من غيرها من الطبقات ، ويلى طائفة العمال طوائف التجار والفلاحين والموظفين . كما أن طائفة رجال الدين لا يخلو بعض افرادها من تعاطى الحشيش، وان كانت أقل الطوائف فى درجة الانتشار .

كما تبين من الدراسات التى أجراها كوبرا وكوبرا على تعاطى الحشيش فى الهند أن العمال فى المدن الصناعية الكبرى من أكثر الفئات الاجتماعية اقبالا على التعاطى .

كذلك يقرر بن عبسود على ضوء خبرته بنزلاء مستشفى برشيت للامراض العصبية والنفسية فى مراكش أن غالبية متعاطى الحشيش من العمال الصناعيين فى مدينة الدار البيضاء . ففى احصاء أجرى عام ١٩٥٦ كان بالمستشفى ١٢٥٠ نزيلا من أنحاء مراكش جميعا ، منهم ٨٢٤ شخصا ورد فى تاريخهم الشخصى أنهم كانوا يتعاطون الحشيش ، منهم ٦٣٩ من العمال . ويتضح من ذلك أن عمال المناطق الحضرية هم أكثر فئات المجتمع تعاطيا للحشيش .

وتوضح دراسة بسكور التى نشرت بعنوان ((التحليل الاحصائى لسجلات مدمنى المخدرات بالمستشفيات)) والتى يستشهد بها كلاوسن فى مقاله السابق الاشارة اليه عن ادمان المخدرات أن معدل الادمان بين فئة الاطباء والممرضين والصيادلة وأطباء الاسنان كان مرتفعا بين أفراد عينية على الرغم من وجود كل المهن بين المدمنين . أما أكثر الفئات تعاطيا للمخدرات فقد كانت فئة المشتغلين بالاعمال المنزلية والخدمات . ومما يذكر أن بحث بسكور قد أجرى فى مستشفى خاص .

ويقرر داى فى دراسته التى نشرت بعنوان ((ادمان المخدرات فى شيكاغو)) أن تعاطى المخدرات منتشر بين عمال الخدمات والترفيه ، ومع ذلك فان كل الفئات المهنية ينتشر بينها الادمان .

ويذكر مارشال كينارد أن ادمان المخدرات ينتشر بين كل الفئات الا أن هناك فئات بعينها ينتشر الادمان بينها بحكم عملها وتوفر المخدرات لها مثل الاطباء والموسيقيين .

أما عن الحالة التعليمية للمتعاطين فان الدراسات المحلية تتفق على انتشار المخدرات بين فئة الاميين وذوى التعليم المنخفض أكثر من غيرها من الفئات ، فقد ظهر من بحث الحشيش فى مصر أن ((كلا المخدرين (أى الحشيش والافيون) يزداد انتشاره مع انخفاض مستوى التعليم ويقل مع ارتفاع مستوى التعليم وهو ما تؤيده نتائج كزبرا وكوبرا كذلك)) .

ثانيا ـ الظروف الاجتماعية الاقتصادية للمتعاطين :

تبين لنا من عرضنا للخصائص الاجتماعية المتعاطين أنه على الرغم من أن نتائج البحوث تشير الى أن متعاطى المخدرات يضمون أفراد من كافة المهن والحالات التعليمية الا أن تعاطى المخدرات أكثر انتشارا بين ذوى المهن البدوية والحرفية وبين ذوى التعليم المنخفض مما يشير ضمنا الى أنه أكثر انتشارا بين الطبقات العاملة الفقيرة .

وقد بينت نتائج بحث تعاطى الحشيش فى مصر أن المخدرات أكثر انتشارا بين الاشخاص المنتمين الى الطبقات الفقيرة ، ثم تأتى طبقات المتوسطين والاغنياء بعد ذلك بالترتيب .

كما اتضح من البحث الذى أجراه سعد المغربى عن تعاطى الحشيش فى مصر أن تعاطى الحشيش بالنسبة للطبقات الاجتماعية منذ سبعة قرون فى البلاد العربية كاد أن يكون قاصرا على الطبقة الفقيرة التى تعيش فى المناطق المتخلفة المنحطة من حيث المستوى الاقتصادى لاجتماعى ، وعلى الرغم من أن بعض الخاصة من أفراد المجتمع كانوا يعرفون الحشيش وتعاطيه . وفى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين كان الحشيش مرتبطا بالطبقة الفقيرة وبالاحياء الشعبية المتخلفة .

ويفسر سعد المغربى ذلك الازدراء والاحتقار الذى كان يلقاه المتعاطون بأن تعاطى الحشيش كسلوك اجتماعى كان مرتبطا بالطبقة الفقيرة من العمال وأصحاب المهن البسيطة الذين كان ينظر لهم باحتقار وازدراء من جانب الطبقات العليا . أما نتائج البحث الميدانى فقد بينت أن تعاطى الحشيش ليس قاصرا على طبقة واحدة (أجرى البحث فى أواخر الخمسينات من هذا القرن) . ولكنه أكثر انتشارا بين الطبقة العاملة الفقيرة التى تشمل العمال المهرة وأصحاب المهن البسيطة كالباعة الصغار والعمال غير المهرة ويلى هذه الطبقة الفقيرة من حيث الانتشار الطبقة المتوسطة ثم الغنية . وهو ما يتفق مع بحث المركز القومى البحوث الاجتماعية والجنائية .

وتؤيد نتائج الابحاث العالمية هذه الاستنتاجات . ففى البحث الذى أجراه ايزيدور تشساين على مدمنى المخدرات بالولايات المتحدة الامريكية فى نيويورك تاكدت هذه النتيجة . ونظرا لاهميــة هــذا البحث من النــاحية النظرية والمنهجية فسوف نعرض بايجاز لخطواته ونتائجه .

كانت المرحلة الاولى من بحث تشساين تهـدف الى تحديد بعض خصائص الاحيـاء التى ينتشر فيهـا تعـاطى المخدرات . وقد تم الحصول على قوائم باسماء وعناوين الافراد الذين يتراوح أعمارهم بين ١٦ سنة و ٢١ سـنة والذين عرفوا للجهات الرسمية بأنهم من مدمنى المخدرات . وتكونت لديهم قائمة من ١٨٤٤ ولدا من مدمنى المخدرات أو المتجرين فيها . ثم رسمت خريطة لتوزيع هؤلاء الافراد على مناطق المدينة حسب محال اقامتهم وحددت المناطق التى ينتشر فيهـا المخـدرات وتم وصفها بدقة . ويصف تشساين نتائج هذه الدراسة بقوله : « اتضح من هـذه الدراسة أن المنـاطق السـكنية التى يتركز فيها تعـاطى المخدرات هى أكثر مناطق المدينة حرمانا وازدحاما وفقرا ، وحتى داخل هذه المناطق السيئة وجد أن المخدرات تكون أكثر انتشارا فى تلك الاجزاء منها التى يكون الدخل فيها شديد الانخفاض والمستوى التعليمى منخفض جدا ويسود فيها التفكك الاسرى » .

ثم اتضح لتشساين بعـد ذلك من دراسته للظروف الاسرية للشباب المدمن للمخدرات وللاحداث الجانحين أن الحرمان الاقتصادى للاسرة والبطالة وانخفاض المستوى التعليمى والمسكن السىء المزدحم من العوامل التى ترتبط بجناح الاحداث ، وقد وجد أن نسبة كبيرة من الاحـداث الجانحين تتعاطى المخدرات وكان هناك تشابها فى الظـروف الاسرية السيئة من الاحداث الجانحين ومدمنى المخدرات، أما غير الجانحين وغير المدمنين فقد كانت ظروفهم الاسرية أفضل ، كما وجد أن الظروف الاقتصادية المادية للاسرة ترتبط بظروف نفسية سيئة مثل كثرة الصدمات النفسية والمرض النفسى .

وهكذا يتضح لنا أن الظروف الاقتصادية الاجتماعية السيئة ترتبط بكل من ادمان المخدرات والجريمة والمرض النفسى .

ويصف تشساين البيئة الاجتماعية التى يزدهر فيها ادمان المخدرات بين الشباب فى مدينـة نيـويورك بقـوله « هذه البيئة تتصف بثلاث خصائص ، الفقر وانخفاض مستوى التعليم والتفكك الاسرى والانحرافات ، كما أن هذه البيئة ينتشر فيهـا أيضا مع ادمان المخـدرات ادمان الخمر والسلوك المضـاد للمجتمع بصـفة عامة والجريمة بصفة خاصة » .

وقد توصل عالم الاجتماع الامريكى داى Dai فى بحثه عن ادمان الافيون فى مدينـة شـيكاغو الى نتيجة مماثلة . فقد وجد أن المنـاطق التى تنتشر فيهـا ادمان الافيون فى المدينة هى المناطق الفقيرة جدا ذات المستوى الاجتماعى الاقتصادى المنخفض، وأن هذه المناطق لا ينتشر فيها ادمان المخدرات فقط ولكن ينتشر فيها أيضا جنـاح الاحداث والجريمة وغير ذلك من المشـكلات الاجتمـاعية الخطيرة كالبطالة والتفكك الاسرى .

وتأكدت نفس هذه النتيجة من البحث الذى أجرى فى مدينة شيكاغو ضمن سلسلة أبحاث The Chicago area project كما أن البحث ان اجراه قسم علم الاجرام بجامعة كاليفورنيا (١٩٦٤ ــ ٦٧) باشراف الدكتور هربرت بلومر رئيس قسم الاجتماع بالجامعة والذى اشترك فيه كاتب هذا المقال عن ادمان المخدرات بمدينة أوكلاند اثبت نفس هذه النتيجة ، ووجد أن نصف الشـباب بالمدينـة يدمنـون المخدرات .

ويلخص كلاوسن فى مقـاله بكتـاب روبرت مرتون المعنون « المشكلات الاجتماعية المعاصرة » حالة البيئـات الاجتماعية التى ينتشر فيها تعاطى المخـدرات بقـوله : « ان البيئات التى توجد بهـا أعلى معـدلات لتعـاطى المخدرات تسكنهـا أكثر المجمـوعات حرمانا وفقرا وأقلهـا نجاحا . وهـذه المناطق يوجد بهـا أيضـا أعلى معـدلات للجريمة والدعارة وأعلى معدلات لوفيات الاطفال والاصـابة بالسل ، وأعلى نسبة من الاسر المتصدعة . وهى منـاطق ذات كثافة سكانية عالية وعدم استقرار سكانى .. وفى هذه المناطق تسكن عدة أسر فى شقة واحدة عادة ما تنقصها وسائل التدفئة أو دورات الميـاه الخاصـة . والاطفـال ينامون كل اثنين أو ثلاثة فى سرير واحـد أو ينـامون مع الراشدين ، ونسبة كبيرة من الاسر لا يكون لها عائل بصفة ثابتة ومستمرة . والزواج فى هذه الاسر يتم بسرعة ولكنه ينتهى بسرعة أيضا .. وكثير من النسـاء فى هـذه الاسر يعملن ويتركن اطفـالهن دون رعاية . وهـذا النمط من الحياة الاسرية تتميز به بصـفة خاصـة الاسر الزنجية فى الولايات المتحـدة التى عانت من الاسـتعباد ثم الحـرمان الاقتصادى الناجم عن حرمان الرجـل الزنجى من فرص تنمية قدراته المهنية والحصول على عمل» .

الا أن الولايات المتحدة الامريكية تشهد الآن تحولا جديدا فى انتشار ظاهرة تعاطى المخدرات . فقد بدأت هذه الظاهرة ترحف الى قطاعات الشباب الجامعى المتعلم وأفراد الطبقة الغنية على الرغم من استمرار تركزها فى الطبقات الفقيرة . ويقتضى تفسير ذلك تحليـل ودراسـة الظروف التى يمر بها الشباب الامريكى (وكذلك الشباب الاوربى فى البلدان الغربية) والتى تسود المجتمع الامريكى بصفة

عامة وتؤدى الى انتشار المخدرات وادمان الخمر والعنف والجريمة والتفكك الاجتماعى عموما .

ثالثا – التفسيرات الاجتماعية لتعاطى المخدرات :

اتضح لنا من عرض الحقائق الجوهرية المرتبطة بظاهرة تعاطى المخدرات أن هذه الظاهرة ترتبط بظروف اجتماعية مادية ملموسة هى انتشارها بين الطبقات العاملة الكادحة والفقيرة فى نفس الوقت . ونظرا للحرمان الاقتصادى الشديد غير العادل ، وخاصة فى مجتمعات الوفرة والثروة كما تسمى مثل الولايات المتحدة الامريكية، فان هذه الطبقات تعانى من انعدام فرص التعليم تقريبا أو ضعفها وهى التى تصيبها البطالة ويعانى أفرادها من عدم اشباع حاجاتهم الاساسية فلا يتوفر لهم المسكن الملائم ويعيشون فى ظروف سكنية وصحية غير انسانية مما يترتب عليه اصابة الحياة الاسرية بالاضطراب والتفكك ومما ينجم عنه أيضا زيادة الشعور باليأس وعدم الثقة بالنفس ونمو المشاعر العدائية نحو المجتمع . وفى هذه الطبقات تنتشر الامراض والاوبئة وحالات الوفاة وخاصة بين الاطفال ويتشرد الابناء كما تنتشر الامراض النفسية والاجتماعية كالجريمة وانحرافات الاحداث والبغاء وادمان الخمور وادمان المخدرات . ويعانى أفراد هذه الطبقة من القلق وعدم الشعور بالامن والاستقرار وعدم الاطمئنان على المستقبل .

والنتيجة المنطقية التى تترتب على كل هذه الحقائق هى أن البحث يجب أن يتجه الى السبب الرئيسى فى وجود العنصر الاساسى الذى ينجم عنه كل هذه الخصائص وهو فقر الطبقات العاملة وحرمانها الاقتصادى . الا أن علماء الاجتماع الغربيين يتناقضون تماما مع أنفسهم حين يوردون هذه النتائج ثم يعودون لاهمالها كلية عند تقديمهم للتفسير الاجتماعى لتعاطى المخدرات ، فبدلا من أن يقوموا بتحليل التركيب الاجتماعى للمجتمع وأسلوب توزيع الثروة القومية والاجتماعية فيه للكشف عن سبب هذا التوزيع غير العادل للثروة الذى ينجم عنه معاناة القطاعات الكبيرة من المجتمع من الفقر فى الوقت الذى تعيش فيه بعض الفئات فى حالة من الثراء الهائل .. أقول بدلا من ذلك يتجهون الى تقديم تفسيرات لا تدخل فى اعتبارها هذه الحقائق المادية التى توصلوا اليها من أبحاثهم الفعلية .

فعالم الاجتماع الامريكى داى مثلا يضرب بالحقائق التى توصل اليها فى بحثه فى مدينة شيكاغو عرض الحائط ويفسر ظاهرة انتشار تعاطى المخدرات بقوله ، ان العامل الحاسم فى الادمان هو اكتساب المعرفة بالمخدرات عن طريق الاختلاط بالذين يتعاطون المخدرات فى الحفلات وأثناء ممارسة البغاء أو لعب القمار . أى انه يريد أن يقول أن ادمان المخدرات لدى بعض الناس سبب ادمان بعض الناس للمخدرات ، ولكن لماذا وجد ادمان المخدرات والبغاء والقمار فى هذه الهيئات أصلا ؟! ويقدم بيكر تفسيرا مشابها يرجع ادمان المخدرات الى تعلم الافراد كيفية استخدام المخدر وادراك آثاره والاستمتاع به . ولكن لماذا يتعلم الافراد استعمال المخدرات ؟ ولماذا ينتشر استعمال المخدرات فى المجتمع ؟ ان التحليل الاجتماعى يقتضي الاجابة على هذه الاسئلة ، أما وصف العملية التى يصبح الشخص بواسطتها مدمنا فانه قد يكون من اختصاص عالم النفس الفردى .

ويقدم علماء الاجتماع الامريكيين : مرتون وكلاورد وأوهلين تفسيرات ثقافية لتعاطى المخدرات . فروبرت مرتون يرى أن تعاطى المخدرات وهو استجابة انسحابية من جانب المتعاطى الذى يجد أن سبل النجاح مغلقة أمامه كما أنه لا يستطيع ارتكاب أفعال اجرامية يحقق بها أهدافه لعجزه عن ذلك . ولكن روبرت مرتون لا يشرح لنا السبب فى اغلاق سبل النجاح أمام فئات عريضة من المجتمع .

وتبعا لنظرية مرتون الامريكى يفسر ارتفاع معدلات الجمعية وادمان المخدرات على أنه انعكاس للموقف الذى يمجد فيه المجتمع هدف النجاح الفردى – مثل تجميع الثروة والممتلكات – ولكن فى نفس الوقت يوصد أمام جزء من أفراد هذا المجتمع أبواب تحقيق هذا الهدف ، وفى مثل هذا الموقف يخالف هذا الجزء من الافراد معايير المجتمع ، ويعبر مرتون عن ذلك بقوله : «حين يمجد جهاز القيم الثقافية أهداف لنجاح بوجه عام ، ويرفع هذه الاهداف فوق ما عداها لتصبح الغاية العظمى لغالبية المجتمع فى الوقت الذى يقيد البناء الاجتماعى أو يغلق تماما الوصول الى هذه الاهداف بالنسبة لجزء غير صغير من أفراد المجتمع فان السلوك الانحرافى يظهر وينتشر على نطاق واسع» .

وهو يرى أن المجتمع الامريكى يوجد فيه صراع بين القيم التى تمجد النجاح وتلك القيم التى تجعل من تحقيق هذا النجاح شيئا مستحيلا بالنسبة للبعض .

وينتج عن هذا الصراع معدلات انحراف مرتفعة (بما فى ذلك ادمان المخدرات) وتحتوى نظرية مرتون على ثلاث مسلمات أساسية وهى :

١ – ان القيم التى تدعو الى تحقيق الثراء من أهم خصائص الثقافة الامريكية ، وأن هدف النجاح ينشده الاشخاص من جميع الطبقات الاجتماعية .

٢ – هناك قيم أخرى فى نفس هذه الثقافة تحدد الاساليب المشروعة لتحقيق هذه الاهداف وهى لا تسمح

لكثير من أفراد الطبقات الدنيا بتحقيق هذه الاهداف بطرق مشروعة .

٣ – هذا الصراع يؤدى الى جهود من جانب الطبقات الدنيا لتحقيق النجاح بطرق غير مشروعة وحين يفشلون فى ذلك يلجأون الى الانسحاب من المجتمع باللجوء الى ادمان المخدرات .

ولكن روبرت مرتون لا يذكر فى نظريته أى شىء عن السبب فى وجود (أ) القيم التى تدعو الى تحقيق الثراء والتنافس من أجله (ب) السبب الذى من أجله تغلق السبل امام الطبقات الكادحة لتحقيق هذا الهدف (جـ) السبب فى وجود الصراع بين الطبقات الدنيا وبين (القيم) التى تحول بينها وبين هدف تحقيق الثراء .

ويقدم ((دونالد تافت)) نظرية ثقافية مشابهة لتفسير الانحراف الاجتماعى بصفة عامة بما فى ذلك تعاطى المخدرات بالطبع فيقول :

((اذا كانت ثقافة ما تتسم بالديناميه والتعقيد والمادية وتمجد الشخص الذى ينجح فى الصراع التنافسى، ولكنها تسد الطريق أمام الكثيرين لتحقيق هذا النجاح ، فان فشل هؤلاء الذين يضطرون الى التجمع فى الاحياء الفقيرة والمتخلفة سوف يؤدى الى ظهور أنماط سلوكية عدائية وضارة بمصالح المجتمع ككل ولكنها تتلائم مع المثل العليا الاساسية لهذا المجتمع . ولكى يتضح ذلك دعنا ندرس حالة مجتمعنا . ان هذا المجتمع (الامريكى) يمجد بالكلام الديمقراطية ، ولكنه بالفعل يقدر افراده لا على اساس ما لديهم من فضائل ، ولكن على اساس عضويتهم فى جماعات اجتماعية معينة مثل الجماعات العنصرية أو الطبقية او القومية وهى عضوية لا يكتسبها الفرد بمحض اختياره ، ولكن الصدفة هى التى تكسبها له . وهذا المجتمع ، بالاضافة الى ذلك يحطم الضوابط السلوكية التى تقوم بها الجماعات الاولية . وهذا المجتمع يرى فى سلوك البعض جريمة يعاقب عليها (مثل تعاطى المخدرات فى الطبقات الدنيا) بينما اذا ارتكب هذا السلوك أو سلوك آخر مشابه له (مثل تعاطى الخمور فى الطبقات العليا) شخص آخر تغاضى عنه ورأى فيه سلوكا لا غبار عليه . فهذا المجتمع لايعاقب مجرمىالطبقات المتميزة ، ولكنه يعاقبغيرهم عقابا صارما اذا أتو سلوكا أقل من ذلك ضررا بكثير على المجتمع ويعتبرهم مجرمين .. وهذا المجتمع لا يشجع وينشر روح التنافس والاستغلال بحيث يحرم الفرد غيره من الرزق فقط ، ولكنه يشجع أيضا وينشر الرغبة فى الحصول على المال فى مقابل لا شىء .. وهذا المجتمع يدع هذه القيم تتسرب الى الاسرة بحيث يختل تأثيرها الخلقى ويجعل عملية التعليم والتربية أداة للمشاركة فى نشاط تنافسى وغير اجتماعى بدلا من أن تكون موجهة الى نشر الروح الاجتماعية بين الاطفال)) .

وتبعا لهذه النظرية تفسر الاختلافات فى معدلات الجرائم والسلوك الانحرافى بما فيه ادمان المخدرات بين الجماعات المختلفة بأنها نتاج لاختلاف تأثير الثقافة على كل من هذه الجماعات . فارتفاع الادمان لدى الذكور عنه لدى الاناث يرجع الى الحماية النسبية التى لدى النساء من التعرض لازمات الحياة الانفعالية والاقتصادية التنافسية والى اختلاف أدوارهن فى المجتمع عن الذكور، وحين تتساوى النساء فى التعرض لهذه الازمات مع الرجال تميل الانحرافات الى الانتشار بينهن بالمثل .

وتتصف نظرية تافت فى رأينا بالشمول النسبى من حيث أنها تفسر مجموعة من الحقائق فى اطار متكامل . الا أن ((تافت)) لم يحاول أن يفسر منشأ هذه الثقافة التنافسية الفردية التى تمجد العدوان والاستغلال والعنف. وربما كان السبب فى ذلك أنه لايستطيع أن يذهب أكثر من ذلك، حتى لا يخوض فى مسائل سياسية قد يكون الخوض فيها عواقب وخيمة ﴿*﴾ .

هذه أمثلة لاشهر النظريات الاجتماعية التى تفسر تعاطى المخدرات ، وهى كما نرى لمؤلفين غربيين . وقد عرضناها هنا لانها هى النظريات التى يستمد منها العلماء العرب تفسيرهم لظاهرة تعاطى المخدرات فى البلاد العربية على الرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية الاقتصادية والايديولوجية العربية عن تلك الظروف التى توجد فى المجتمعات الغربية .

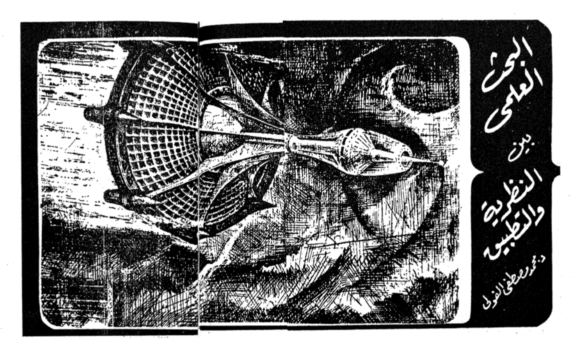
وواجب علمائنا الاجتماعيين فى البلاد العربية يحتم عليهم أن يقوموا بالمزيد من البحوث الواقعية عن طبيعة مشكلة تعاطى المخدرات والعلاقة بينها وبين التركيب الاجتماعى لمجتمعاتنا وابراز الظروف الفعلية الاجتماعية والاقتصادية التى تعيش فيها الشعوب الكادحة والتى تؤدى الى محاولتهم الهروب من الواقع الى عالم المخدرات وترشيد السياسة الاجتماعية الاجتماعية التى تؤدى الى جعل واقع الجماهير أكثر اشباعا وسعادة . ﴿**﴾

﴿*﴾ أنظر : د . سمير نعيم أحمد . الدراسة العلمية للسلوك الاجرامى مكتبة الانجلو المصرية : ١٩٦٨ القاهرة .

﴿**﴾ يمكن الرجوع الى تقييمنا للنظريات الاجتماعية والاجرامية بصفة عامة فى مقال : ((سمير نعيم أحمد)) الصورة الراهنة لعلم الاجرام الامريكى ، المجلة الجنائية القومية ، المجلد ١٣ العدد الثالث ، نوفمبر ١٩٧٠ ((منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)) .

البحث العلمى بين النظرية والتطبيق

د. محمود مصطفى الفولى



العلم ٠٠٠ البحث العلمى ٠٠٠ الادارة العلمية ٠٠٠ النظرة العلمية ٠٠٠ الأسلوب العلمى ٠٠٠ العلم والتكنولوجيا ٠٠٠ كل هـــذه الاصطلاحات تتردد فى مجتمعنا على صفحات الصحف والمجلات ٠٠٠ وأصبحنا نطالع «العلم يغير وجه الحياة» ٠٠٠ «ولا مستقبل بدون علم» • والسؤال يدور الآن فى أذهان المتتبعين لهذه الشــعارات والاصطلاحات ، التى تتداول منذ سنوات والتى انتهت بأن أصبح للبحث العلمى وزارة قائمة بذاتها فى بلادنا هو : **ما هو هدف البحث العلمى فى المجتمع المصرى ، وهل يؤدى دوره نحو تحقيق الهدف ؟ •**

ان كثرة الحديث عن البحث العلمى وعن العلم والتكنولوجيا جعلت الكثيرين يحجمون عن المناقشة الهادفة الموضوعية لدور البحث العلمى فى بلادنا، مما أدى الى بقاء هـــذا القطاع الهام من قطاعات النشـــاط الانسانى ، والذى يتميز بقدرته على التحكم فى العديد من الأنشـــطة الأخرى فى أى مجتمع من المجتمعات ٠٠٠ بل يجب تمكينه من هذا التحكم ٠٠٠ هذا القطاع بقى مدة طويلة دون تقييم موضوعى ودون أهداف محددة ، مما ساعد بالتبعية على صعوبة التقييم• والحديث عن البحث العلمى حديث ذو اتجاهات مختلفة متعددة فهناك العلم أولا ، ثم البحث عن هذا العلم ، ثم تطبيق العلم • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى هناك أشخاص ينقلون العلم وآخرون يجاهدون للوصول الى معلومات جديدة ، وفئة ثالثة تتلقى العلم ، أى مدرسون وباحثون ودارســـون • وهناك جامعات تجرى بها بحوث علمية ، وهناك مراكز بحوث غير معروفة وغـــير محددة طبيعة عملها ، ولا الأهداف المطلوبة منها • وهناك قطاعات صناعية تجرى بها بحوث معروفة وغير معروفة ، هادفة وغير هادفة • ثم هناك فوق هذا أو ذاك امكانيات لابد من توفيرها لأداء البحث العلمى وامكانيات أخـــرى حبيسة المخازن والمعامل لا يستفاد منها• لذلك كله نلاحظ أن معظم من يتناولون هـــذا الموضـــوع بالبحث والدراسة ينظرون اليه من زاوية تخصصهم ، أو من موقعهـــم الجغرافى فقط ، أو ما يعانون من مشاكل • فنظرة رجل الجامعة الى البحث العلمى غير نظرة العامل بمراكز البحوث ، ونظرة هؤلاء مختلفة عن نظرة رجل الصناعة • ولما كان لكل من هؤلاء تصورات قد تتضارب مع تصورات الآخرين فى المواقع الأخرى، لذا نجد أن مفهوم البحث العلمى كاد أن يضيع ، حتى بين العاملين بهذا النوع من النشاط الانسانى أنفسهم • فالعاملون بالبحث العلمى ســواء فى الجامعات أو مراكز البحوث أو الصناعة أصبح العلم والتكنولوجيا بالنسبة لهم سواء ، وأصبح كل منهم يعمل فى المجالين معا ، حتى يمكنه أن يساير المطلوب •

والسبب فى هذه النظرة الضيقة الى البحث العلمى بمفهومه العـام ترجع أســـاسا الى ضيق الأفق الذى ننشـــأ عليه ونربى على أسسه فى مجتمعنا ككل • أننا نعانى فى تربيتنا الاجتماعية، وفى نظم تعليمنا من ضيق الأفق وعدم الربط بين الأمور ٠٠٠ والقائمون بالبحث العلمى جزء من هذا المجتمع يعانون مما يعانى منه المجتمع ، الا أن هذه الفئة بحكم امتهانها العلم ، سواء فى الجامعات أو مراكز البحوث أو غيرها استطاعت أو على الأقل تستطيع أن تضع يدها على مكمن الداء ٠٠٠ غير أن عدم وضوح الأهداف وعـــدم تحديدها تحديدا قاطعا يصيب المتفائلين بخيبة الأمل ، ويجرهم مرة أخرى الى النظرة الضيقة السطحية المحدودة ، التى تميز معظم فئات المجتمع • ومع ذلك فان هذا كله لا يمنع من وجـــود محاولات متعددة واعية قامت بغرض الرؤية وتحديد الهدف ، ولكنها شـــأنها شأن أى محاولات فردية أخرى فى أى من مجالات الحياة فى بلادنا سرعان ما تزول آثارها ، اما لعدم توافر الفرص لوضعها موضع التجربة ، أو لعدم مثابرة أصحابها والداعين لها • والمثابرة أيضـــا احدى مشاكلنا الاجتماعية الرئيسية ، التى تتدخل بطريقـــة مباشرة وغير مباشرة فى اعاقة البحث العلمى • فنحن كأفراد اجمالا لا نثابر على عمل ما حتى ننتهى منه بالصورة الواجب أن يكون عليها ٠٠ بل نأتى فى وقت من الأوقات ، ونحاول أن نسرع فى الانتهاء من العمل ، مهما كانت الصورة التى سينتهى بهـــا • والقيادة الواعية هى التى توقف هذا الاتجاه فى الأعمال الجماعية الكبيرة الا أن هذه القيادات لا دور لها فى البحث العلمى

لأن هذا القطاع لا يزال يخضع في كل جوانبه للفردية المطلقة أو السيطرة التى هى أبعد ما تكون عن الوعى ٠

نضيف الى ذلك أن معظم العاملين بالبحث العلمى يجهلون تماما أن هناك علما جديدا يتخذ البحث العلمى هدفا له ، ويدرس طرق البحث ، وفلسفة البحث ، وتوفير الامكانيات اللازمة ، والنظم السائدة فى البحث العلمى ، وعلاقة أجهزة البحث العلمى ببعضها وبالصناعة والتطبيق ، والعلاقة بين العلم والتكنولوجيا ، وتوفير الموارد ، وتحديد أنسب أماكن الاستثمارات العلمية بالنسبة لكل قطاع من قطاعات الدولة وبالنسبة للدولة ككل ٠ كذلك يقوم هذا العلم أيضا بدراسة العوامل النفسية التى تؤثر على العاملين فى البحث العلمى ككل ، وفى قطاعاته المختلفة ٠ كما يحدد العلاقة بين أفراد الفريق البحثى ، اذا كان العمل يتم بصورة جماعية ، وبين أفراد الفريق والقائد الذى يوجهه ٠ ويحدد أيضا المجالات التى يستلزم فيها أن يتم البحث بصورة جماعية ، والحالات التى يجب فيها أن يترك الباحث يبحث بحرية فى أى شىء يراه مناسبا له دون ارتباط بفريق بحثى أو بهدف معين ٠ كذلك يدرس نوعيات العاملين بالبحث العلمى وضرورة ملائمة شخصية الباحث للعمل الذى يقوم به ، وبالذات فى البحث العلمى المرتبط بالتطبيق ٠

ان عدم وضوح الرؤية أمام المشتغلين بالبحث العلمى ، والقائمين على أموره من الاداريين ، بهذا العلم الجديد جعل الاستفادة من البحث العلمى فى بلادنا تظل محصورة فى أضيق الحدود ، اذا كانت هناك استفادة على الاطلاق تتناسب مع ما يتفق على البحث العلمى ، وأدى أيضا الى أغفال العديد من الجوانب الرئيسية والهامة فى هذا الموضوع عند عرضه للمناقشة على مختلف المستويات ٠

البحث العلمى نظريا يلعب دورا هاما فى تطور المجتمعات البشرية ، فهو الوسيلة التى يمكن بواسطتها زيادة المعارف الانسانية فى جميع فروع العلم والمعرفة ٠ وعن طريق تطبيق هذه المعارف الانسانية نفسها يمكن أن يؤدى استخدامها الى تهديد حياة الانسان ، ولذلك فان الاتجاه الحديث فى البحث العلمى يحاول أن يدفعه باستمرار نحو تحقيق أهداف المجتمع التى تساعد على رفاهية الانسان٠ والعلم فى حد ذاته ليس شريرا ولا يؤدى الى الشر ، ولكن الذى يحدد استخدامه فى الشر أو الخير هو الانسان الذى يستخدم الحقائق العلمية المتاحة ، ويحولها الى تطبيقات ٠ فالطاقة الذرية فى ذاتها ليست خيرا ولا شرا ، أما استخداماتها لانتاج القنابل الذرية فهى تعنى الدمار ، واستخداماتها فى العلاج ، وتوليد الطاقة، وتعذيب ماء البحر يعنى الخير ٠ ولذلك فان الانسان وليس العلم هو الذى يحدد رفاهية نفسه ، والعلم هو وسيلة فقط يساء أو يحسن استخدامها، وفى نفس الوقت فهو الوسيلة الوحيدة للتطور ٠ ومن هنا نشأت حتمية الاهتمام بالعلم فى المجتمعات المختلفة ٠

وعند الحديث عن البحث العلمى يجب أن نقف قليلا أمام نقطة هامة وأساسية ، وهى أنه لا يوجد ما يسمى بالعلم للعلم ولا علم للمجتمع ٠ كذلك ليس هناك علم بحت وعلم تطبيقى ، فكل علم هو علم للمجتمع ويوجد تطبيق لكل علم ٠٠ هذا التطبيق هو الذى تظهر نتائجه واضحه للمجتمع ٠٠ وبالتالى فبدون علم لا يوجد تطبيق ، ولا توجد أثار اجتماعية لهذا التطبيق ٠ ونعود مرة أخرى الى الطاقة الذرية ، فلولا اكتشاف امكانية تكسير **الذرة لما كان فى الامكان وجود الطاقة الذرية ، ولا الوقود الذرى الذى يدير المصانع، ولاالاستخدامات الأخرى للطاقة الذرية٠ ولذلك فانه مضيعة للوقت والمجهود ما نراه ونسمعه من مناقشات حول هذه الشعارات وغيرها ٠٠ ان كل علم علم للمجتمع** ٠٠٠ والمجتمع نفسه هو الذى يستفيد من العلم أولا يستفيد ٠ فاذا كان يريد العلم فانه سيستفيد من كل شىء ٠ واذا لم يكن يريد ، أو لم يمكن قادرا فلن يستطيع أكبر العلماء التطبيقيون جعل المجتمع قادرا على الاستفادة من تطبيقاتهم ٠ وحتى تتضح هذه النقطة فانه يستحسن أن نضع تقسيما واضحا لأهم الأهداف التى يعمل البحث العلمى على تحقيقها بما فى ذلك التطبيق ٠

١ ـ البحث عن حقائق ومعارف جديدة دون تحديد لها ٠

٢ ـ البحث عن حقائق ومعارف جديدة فى مواضيع محددة ٠

٣ ـ البحث عن صورة لمستقبل الانسان البعيد والقريب بناء على المعارف المتاحة ٠

٤ ـ البحث عن وسيلة لتحسين حاضر الانسان ٠

٥ ــ البحث عن حل المشاكل الوقتية التى تعترض حياة الانسان ٠

ويمكن طبعا فى الحالات الثلاث الأخيرة أن يحل أى شيء آخر محل الانسان ٠ فيمكن مثلا أن يكون البحث عن مشاكل احدى الصناعات ، أو موضوع فى قطاع الزراعة ، أو غيرها من العلوم الطبيعية أو البيولوجية أو الانسانية ٠

وهذا التقسيم للبحث العلمى كما نرى يرتبط أيضا بالتطبيق بصورة أو أخرى ، اذ أنه لا يمكن أن نفصالهما عن بعض ، فبدون علم لايوجد تطبيق وكذلك ينقلنا هذا التقسيم تلقائيا الى تحديد أماكن معينة لاجراء نوع معين من أنواع البحث العلمى دون غيرها ٠ ورغم هذا فاننا لا ننكر أنه لابد وأن يحدث تداخل ٠٠ بل نحن ننادى بضرورة التداخل ، ولكن هذا التداخل يجب أن يكون بين مرحلة والتى تليها ٠ فلا يمكن أبدا لجهاز يهتم أساسا بحكم طبيعة عمله بالبحث العلمى عن حل للمشاكل التطبيقية التى تعترض ظاهرة معينة، أن يقوم بالبحث العلمى عن الحقائق والمعارف الجديدة غير المحددة ٠ وفى نفس الوقت نجد أن مؤهلات ونوعيات القائمين بالبحث العلمى تختلف تبعا لنوعية البحث العلمى الذى يقومون به ٠

واذا حاولنا أن ننظر الى الوضع فى بلادنا لوجدنا أننا من الدول التى تعانى عدم وضوح الرؤية فى هذا التقسيم فى مجالات البحث العلمي، بجانب سلبيات أخرى متعددة تعوق عملية البحث العلمى والاستفادة منها ٠ واذا تساءلنا هل قام أو يقوم البحث العلمى فى مصر بأداء دوره ؟ نكون مخطئين اذا أجبنا بالايجاب أو النفى ، اذ يجب أن نتساءل أولا ما هو دور البحث العلمى فى مصر ؟ هذا السؤال بقى علامة استفهام كبيرة طوال سنوات عمر البحث العلمى فى مصر ، وحتى الآن ورغم وجود وزارة للبحث العلمى ، فليس هناك اثنان يمكن أن يتفقا على هدف محدد للبحث العلمى، أكثر من كونه وسيلة لتطوير الزراعة والصناعة ومختلف الأنشطة الأخرى فى المجتمع ٠ وهذا هدف عام غير تفصيلى يحدد أهداف البحث العلمى فى أى من بلاد العالم ٠ ولكن لكل دولة أو مجتمع أهدافا للبحث العلمى خاصة به تنبع من ظروفه واحتياجاته الخاصة ٠ هذا المفهوم أعتقد أنه غير واضح، حتى أمام القائمين على أمور البحث العلمى ٠ فاذا كان الحال كذلك فان الباحث العلمى نفسه معذور اذا اتجه شتى الاتجاهات، ووزع مجهوداته، وانتهى الأمر بأن يكتشف بأن ما يؤديه من أعمال لا يستفيد منها المجتمع ، اما لأن المجتمع لا يحتاج الى هذا النوع من الدراسات ، أو لأن المجتمع غير قادر على الاستفادة أو يرفض الاستفادة كلية ٠

اذن ما العمل ؟ هل يبقى البحث العلمى في مصر سنوات أخرى على هذه الحال ، أم نلغى فكرة البحث أم نحاول أن نفعل شيئا ؟ ٠٠٠ الحقيقة أن الغاء البحث العلمي لا يمكن ولا يجوز أن نفكر فيه على الاطلاق ، لأن البحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة للتطور فى هذا العصر ونحن أحوج ما نكون الى التطور ٠ وفى نفس الوقت فان ترك البحث العلمى يتعثر بدون هدوف بدون رؤيا واضحة سنوات أخرى أمر لا نستطيع احتمال نتائجه فى الصراع الدائر بين التطور والتخلف فى العالم أجمع ٠ فالعلم هو ركيزة التطور والغاء العلم معناه اختيار التخلف ٠ اذن لا يبقى امامنا سوى محاولة ترشيد العلم فى محاولة لاضاءة شمعة علها مع شمعات أخرى تسهل الرؤية وتنير الطريق ٠

ان أى عمل انسانى مهما كان يحتاج الى :

١ ــ تحديد الهدف من هذا العمل

٢ ــ التخطيط وتحديد الاحتياجات

٣ ــ التنفيذ

٤ ــ متابعة التنفيذ

والبحث العلمى لا يخرج فى هذا عن الأنشطة الانسانية الأخرى ٠ وأهداف البحث العلمى الأساسية سبق أن ذكرناها ، والتى تعتبر فى ذهننا أهم هذه الأهداف ويمكن توضيحها أكثر فيما يلى :

١ ــ بحث علمى بغرض البحث عن معارف جديدة ٠

٢ ــ بحث علمى بغرض تطبيق معارف متاحة ٠

٣ ــ بحث علمى بغرض تطوير التطبيقات المتاحة ٠

٤ ــ بحث علمى بغرض التغلب على مشكلات الانتاج وتطويره ٠

وبجانب هذا فلدينا الآن فى مصر أكثر من جهة تقوم بالبحث العلمى بجانب وزارة البحث العلمى نفسها ــ فهناك الجامعات ومراكز البحث العلمى والوزارات وقطاعات الانتاج ٠

وفى رأيي اننا نملك كل الأساسيات والضروريات المادية اللازمة لقيام بحث علمى على

أعلى المستويات بالنسبة للامكانيات المتاحة لدولة فى مرحله انتطور مثل بلدنا ، فقط لو أحسنا الربط والتوزيع • وهذا لا يتم الا اذا حددنا دور كل جهه من هذه الجهات • ويمكن أن يتم ذلك بحيث يقتصر دور وزارة البحث العلمى على كونها وزارة تحديد الأهداف والتخطيط والمتابعة على جميع مستويات الدولة • ويفصل عنها كل ماله علاقه بعمليات التنفيذ مثل مراكز البحوث المتخصصه ، والمركز القومى وغيرها • وتتولى الوزارة مهام تعريف الهيئات المختلفة القائمة بالبحث العلمى بعضها ببعض ، وتسهيل وسائل اللقاء بينها فى مؤتمرات ونشر البحوث • وتنشأ بالوزارة مجالس متخصصة فى كل من مجالات النشاط المختلفه فى المجتمع سواء كانت مجالات علمية أو انسانية • ويراعى فى تشكيل هذه المجالس التنوع ، بمعنى أن يكون هناك مجلس نوعى للطب مثلا • هذا المجلس يضم بجانب المتخصصين فى فروع الطب المختلفة ، متخصصين فى فروع أخرى مثل الصناعة والزراعة والفلسفة وعلوم المجتمع وغيرها ، فلا شك أن مشاكل الطب تهم هؤلاء ولا يمكن دراستها وبحثها من النواحى الطبية فقط • والمجالس المتخصصة تتكون ليس من العاملين فى مجال البحث العلمى ، ولكن من القائمين على أمور البحث العلمى فى القطاعات المختلفة ، ومن المفكرين ، ومن العلماء والباحثين السابقين ذوى الخبرة التى تؤهلهم لذلك • وتقوم هذه المجالس بتحديد أهم المشكلات التى يجب توجيه البحث العلمى نحو التغلب عليها ، وتضع الاقتراحات بشأنها ، كما تضع تخطيطا عمليا عاما لتنفيذها • وضرورة وجود ممثلين للتخصصات الآخرى فى كل مجلس هام جدا ، فمثلا مشكلة مثل مشكلة تحديد النسل لا يمكن للأطباء فقط حلها ، كذلك فان باحثى علم الاجتماع وحدهم لا يصلون الى حل أيضا ، فهى مشكلة تتطلب تضافر مجهودات رجال الطب وعلم الاجتماع ورجال الدين وقطاعات أخرى من النشاط الانسانى فى المجتمع • وهكذا بالنسبة لباقى المشكلات •

كما أن مشكلات الصناعة وبناء المصانع لاتخص رجال الصناعة فقط ، بل يجب اشراك رجال الاسكان والقائمين على أمور المواصلات ، ورجال علم الاجتماع والتعليم فيها • فالتجمعات الصناعية تحتاج الى وسيلة مواصلات سهلة أو اسكان قريب ، وتحتاج الى خدمات طبية وتعليمية وغيرها • وبهذا الأسلوب فقط نستطيع أن نعالج أى مشكلة بسهولة ويسر وبتخطيط سليم •

بعد قيام هذه المجالس بتحديد المشاكل ، كل فى تخصصه ، وتحديد الاتجاهات العامة الواجب دراستها تطرح هذه المشاكل على المهتمين بالبحث العلمى فى الدوريات والنشرات التى تصدرها الوزارة للتعريف بعملها • ويترك الباب مفتوحا لهؤلاء المهتمين بالبحث العلمى فى أن يدلوا برأيهم فى المشكلة وطريقة معالجتها •

أما جهاز التخطيط فيتولى تحديد الاحتياجات ووضع الخطط التنفيذية المرحلية للمشاريع المختلفة مسترشدا فى ذلك بما أرسل اليه من المجالس المتخصصة ، وبما يصل اليه من اقتراحات من المهتمين بمشكلة معينة بالذات • ورجال جهاز التخطيط يجب ان يكونوا على مستوى عال من الخبرة وأن يكونوا قد زاولوا البحث العلمى بصورة أو بأخرى بحيث يستطيعون تحليل المشكلة الى جزئياتها الصغيرة التى عندما تتجمع تعطى حلا للمشكلة الكبيرة • وفى نفس الوقت يكونون على بينة من الامكانيات المتاحة والمتوفرة فى أماكن البحث العلمى المختلفة لوضع خطة التنفيذ على ضوء الاحتياجات والامكانيات المتوفرة ، ليمكن تحديد ما يجب توفيره من ضروريات كذلك يجب أن تكون الخطة زمنية ومتشابكة أى تصمم جزئياتها تبعا لنظم التخطيط الشبكى Network planning



وليس التخطيط الطولى Linear planning وتعرض الخطة المفصلة والمدة اللازمة لتنفيذها وميزانياتها الكلية والمرحلية على المجالس الفرعية مرة أخرى لاقرارها ، ودراسة ما قد يتداخل منها • أى أن خطة العمل الواحدة تعرض مع الخطط الأخرى على جميع المجالس المتخصصة للدراسة ، ثم تحدد أولويات التنفيذ على ضوء الاحتياجات الأكثر الحاحا ، وفى ضوء وحسب الأهداف الموضوعة والميزانيات المتاحة• وهنا يجب التأكيد بأن اعتماد الخطة يستلزم ضمان توفير احتياجاتها طوال سنوات تنفيذها • ويجب أن يكون هناك ضمان لاستمرار العمل فى المشاريع التى يوافق عليها حتى النهاية •

بعد اقرار المشاريع الجديدة فى اطار الخطة العامة والميزانية المتاحة يعلن عن نقاط البحث التى تم اعتماد مبالغ الانفاق عليها بين العاملين فى هيئات البحث العلمى المختلفة ، ويتقدم كل من يجد فى نفسه القدرة ولديه الامكانيات المختلفة المطلوبة بمشروع تنفيذى متكامل يتضمن خطة العمل والاحتياجات المطلوبة، بشرية ومادية وغيرها مرفقا به ميزانية تقديرية لتنفيذ النقط التى يدرسها •

تقوم لجان تحديد الاحتياجات باختيار الباحثين، أو المجاميع البحثية التى ستقوم بتنفيذ النقاط الجزئية من كل مشروع بناء على ما يقدم لها من المشاريع التنفيذية وقدرة كل من القائمين عليه على التنفيذ، والتاريخ العلمى له، وارتباطاته الأخرى، وغيرها من الأمور التى يجب ادخالها فى الاعتبار• ويتم تنفيذ هذه البرامج أساسا فى الجامعات ومراكز البحوث المتخصصة ، وجزئيا فى القطاعات الانتاجية اذا توفرت شروط أفضل وغير متوفرة فى الأماكن الأخرى •

بعد ذلك تتولى أجهزة المتابعة فى وزارة البحث العلمى تلقى التقارير الفنية عن سير البحوث المختلفة ، وتجميع نقاط كل مشروع وعرضها أولا بأول على المجالس المتخصصة ، وتبويب النتائج والربط بينهما ، وتوزيع نتاج الفرق البحثية المختلفة على بعضها للاستفادة منها • وبجانب سجلات المشاريع يجب أن تحتفظ أجهزة المتابعة بسجلات شخصية لكل باحث يتعامل معها تدون فيه كافة البيانات عنه والاعمال التى قام بها ، ومدى نجاحه فيها •

ويجب أيضا أن نترك باستمرار الفرص سانحة لتمويل بحوث فردية أو جماعية قد لا تشكل مشاكل فى الوقت الحالى ، ولكن هناك من يرغب فى دراستها لاحتمال تعرض المجتمع لها فى المستقبل بمعنى أن نترك الفرصة سانحة ، ولكن فى أضيق الحدود ، لتمويل البحوث التى تمثل ميولا شخصية الباحثين • وهذا أمر هام جدا اذ أن هذه هى الطريقة الوحيدة للوصول الى الحقائق والمعارف الجديدة ، والتى لا يمكن التنبؤ بها وتخطيطها مسبقا •

هذه هى مهمة وزارة البحث العلمى • فما هو دور الجهات الأخرى ؟ الجامعات وكبار الأساتذة بها يشتركون فى التخطيط والفئات الأقل أمامها فرص الاشتراك فى التنفيذ • والجامعة عليها توفير المكان والمرتبات الأساسية وبعض الامكانيات الضرورية والباقى يمول عن طريق وزارة البحث العلمى • ومراكز البحوث تؤدى نفس العمل ولكن بصورة أكثر فعالية وتركيزا ، فهى لا تقوم بالتدريس كما هو الحال فى الجامعة • وكل من مراكز البحوث التى يجب أن تبعد عن التطبيق والجامعات مسئولة أساسا عن زيادة المعارف المتاحة والبحث عن معارف جديدة باستمرار •

يبقى أمامنا قطاع واحد من القطاعات ، هو قطاع الوزارات والانتاج • وهذا القطاع يجب أن يتولى بنفسه انشاء مراكز بحوث متخصصة لكل قطاع ، بجانب معامل البحوث كل شركة أو مصنع • ومهمة هذا القطاع فى الشركات والمصانع حل مشاكل التطبيق والرقابة وتحسين الانتاج • وعلى مستوى المؤسسات يكون الغرض الأساسى من عمله هو الرقابة العامة على المنتجات وتطوير الانتاج فى القطاع • وفى نفس الوقت يشترك فى محاولة الاستفادة من المعارف الجديدة وتطبيقها لصالح القطاع بالاشتراك مع رجال الجامعة ومراكز البحوث •

وفى نظرى أن هذا التنظيم يستتبع :

تدعيم هيئات التدريس بالجامعات ليمكن لها أى تساهم فعليا فى البحث بجانب التدريس• كما وأن المركز القومى للبحوث ومراكز البحوث الأخرى التابعة لوزارة البحث العلمى يجب اعادة النظر فى تكوينها وفصلها عن الوزارة ، وتقليل اعداد العاملين بها ، وخاصة بالنسبة للتخصصات التطبيقية المرتبطة ارتباطا مباشرا بالصناعة • وفى نفس الوقت يعمل كل قطاع صناعى على انشاء مركز بحوث متخصص (مثل مركز البحوث الدوائية فى الهرم ، ومعهد البترول المزمع

انشائه) يكون مرتبطا ارتباطا مباشرا بالقطـاع الصناعى ، ويكون نواته العاملين حاليا بمراكز البحوث المختلفة وبالذات المركز القومى للبحوث، وكذلك الحال بالنسـبة للوزارات المختلفة مع تدعيم أقسـام البحوث ومعـاملها بالشركات المختلفة ٠

وداخل هـذا الاطار يجب أن يتغير مفهـوم القلعة العلمية كما يسميها البعض وهى المـركز القومى للبحوث على أساس أن يصبح غرض المركز الرئيسى هو البحث عن المعرفة الجديدة قبل أن يكون عمله محاولة تطبيق المعارف المتاحة ٠ وقد يقول قائل ان المركز أنشىء لغرض التطبيق ٠ والحقيقة أن هذا هو ماحدث فعلا ٠ ولكن المركز أنشىء فى أوائل الخمسينات ، وفى ذلك الحين لم تكن الدولة قد قطعت أى شـوط فى طريق الملكية العـامة لرأس المـال وتجميع الأنشطة المتشـابهة فى مؤسسات عامة ٠ ولذلك كان من الضرورى أن يوجد جهاز فنى تطبيقى لخدمة أوجه النشاط المختلفـة المبعثرة هناوهناك ٠ أما الآن فان القطاع العام يستطيع أن يقوم بهـذا الدور ويترك المركز القومى للبحوث ليكون مركزا علميا غير مرتبط بمشاكل الانتاج والتطبيق ، بل يصبح مثل الاكاديميات العلمية الموجودة فى الخـارج هدفه الأساسى البحث عن المعرفة ٠ واذا استطاع تطبيقها لحساب أحد القطاعات قام بذلك ، واذا لم يسـتطع فكفاه البحث عن المعـرفة وتوفيرها للقطاعات الأخرى لتستفيد منهـا ٠ وفى نفس الوقت يمكن أن يشترك المركز القومى للبحوث فى تدريب طلبة الدراسات العليا بالجامعات على أساليب وطرق البحث العلمى فى المجالات العلمية المختلفة ٠ وتغيير هـدف المركز القومى للبحوث لا يتطلب سوى قرار ٠ وانشاء المراكز البحثية المتخصصة التابعة للمؤسسات لا يتطلب أيضـا سوى قرار يصدر بالزام كل مؤسسات القطـاع العام بانشاء هذه المراكز اسوة بمؤسسة الصناعات الدوائية ومؤسسة المطاحن ٠ وتجميع الباحثين فى مجال تطبيقى ما فى هـذه المراكز لا يتطلب سوى قرار آخر برفع مرتبات العاملين بهـذه الجهات ٠ وفى العـالم كله يحصـل الباحثون العاملون فى مجالات التطبيق على مرتبات ومزايا أكثر من العـاملين بالجامعـات والأكاديميات العلمية ٠ وكذلك يمكن اصدار قرار برفع مرتبات الباحثين الذين يرغبون فى التعيين فى هذه المراكز فيذهب الباحثون تلقائيا اليها دون أى صعوبات٠

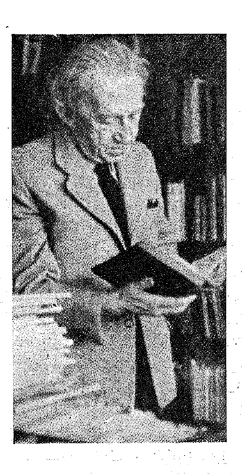
والتمويل فى الجامعـات والمـركز القومى للبحوث يبقى كما هو بالاضـافة الى مصـادر التمويل الناتجة عن الاشتراك فى بحوث وزارة البحث العلمى ، أما المراكز البحثية المتخصصـة التابعـة لقطاعات الانتاج أو الوزارات فتمولهـا الجهات التابعة لها اذا لم تكن تقوم بتنفيذ بحوث خاصة بالخطة العامة ٠

بعد ذلك يبقى شق واحد هو ضـمان تدفق القوى البشرية المؤهلة للبحث العلمى باستمرار٠ وهنا يجب الغاء فكرة البعثات كلية للحصول على درجات علمية ، مهما كانت التخصصـات التى سيوفد الطالب لدراستها، على أن تستبدل بمهمات علمية ومنح دراسية للحاصلين على الدكتوراه بعد قضى عامين على الأقل من حصولهم على الدرجـة بالداخل ٠ على أن تكون هذه المهمات دورية ويتم الارتباط بسفر الباحث قبل سفره بوقت كاف ، ويرسل لدراسة نقطة معينة فى مكـان معين ٠ ويمكن لبعض من هؤلاء الباحثين المتخصـص فى بعض الفروع الجديدة التى قد لا تكون الفرص متاحة أمامهم لدراستها فى الداخـل ٠ وكل من سافر الى الخارج يعلم تماما ان اسـتفادة طالب الدرجة العلمية أقل بكثير من استفادة زميلهالذى سافر الى الخارج دون ضغط ضرورة الحصـول على درجة علمية ٠ وبهذه الطريقة نعمل على اتاحة الفرص أمام كل باحث أن يسافر أكثر من مرة الى الخارج للاحتكاك المباشر بالعالم الخارجى ، واقامة علاقات علمية مع العاملين فى نفس المجال٠ الا أن هذا يستلزم ضرورة اختصار مدة الدراسة للحصول على الدرجات العلمية العالية فى جامعاتنا وتسهيلها بدلا من تصعيبها كما هو الحال الآن ٠ ويجب أن يكون هدف الدراسات العليا هـو التدريب على البحث ، والقدرة على التعرف على

المشاكل ومحاولة ايجاد حل لها بأسلوب منطقى علمى باستخدام الطرق والمناهج المتاحة لهـــذا الفرع من العلوم • ويجب أن يكون واضـــحا أن الدراسات العليا ليست معلومات يحفظها الطالب، بل هى وسيلة لتعريفه بمصادر المعلومات ،وكيفية الحصول عليها ، والحكم عليها حكما موضوعيا ، واستخلاص العلاقات بين النقاط المختلفة لمشكلةما أو المشاكل المختلفـــة فى فرع من العلوم ، وبين فروع العلم المختلفة وبعضها ••• والحصول على النتائج المعملية فى هذه المرحلة ليس أكثر من كونه وسيلة للتعرف على طرق استخدام الوسائل المتاحة للوصول الى النتائج • وهذا لا يتأتى الا بتغيير شامل فى مفهوم الدراسات العليا بجامعاتنا ، لا يمكن التوصل اليه الا اذا انفصلت الدراســات العليا عن الدراسات الاخرى فصلا مكانيا وفكريا• كما يجب الاهتمام بالآثار الاجتماعية والانسانية لتطبيقات العلوم المختلفة وتدريسهـــا فى برامج الدراسات العليا ، وتبسيط العـــلوم والربط بين المعارف المشتتة فى المجلات العلمية المتخصصة ، واعطاء صورة علمية مبسطة للمستويات المختلفة من أفراد المجتمع لهذا الفرع أو ذاك من العلوم أمر يجب أن يولى اهتماما خاصا ، اذ أن الباحثين أنفسهم يجب أن يساهموا مساهمة فعالة وأساسية فى نشر الثقافة العلمية بين أفراد المجتمع ليزداد اهتمام المجتمع بالعلم وتقديره لأهميته •

كانت هذه بعض الافكار التى تدور بخاطرى حول البحث العلمى • وأنا أول من يعترف بنقص هذه الافكار والخواطر ، فليس هنـــا مجـــال وضع تفاصيل للخروج من الأزمة التى يعانيهـــا البحث العلمى فى مصر • فكل من يعمل بالبحث العلمى غارق فى مشـــاكل لا حصر لها بعيد كل البعد عن البحث العلمى وأبسط مفاهيمه •• ان لدينا الكفاءات والامكانيات ولدينا المشـــاكل فلن نحتاج وقتا طويلا للبحث عنهـــا • مع ضرورة الاستفادة من كل خبرات الماضى التى توالت فى تنظيم البحثالعلمى حتى لا نبدأ من الصفر•• يجب ألا نخشى من طول الاعداد للبدء، فالتخطيطالسليم يشكل جزءا كبيرا من النجاح المنتظر • ويجب أن نبدأ من الاتفاق على المفاهيم العامة ، لأن الاتفاق الكامل على هذه المفاهيم هو الذى يضمن الاستمرار اذا ما تغير الاشخاص ••• **يجب أن تكون سياسة البحث العلمى سياسة تتبناها الدولة بقطاعاتهـا المختلفة ، أيا كان القائمين على أمور كل هـــذه القطاعات ، ومن بينها قطاع البحث العلمى نفسه •• ان القائمين على البحث العلمى يجب فى هذه الحالة أن يدركوا أنهم موجودون لتحقيق السياسة المتفق عليها ، وليس تغييرها تبعا لنظرة كل منهم•** ولا مانع من تغيير التفاصـــيل ، أمـــا الخطوط العريضة فلا يتم تغييرها الا باتفاق جميع الاطراف وضرورة الاقتناع بهذا التغيير ووجوده أسـباب له •• وأمام وزارة البحث العلمى اليوم فرصـــة من أكبر الفرص التى تتاح لوزارة ما ••• وهى وضع السياسة العامة للبحث العلمى للدولة بكل قطاعاتها •• سياسة واضـــحة محددة كما هو الحال فى القطاعات الاخرى • فسياسة التصنيع معروفة ، وسياسة امتـلاك الأراضى الزراعيـــة معروفه ، وكذلك ملامح السياسة الخارجيـــة • فلماذا لا نحدد سياسة البحث العلمى وأهدافه ؟ اننا لو نجحنا فى تحقيق ذلك ، فســوف يعطى البحث العلمى فى بلادنا دفعة لا حدود لهـــا الى الأمام تنير الطريق أمام العاملين فى هذا المجال ، وتسهل لهم القيام بعملهم الذى هو أســـاس من أساسيات التطور الهادف بل الركيزة الاولى التى يرتكز عليها • الا أننى أحب أن أذكر أن البحث العلمى قطاع من قطاعات الدولة والعاملون بـــه يمثلون فئات المجتمع المختلفة •• المجتمع الذى يعانى من الكثير من مركبات النقص والمشـــكلات الاجتماعية ، والتى تنعكس بدورهـــا على البحث العلمى ، ولذلك فانه من الضرورى الاهتمـــام بهذا القطاع اهتماما خاصا من الناحية الاجتماعية والانسانية وفرض شروط معينة للعمل به غـــير المؤهلات العلمية ، وفى نفس الوقت الاهتمـــام الكبير بعمليـــات تأهيـــل العاملين به فكريا وانسانيا واجتماعيا بجانب التأهيل التخصصى •

دراسة فى فكر لوكاتش «٢»



جورج لوكاتش ونضاله الثورى

لطفى فطيم

تأثر لوكاتش فى الفترة التى سبقت عام ١٩١٧ بمنظر أشرنا اليه فى مقالنا السابق وهو ارفيد زابو (١٨٧٧ ــ ١٩١٨) ٠ وكان زابو ابنا لعائلة يهودية متوسطة درس التاريخ والفلسفة فى جامعة فيينا منذ ١٨٩٩ حتى ١٩٠٣ وتعرف خلال تلك الفترة باللاجئين الاشتراكيين الروس وأصبح ماركسيا ، ولكنه هضم أيضا كتابات نيتشه وبرودون ولافروف وكروبوتكين ٠ وعندما عاد الى بودابست عهد اليه زعماء الحزب الاشتراكى الديموقراطى المجرى باخراج طبعة من مختارات ماركس وانجلز فى ثلاثة مجلدات ٠ الا أنه منذ ١٩٠٥ اتخذ موقفا معاديا لقيادة الحزب الاشتراكى الديموقراطى واتهمها بالنفاق وهاجم بيروقراطيتها وايمانها الاستسلامى بالتطور كما هاجم أهم عقائدها الذائعة عندئذ وهى الفوضوية النقابية التى كانت تتصور الثورة البروليتارية وكأنها اضراب عام ٠ وكانت الفوضوية النقابية عقيدة انتقائية مستمدة من تعاليم ماركس وبرودون وسورل وباكونين فى وقت واحد ، وكانت العقيدة الرسمية لاقوى تنظيم عمالى فى فرنسا «الاتحاد العام للعمال» ولكنها لم تلاق رواجا فى المجر ولم تجتذب الا بعض المثقفين والطلاب وكان معظمهم من اليهود ٠ وسرعان ماتحول ذلك التيار الذى بدأ كحركة فكرية الى عراك عنصرى بين اليهود وغيرهم من جهة ، وبين الفئات الدنيا من العمال والقادة من المثقفين البورجوازيين من جهة أخرى ، وامتد ذلك العراك الى داخل قيادة الحزب الشيوعى المجرى الذى تكون حديثا (١٩١٨ ــ ١٩١٩) ، وكانت قيادته كلها من المثقفين الذين اعتبرتهم قيادة الحزب الاشتراكى الديموقراطى مسئولين عن كارثة تجربة الجمهورية السوفيتية التى لم تعش الا خمسة شهور وأدت الى حمام من الدماء راح ضحيته الألاف على يد الارهاب «الابيض» المعادى للثورة٠

وقد توفى زابو فى سبتمبر ١٩١٨ ولم يعش ليرى هذه التجربة التى حاولت الاستيلاء على السلطة بالطريقة البلينينية ٠ وكرم بعد وفاته فاختير عضوا شرفيا فى أكاديمية العلوم الاشتراكية بموسكو٠ وقد ورث لوكاتش مكانته كمنظر لليسار المتطرف فى المجر ٠

وكان زابو قد أسس عام ١٩٠٢ «نادى الطلاب

عرضنا فى مقالنا السابق للارضية الفكرية والتاريخية التى قام عليها بناء جورج لوكاتش . ونتناول فى هذا المقال تاريخ نضاله الثورى حتى نتفرغ فى المقال الثالث والاخير لكتابه «التاريخ والوعى الطبقى» .

الاشتراكي» الذى اعتبر لوكاتش من مؤسسيه · وحوالى عام ١٩١٠ أسس الباقون من هذا النادى ممن لم يهاجروا خارج المجر «نادى جاليليو» وكان مقرا لحلقة من المثقفين لايزيد عدد الاعضاء المسجلين فيه عن ٢٥٠ عضوا ، وكان هذا النادى وكما جاء فى خطاب افتتاحه **«يعى كل الوعى بالرسالة التاريخية للمثقفين ·· ويهدف الى توحيد وتقوية صفوفهم بحيث يأتى اليوم الذى يصبحون فيه مقاتلين واعين مستعدين أتم الاستعداد من أجل التحرير الاجتماعى للمجر»** وكان النادى يصدر النشرات ويعقد المحاضرات والندوات فى الفلسفة والاجتماع والتاريخ وحاضر به الاشتراكى الالمانى ادوارد برنشتين وكذلك الأستاذ الماركسى النمساوى ماكس آدلر · ولم يكن هذا النادى وكذلك جماعة زابو السابقة تتلقى أى عون من الحزب الاشتراكى الديمقراطى الذى كان يضع كل ثقته فى كاوتسكى وتفسيره لحتمية التطور عند ماركس· ولقد كانت كراهية زابو لاستسلامية الحزب الاشتراكى الديموقراطى وانتظاره لحلول الاشتراكية بحكم التطور هى التى دفعت به للايمان بالنقابية ·

ولم يتدخل لوكاتش فى تلك المعمعة السياسية حينئذ و نما ظل على اتصال بزابو الذى كان يمثل لديه كل ماهو قيم وحى فى التقاليد الاشتراكية·

وكان هناك عامل آخر لعب دورا فى التأثير على لوكاتش ، وتمثل هذا العامل فى فكرة راجت بين أوساط المثقفين تنادى بأنه لابد من اصلاح اخلاقى ومعنوى يسبق الثورة السياسيه · وظهرت هذه العقيدة على صفحات مجلة «القرن العشرين» التى كان يرأس تحريرها أوسكار ياشى واشترك فى هيئة تحريرها زابو ولوكاتش · وكانت هذه المجلة فى بدء ظهورها تتمتع بعون تأييد كبار رجال المال والأعمال الا أن مغازلة المجلة للافكار الاشتراكية أدت الى توقف هذا العون مما دفع بأوسكار وجماعته الى الانعطاف نحو اليسار والحركة العمالية · وكانت المجلة فى بدء أمرها تنادى بشعارات ديموقراطية ليبرالية وكان هذا أمرا طبيعيا فى بلد يحكمه كبار ملاك الاراضى والعسكريون ورجال الدين · ولكن سرعان ما أسس أوسكار ياشى جمعية للعلوم الاجتماعية أصبحت منبرا للمناقشات والمساجلات حول الفابية والماركسية والنقابية وغيرها من الأفكار العصرية · وكان معظم أعضاء الجمعية من أبناء العائلات البورجوازية الثرية وكانوا قانعين بالليبرالية التى لم تكن هناك فرصة لاقامتها فى المجر حيث كانت الديمقراطية تعنى الثورة · فلم يكن هناك شك لدى الطبقة المتوسطة فى أن الجمهورية الديمقراطية ستقضى على كبار ملاك لاراضى ، وكان ذلك أمرا لابأس به ، ولكن ما أن اتجه أوسكار الى اليسار حتى انفض الراديكاليون عنه ·

وكانت مجلة «القرن العشرين» تصف نفسها بأنها «تعبير عن اخلاقيات ومعنويات جديدة» وكان من أثر ذلك على لوكاتش أن نشر عام ١٩٢٠ مقالا خصصه **«للأخلاقيات الشيوعية»** مايهمنا منه هو تعريف لوكاتش لرسالة الحزب الأخلاقية «فالحزب هوالمعبر التنظيمىعن الارادة الثورية البروليتارية» ومن الواضح أن هذه الصياغة التى تتضمن ادخال عنصر الوعى والارادة تعود لتأثيرات ماقبل ١٩١٤ حين كان لوكاتش فى هيدلبرج (انظر مقالنا السابق) · لقد كان اعتقاد لوكاتش الراسخ أن دور الوعى والضمير دور حاسم وأنه ليس ظاهرة دخيلة على العملية التاريخية ·

بناء على كل هذه المقدمات لم يكن صعبا على تلميذ زابو بعد عام ١٩١٧ أن ينتقل من النقابية الى البلشفيه بعد أن حققت الثورة الاشتراكية فى روسيا عام ١٩١٧ النموذج الذى يطمح اليه فى شكل سوفيتات العمال والجنود ·

وكان هناك جناح آخر فى الحركة الفكرية والثورية لابد من الاشارة اليه حتى تكتمل الصورة · فقد أدت الحرب الى ظهور حركة جديدة فى المجر قوامها المهنيون والتكنولوجيون · فقد كان الحزب الاشتراكى الديمقراطى ونقاباته قد أهمل الفنيين وأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والعلماء وأصحاب المهن الكتابية والادارية وغيرهم من ذوى الياقات البيضاء · وكان من تأثير نجاح الحزب البلشفى الروسى قبل الثورة أن تحمس هؤلاء وكونوا اتحادا لهم هدفه الدفاع عن مصالحهم من ناحية ومعارضة الحزب من ناحية أخرى وتبنوا أيديولوجية خاصة بهم أطلقت عليها «اشتراكية المهندسين» وكانت نوعا من « السان سيمونية » ·

وهكذا اكتملت جبهة اليسار فتجمع فيها المثقفون اليساريون والنقابيون ، والماركسيون الذين انبثقوا من نادى جاليليو وأتباع زابو وأنصارهم من الطلاب ثم جبهة المعادين للحرب وأدى كل هذا التجمع وما يجيش به من أفكار الى الاحداث الدرامية فى ١٩١٨/١٩١٩ ·

***

انهار النظام القديم فى المجر تحت وطأة الهزيمة العسكرية فى الحرب العالمية الاولى وما أدت اليه

من قلاقل فى الداخل وتفكك امبراطورية النمسا ـ المجر فى نوفمبر ١٩١٨ وبذلك أعد المسرح للتجربة القصيرة الاجل للجمهورية السوفيتية المجرية • فقد استقالت حكومة الكونت ميخائيل كارولى (وكان يمثل البورجوازية الراديكالية فيها أوسكار ياشى) فى ٢١ مارس ١٩١٩ تاركة البلاد فى حالة فوضى ، وكانت قد أطلقت سراح زعماء الشيوعيين فى الليلة السابقة على استقالتها ، وبذلك كان الطريق مفتوحا أمام الاشتراكيين الديموقراطيين ليقيموا حكومة ائتلافية مع الشيوعيين الذين تولوا السلطة بعد ٢٤ ساعة من خروجهم من السجن •

وكان الدور الذى قام به لوكاتش فى تلك الاحداث الدرامية دورا ملحوظا • فبعد عودته من هيدلبرج فى عام ١٩١٧ كون مع عالم السوسيولوجيا المقبل كارل مانهايم والناقد الفنى أرنولد هاوزر «مدرسة الانسانيات الحرة» وكانت المدرسة اتجاها راديكاليا ضمن اتجاهات المثقفين الثوريين ولكن لم يكن لها أى طابع حزبى أو سياسى • وكان موقف لوكاتش عندئذ كما وصفه أحد معاصريه «أقرب الى الاشتراكية الأخلاقية عند تولستوى» • ومن المعروف أن لوكاتش لم ينضم مباشرة الى الحزب الشيوعى فور تكونه فى نوفمبر ١٩١٨ • وقد تكون الحزب بزعامة بيلاكون الذى كان قد عاد لتوه من روسيا وأصر على انشقاق الشيوعين عن الحزب الاشتراكى الديموقراطى وانشاء الحزب الشيوعى • وانضم لوكاتش الى الحزب بعد تردد قصير • ولكنه لم يعين فى اللجنة المركزية التى اختارها بيلاكون من مجموعة من البلشفيك الذين يثق فيهم بالاضافة الى أربعة من القادة السابقين للحزب الاشتراكى الديمقراطى • وعندما قبضت الحكومة على قيادة الحزب الشيوعى لفترة قصيرة (فبراير ـ مارس ١٩١٩) كون لوكاتش وتيبور صاموبل ، ويوسف ريفى ، وارنو بتلهايم ، واليك بولجار اللجنة المركزية الثانية وقادوا النضال السرى للحزب بل ووضعوا له خطا سياسيا مبالغا فى اليسارية وساندوا زعماء الحركات الثورية الاخرى ممن كانوا ينادون بهبة مسلحة •

ويبدو أن الغياب المؤقت لبيلاكون وفريقه قد أطلق العنان للنوازع النقابية الفوضوية عند لوكاتش وتمثل ذلك فى وضع خطة لهبة مسلحة لم توضع موضع التنفيذ بسبب استقالة كارولى المفاجئة وتسليمه السلطة للشيوعيين ـ وكانت الخطة تقضى بالبدء فى اضراب عام حتى يصل الى عصيان مسلح يستخدم الارهاب ضد العناصر المعادية للثورة • الا أن التحالف الذى «طبخ» على عجل بين الاشتراكيين والشيوعيين بعد الافراج عن بيلاكون وزملائه وتكوين حكومة ائتلافية بشكل سلمى فى ٢٢ مارس لم يكن يتفق ومزاج غلاة اليساريين الذين كانوا يعتقدون أن السلطة لابد أن تؤخذ عنوة •

ولكن لوكاتش امتثل للنظام الحزبى وأخذ مكانه فى الوزارة الجديدة نائبا لقوميسار الثقافة •

ولقد كانت الجمهورية السوفيتية خبرة عملية ونظرية غاية فى الثراء زودت لوكاتش بذخيرة هائلة فى نضاله اللاحق بعد ذلك ضد مجموعة بيلاكون • وكانت نقطة المواجهة هى موضوع الديموقراطية البورجوازية • اذ كان من الواضح أنه فى بلد متأخر مثل المجر حيث يكون الفلاحون أغلبية كبيرة لن تكون هناك فرصة أمام التحالف الاشتراكى الشيوعى لكسب أغلبية فى المجلس التشريعى • وكان هذ التشاؤم من نتيجة الانتخابات هو السبب الحقيقى فى اندفاع الاشتراكيين الديموقراطيين الى التحالف مع الشيوعيين ونبذ الائتلاف مع كارولى لعلمهم أنه لايوجد لهم أمل فى النجاح بجانبه • بمعنى آخر فان قادتهم اقتنعوا بأن نجاح الثورة البورجوازية الديمقراطية يستلزم فاصلا من دكتاتورية البروليتاريا ! !

وبالاضافة الى ذلك كانت هناك مشكلة ملحة • فقد أدى انهيار امبراطورية النمسا ـ المجر الى ترك حدود المجر مفتوحة أمام أى تدخل عسكرى من رومانيا وتشيكوسلوفاكيا والغرب وكلها مؤيدة من جانب الغرب عموما وفرنسا على وجه الخصوص وكانت لهذه الدول مطالب أقليمية فى المجر ، وأدت الهدنة التى اضطر كارولى لتوقيعها فى ١٣ نوفمبر ١٩١٨ الى اقتطاع نصف مساحة المجر تقريبا • والتهب الشعور الوطنى الى حد الغليان عندما وجه رئيس البعثة العسكرية الفرنسية فى بودابست انذارا الى حكومة المجر بسحب قواتها الى الحدود الجديدة مهددا باتخاذ اجراءات عسكرية فى حالة عدم الامتثال • وانفجر الشعور الوطنى عندما رفض كارولى الانذار ، وأطلق سراح الزعماء الشيوعيين، وتمكن ائتلاف الشيوعيين والاشتراكين من تولى السلطة على أثر موجة من الشعور الوطنى العارم •

وأطلق الزعيم الاشتراكى شاندور جاربى الشرارة الاولى حين ألقى فى ٢٠ مارس خطابا فى

النقابة العامة لعمال بودابست قال فيه .. «يجب **أن نتخذ طريقا جديدا لنحصل به من الشرق على مارفض الغرب أن يعطينا اياه .. يجب أن نلحق بركب الحوادث المعاصرة .. انه جيش البروليتاريا الروسية يقترب بسرعة»** كانت هذه هى الروح التى سعت بها الجمهورية السوفيتية القصيرة الامد خلال الشهور الخمسة التى عاشتها لدمج الاشتراكية والوطنية . ولكن الرجعية الاوروبية والمحلية ماكانت لتترك جمهورية سوفيتية أخرى . فتجمعت جيوش من رومانيا وبولندا وقاد الاميرال هورتى الرجعية المجرية فى جريمة قمع وحشية دمرت الجمهورية الوليدة . وفاقت حمامات الدم كل كان يمكن تصوره . فقد أعدمت الحكومة الفاشية ٥٠٠٠ رجل وامرأة واعتقلت ٧٥٠٠٠ لتعاونهم مع الشيوعيين ودفعت بمائة ألف مجرى الى الهجرة خارج البلاد ، وكان معظمهم من المثقفين وأبناء الطبقة الوسطى من اليهود ، كما حدثت هجرة واسعة بين كبار الاساتذة والفنانين الذين لم يكن لهم انتماء سياسى معروف .

وبالطبع لم يكن للوكاتش ـ ولالغيره ـ أى أثر بارز فى هذه التجربة القصيرة العمر ، فلم يكن هناك الوقت أو الفرصة لعمل أى شىء .. اللهم الا اصدار بعض القرارات المثالية التى قصد بها « رفع وعى الجماهير » . ووفقا لما جاء فى مذكرات أحد الذين عاشوا تلك الفترة .. **«كان هناك فلاسفة وشعراء دخلوا فى معمعة الثورة ولكنهم لم يكونوا من النوع القادر على الاستمرار فى الثورة بلا انقطاع .. وسرعان ما انسحبوا الى قواقعهم الفكرية .. وأخذوا يدافعون عن عقائدهم القديمة دون أن يلقوا بالا الى ماهو واقع بالفعل .. بينما كانت الاخطار تحيق بهم من كل جانب . وفى مجلس السوفييت دارت المناقشات المريرة والعقيمة كان هناك لوكاتش استاذ الفلسفة السابق فى هيدلبرج ، وجوزيف ريفى المتخصص فى عالم الجمال والعامل السابق بأحد البنوك ، وارفن سنكى الكاتب التولستوى الناشىء ، وايلينا جرابينكو زوجة لوكاتش الروسية ، كما كان هناك أيضا بعض المنظرين فارغى الرؤوس .. وامتلأ الجو بالنصوص المستقاة من هيجل وماركس وكيركجورد وفختة وفيبر وهولدرلين ونوفاليس .»**

ولاشك أن الشهرة التى نالها لوكاتش أيام هيدلبرج هى التى حركت الرأى العام لاطلاق سراحه حين قبض عليه فى فيينا فى أكتوبر ١٩١٩ بناء على طلب حكومة المجر الجديدة فقد تحرك المثقفون والكتاب فى ألمانيا وعلى رأسهم توماس مان فى حملة لاطلاق سراحه ، مما أدى الى الافراج عنه . وما أن أطلق سراحه حتى غرق لأذنيه فى المناقشات الحامية التى كانت على أشدها عندئذ بين اللاجئين الشيوعيين المجريين فى فيينا ، حيث أقام الحزب الشيوعى المجرى ـ الذى حظر نشاطه ـ مكتبا لمتابعة نشاطه . ونحن نعتقد أن هذه المناقشات التى شارك لوكاتش فيها بكل حماس هى التى بلورت لديه الافكار التى ظهرت فيما بعد فى كتابه **«التاريخ والوعى الطبقى»** .

لقد انقسم الشيوعيون المجريون عندئذ الى عدة فرق تتبنى كل منها رأيا خاصا فى تقويم التجربة وفى التخطيط للخروج من الأزمة . ولقد حكمت هذه الصراعات السياسية الافكار السياسية ولنظرية والعملية للوكاتش خلال العشرينات . ولم تتكشف أبعاد هذا الصراع وأسراره الا فى عام ١٩٥٦ عندما سمحت الظروف له بأن يعلن دوره فى تلك الايام . لقد أصبح لوكاتش فى تلك الفترة حليفا لجينو لاندلر وهو أحد القادة البارزين الذين نجوا من مذبحة الجمهورية السوفيتية ومنافس بيلاكون فى زعامة الحزب الشيوعى المجرى . وفى عام ١٩٢٨/١٩٢٩ وضع برنامجا للعمل أطلق عليه «برنامج بلوم» (وكان بلوم هو الاسم الحركى للوكاتش) واستند فيه الى موقف نظرى وسياسى خاص به . وبعد وفاة لاندلر عام ١٩٢٨ رفضت اللجنة المركزية هذا البرنامج كما رفضته الشيوعية الدولية ، واستبعد لوكاتش بعد ذلك من عمليات اتخاذ القرارات فى الحزب وأجبر على أن يقصر نشاطه على مجال الفلسفة والنقد الادبى .

أما ما حواه **«برنامج بلوم»** فكان فى جوهره انشاء منبر ديموقراطى راديكالى على أساس أنه لايمكن أن يحل محل نظام هورتى الفاشى الا جمهورية ديموقراطية ، وبناء على ذلك يجب استبعاد أو تأجيل «دكتاتورية البروليتاريا» بالمفهوم البلشفى . ولما كان الاشتراكيون الديموقراطيون قد سمح لهم بممارسة نشاطهم مرة أخرى وكان التحالف معهم من أهداف البرنامج ، فقد كان ذلك أدعى الى التغاضى عن ديكتاتورية البربوليتاريا . ورغم أن « برنامج بلوم» كان مصاغا فى عبارات لينينية الا أن استراتيجية كانت الثورة الديموقراطية التى يمكن أن تؤدى فى مراحلها المتأخرة ـ ولو أن

ذلك ليس حتما ـ الى الاشتراكية ، كما كان يتطلب الحصول على التأييد الشعبى الحقيقى للاجراءات التى تتخذ ضد الملكية الخاصة ٠

***

لقد انحرف لوكاتش فى هذا البرنامج انحرافا يمينيا ، وكان بذلك امتدادا لحركة انقسامية أوسع فى صفوف الحركة الشيوعية فى ذلك الوقت وهى التى ارتبطت باسم نيكولاى بوخارين (١٨٨٨ ـ ١٩٣٨) وكان بوخارين معارضا لاندفاع ستالين الى الارهاب فى الداخل واتخاذ سياسة مغامرة يسارية فى الخارج ٠ وأدت هذه «البوخارينية» الى تدمير مستقبل لوكاتش السياسى الا أنه ظل محتفظا بعضويته فى الحزب كما سمح له بالاستمرار فى شرح الماركسية اللينينية لقرائه من الالمان والمجريين على أساس الا يدخل بها فى الامور السياسية ٠ ولم يخرق لوكاتش هذا الاتفاق الا عام ١٩٥٦ حين شجعه ماحدث على الانتقام لنفسه من بيلاكون (وكان قد أعدم فى احدى حركات التطهير الستالينية) وأن يعلن فى الوقت نفسه أن استنكاره « لبرنامج بلوم » قد أملته اعتبارات تاكتيكية ٠

ويجب أن نشير فى هذا الصدد الى أن اتجاه لوكاتش العام خلال تلك الفترة كان يتعارض مع فهم لينين للفلسفة ، اذ أنه خلال استرجاعه للبعد الهيجلى فى الفكر الماركسى لم يتقبل اعتماد لينين على تفسير انجلز للمادية الجدلية الذى كان فى رأيه لايغطى كل الابعاد لدور الوعى كما أنه تفسير تصويرى أكثر منه جدلى ٠ كما حاول فى الوقت نفسه أن يوفق بين فكرة لينين عن الحزب الشيوعى باعتباره الطليعة الواعية ـ أى باعتباره صفوة مختارة ـ وبين بقايا ايمانه بآراء روزا لوكسمبورج والنقابية ٠
وبلغة فلسفية كان لوكاتش أقرب الى الهيجلية اليسارية منه الى المادية ٠ الا أنه اسند الى الوعى الثورى دورا يساوى الدور الذى اسنده لينين الى الحزب نفسه ٠ اذ أنه لما اسند الى طليعة البروليتاريا ممثلة فى الحزب الشيوعى وجهة نظر مختلفة جذريا عن وجهة نظر المجتمع البرجوازى استنبط محكا لتعريف الايديولوجية بالتالى ، فسمى تعريف الطبقة الحاكمة لنفسها أو تقويمها لذاتها «الوعى الزائف» بينما تمتلك الطبقة الثورية غير الظاهرة فى مجال السلطة وعيا حقيقيا مهما كان التعبير عنه ناقصا مما يستتبع قيادة وتوجيه الحزب الشيوعى ٠

ومن هنا وجدت فى رأيه مشكلة «طليعة الطبقة» فقد كان هذا التعبير يثير قضية تصدى لها لوكاتش مما جلب عليه السخط فيما بعد ٠ اذ كان معنى هذا التعبير أن الطليعة مجموعة من الطبقة تسبقها فى المسير وتخوض المعركة عند نقطة محددة وفى وقت معين اختير سلفا وفقا لظروف واعتبارات واضحة أمام أعين الطبقة كلها ولكن الواقع أن الحزب لم يكن الجزء الاكثر تقدما من جيش البروليتاريا ، وانما كان قوة لاطبقية فرضت نفسها ـ بقوة الوعى ـ على حركة عمالية لم تنضج بعد ولم يكن هذا هو ماتصوره ماركس عندما أخبر العمال انهم لن يستطيعوا تحقيق أى شيىء مالم يكن لديهم الوعى الكامل بأهدافهم النهائية ، كما أن تحرير الطبقة العاملة هو مهمة تلك الطبقة نفسها وليس مهمة صفوة مختارة من المثقفين ٠

كانت المشكلة التى واجهها لينين هى أن الحزب الشيوعى لم يكن فيه من العمال الا أقلية ضئيلة وأن غالبيته الساحقة كانت من المثقفين والفلاسفة والمنظرين الذين لاينتمون الى الطبقة العاملة ٠ بل ان ذلك الحزب كان هو الذى قام بالثورة وقاد الطبقة فى مهمة تحرير نفسها ٠ وكان الحل البسيط الذى قدمه هو أن تلك الطليعة قد تخلت عن انتمائها الطبقى وتبنت فكر الطبقة العاملة ٠ ولكن هذا لم يحل المشكلة ، فان توجد صفوة تحمل وعيا لاتحمله الطبقة هو تصور لم يقل به ماركس ٠ وكان على لوكاتش أن يقدم الحل لتلك المشكلة بأن جعل من الطليعة «كلية» أو «مقولة» تاريخية مستقلة تحتوى وحدها الوعى الحقيقى للثورة ، فذهب بذلك الى أبعد مما ذهب اليه لينين فيما يتعلق بمكانة الحزب ودوره ٠ وكان ذلك مصدر حيرة الكثيرين ممن تصدوا لنقده واتهامه بالهيجلية اليسارية ٠ وسوف نعود الى ذلك بالتفصيل عند تناولنا لكتابه ٠

ولا يفوتنا هنا أن نشير الى تناقض لوكاتش مع نفسه مرتين ، الاولى عندما مجد الدور التاريخى للطبقة العاملة وهى فى الواقع غير ثورية بالمعنى الذى اختاره لتلك العبارة أى ليست على الوعى اللازم والثانية عندما انضم الى الذين ثاروا على الحكم الشيوعى عام ١٩٥٦ متخليا بذلك عن فكرة الطليعة الواعية التى نادى بها ٠

والحق أن للرجل العظيم عـذره ، فيبـدو أن السياسة العملية فن لم يتقنه ، وحيرته لاشك أنها كانت حيرة الفيلسوف بين الحق الذى وصل اليه بالعقل وبين الواقع الذى يستلزم جهودا عملية جبارة ليتفق مع الحق . ولابد لى أن أشير هنا أيضا الى موقف شابة لاحد معاصريه ممن يعتبرون من أئمة علم الاجتماع المعاصر وهـو اندرياش هجدوش . فقد كان هجدوش من الرعيل الاول للشـيوعيين المجريين ، وزميـلا قديما للوكاتش ولراكوزى ، أصبح رئيسا للوزراء فيما بين ابريل وأكتوبر ١٩٥٦ . لقد قـدم هجدوش مفهوما مشابها عن «الصفوة» فى علم الاجتماع نورده لمجرد المقارنة والملاحظة .

فعلم الاجتماع فى رأيه ــ بـل وكافة الجهود العلمية أيضا ــ لايمكن ان يكون فى خدمة أى حزب أو عقيدة سياسية ، اذ ان البحث الدائم عن الحقيقة هو هدفه الأوحد . والصراع بين مراكز القوى أو جماعات النفوذ فى المجتمع الاشتراكى هو أمر شرعى بل ومفيد طالما وجدت الاشكال التنظيمية التى تحتويه . فالوظيفة الصحيحة ــ مثلا ــ لاتحاد العمال هى حماية حقوق العمال . وفى رأيه أن النظرية الماركسية تحتوى على بعض «**الاوهـام**» التى كان الغرض منهـا دفع الطبقة العاملة الى العمل الثورى ، وأنه ما أن يستقر النظام الاشتراكى حتى يجب عليه أن يواجـه هذه الاوهام بالواقع حتى لاتتحول الى عقائـد جـامدة تعوق التطور ، وانه يجب على العلوم الاجتماعية بالتالى أن تكون مطلقة الحـرية فى تناول مختلف جوانب المجتمع بالنقد .

وقد أورد هجدوش «هرطقاته» هذه فى كتابه «دراسات فى الشيوعية المقارنة» ولكنها ظهرت بأشكال متفرقة فى مجلات وجرائد الحزب المجرى منذ عام ١٩٦٤ حيث كان هجدوش رئيسـا لتحرير مجلة علمية شهرية أقيل منها عام ١٩٦٥ متهما بالمواجعة . ولكنه الآن يعمل أستاذا بالمجر . ولنعـد الى لوكاتش ، لنلقى نظرة ختاميـة على تطور موقفه الثورى .

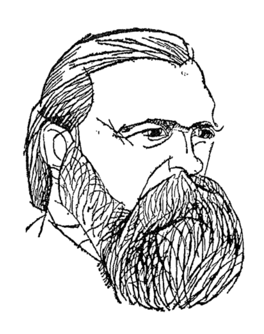
من الواضح أن مفهومى الديموقراطية والوعى الطبقى مفهومان أساسيان فى فلسفة لوكاتش ، ولكننا سنجده فى السياسـة يبدأ من أقصى اليسار مقتنعا بالنقابية بل وبالفوضوية ، ثم صاحب مشروع للاستيلاء على السلطة بالعنف ، لايرضيه تنازل كارولى للاشتراكيين عن السلطة بدون اراقة دماء . ثم موقفه بعد ذلك من مسألة اشتراك الاحزاب الاشتراكية فى البرلمان ، فقد كتب موضوعا حول «**المشكلة البرلمانية**» دعا فيه الى عدم الاشتراك فى البرلمانات البورجوازية ، الامر الذى انتقده لينين بعنف فى كتابه « **الشيوعية اليسارية عبث أطفال**» .

يتحول لوكاتش بعد ذلك الى أقصى اليمين ، فبعد فشل ثورة ١٩١٩ يقدم «برنامج بلـوم» الـذى ينادى بجمهوريـة ديموقراطيـة تخلف دكتاتورية هورتى ولا يهم اذا كانت تؤدى الى الاشتراكية أم لا .

وفى عام ١٩٥٦ نجده وزيرا فى حكومة أيمرى ناجى التى لاشك فى أنها كانت يمينية . ونجد لوكاتش بالاضافة الى ذلك يتخذ عـدة مواقف لاتعبر عن حقيقة رأيه ــ كما قال ــ مثل موقفه من نقده نفسه نقدا ذاتيا ، ومثل تأييده لستالين وتمجيده فى فترة ما ، ونحن نفهم كل ذلـك وندرك مدى مايمكن أن تلحقه أداة البطش الحزبى بأى خارج على قيادته .

ومع ذلك كله فقد كان لوكاتش موضع احترام وتقدير بشكل لم يسـمح ــ فى اى فترة ــ بأن يناله أذى . صحيح أنه تعرض لنقد عنيف وقاس واتهام بالهيجلية وخروج على اللينينية الا أن أحدا لم يستطع التعرض له ، كما أن القضايا التى أثارها كانت وستظل دائما موضع نقاش خصب للحركة الشيوعية . ونحن لاندعى أننا يمكن أن نحكم أو حتى نقترب من أن نحكم على فيلسوف نعتبره من عمالقة الفكر الاشتراكى وانما نلاحظ فى النهاية أن لوكاتش تمسـك دائما بمفهوم هيجلى أو كما يقال ، كان يصر على البعد الهيجلى لاعمال ماركس كما سنرى فيما بعد عند تناول كتابه «التاريخ والـوعى الطبقى» وأنـه ــ فى السياسة ــ حافظ دائما على مفهوم للديموقراطيه أقرب الى المعنى الغربى ، ولو أنه انتقل فى مواقفه العملية من أقصى اليسار الى أقصى اليمين . وأنه اضطر الى اتخاذ عدة مواقف غير مبدئية حفاظا على حياته ، أو لاسباب تاكتيكية كما قال .

ومع ذلك فقد كان شجاعـا فى عرض آرائه الفلسفية المعارضة لأفكار لينين وانجلز فى وقت كانت اللينينية فى أوج مجدها على قمة الحركة الشيوعية عشية انتصار الثورة البلشفية . وعلى أى حـال فاننا نعتبر ماقدمنا فى هذه المقالـة والمقالة السابقة (يوليو ٧١) مقدمة لتناول كتابه الاشهر «التاريخ والوعى الطبقى» .



فردريك إنجلز ..
رائد الفكر الاشتراكى الحديث

محيى الدين خطاب

يحتفل الاشتراكيون فى كل مكان ، منذ نهاية نوفمبر الماضى ، ولمدة عام ، بالذكرى المائة والخمسين لميلاد فردريك انجلز . وانجلز هو أحدا اثنين يدين لهما الفكر الاشتراكى الحديث بالفضل فى وجوده ، وتدين لهما الحركة الاشتراكية الحديثة بالفضل فى انطلاقها . فهو وماركس اللذان وضعا نظرية الاشتراكية العلمية ، التى أخرجت الاشتراكية من حيز الاحلام والمدن الفاضلة ، كما نحا بها المفكرون الاشتراكيون السابقون لهما، الى مجال الحقيقة الواقعة ، لتصبح مذهبا علميا ، مدروسا ؛ صالحا للتطبيق العملى، وتضم فى جوانحها بناء فكريا شامخا ، يفسر التاريخ والطبيعة معا ، ويرسم للتفكير الانسانى منهجا جديدا مستخلصا من واقع الحياة الانسانية ويصب فيه ؛ كما أنهما اللذان أيقظا الجماهير العاملة على حقوقها ، ودورها التاريخى فى تحرير نفسها ، وتحرير المجتمع الانسانى ، من العبودية الطبقية ؛ وشق الطريق الى مجتمع الاشتراكية الذى تختفى فيه أسباب الظلم والاستغلال من حياة بنى الانسان .

***

نشأ فردريك انجلز فى أسرة برجوازية عريضة الثراء ، فى مدينة بارمن الالمانية ، كانت تتوخى له مستقبلا زاهرا فى عالم المال والتجارة ، فأخرجه أبوه لهذا الغرض من مدرسته الثانوية وهو فى السابعة عشرة من عمره ، سنة ١٨٣٧ ، وألحقه بالعمل فى شركة غزل القطن التى كان يمتلكها لكى يتمرس على العمل التجارى ويخلفه فى ادارة الشركة .

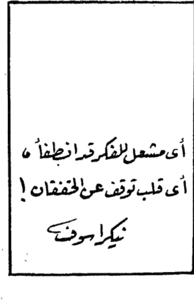
لكن انجلز كان كارها بطبعه هذا النوع من الأعمال؛ نازعا منذ حداثته الى الاهتمام بقضايا الفكر والاحداث السياسية والأوضـــاع الاجتماعية القائمة حوله . وكان انشغاله المبكر بهذه الامور قد ولد فيه ، وهو لا يزال فى منتصف العقد الثانى من عمره ، كراهية شديدة لنظام الحكم المطلق الجـاثم على بروسـيا ، التى كانت تتبعها مدينته ، وللادارة البيروقراطية المتعسفة التى كانت تلجم الحياة فى مجتمع تلك الدولة ..

ولم يقبل انجلز على عمله بالاجتهـــاد والتفرغ المطلوبين ، اذ جعل يوفر من وقته ، ويأخذ من جهده ، القدر اللازم لانماء حصيلته الفكرية فى كافة فروع الثقافة ، ودراسة مختلف الاوضاع الســائدة فى دولته متطلعا ، بارادة ثابتة ، الى المشــاركة فى أحداث عصره الفكرية والسياسية وتحويلها الى الوجه الافضل .

وفى أوائل سنة ١٨٣٩ نشر له مقـالان بعنـوان : « رسائل من فوبرتال » .. وفيهما برزت السمة الجوهرية فى شخصيته ، التى رسمت طريق مستقبله كله ، وتلك هى السمو عن دوانع المصلحة الطبقية والاخذ بجـــادة التفكير الموضوعى ، الذى يفهم الحقائق فى ذاتها فيحدد فيها جوانب الصواب والخطأ كما يحتويهما واقعها القائم لا كما تبدو بالنسبة للمصالح الخاصة .. فقد انتقد فى هذين المقالين ، انتقادا عميقا تســنده الامثلة الحية ، العلاقات الاجتماعية السائدة فى بلدته ، التى تقــوم على استغلال بشع للعمال يمارسه أرباب الصناعة والتجــارة من أجل مصـالحهم الانانية ، ورفاهية وترف فى معيشتهم؛ يدفع ثمنه أولئك العمال التسعاء فاقة وحرمانا ؛ كمـــا هاجم روح التعصب الدينى ، التى ينفثها رجال الدين بين القوم ، وما يكتنف تعاليم هؤلاء الرجال من غموض وأحوالهم من سرية ، هما من أهم عوامل عماء بصيرة العامة وجهالتهم.

وقد اثار هذان المقالان عاصفة من الاحتجاج والهجوم بين المحافظين وكبار البرجوازيين على كاتبهمـــا ، الذى وقعهما باسم مستعار ، لكن صدى ذلك لم يكن ســـوى الابتهاج فى نفس انجلز لنجاحه فى اثارة تلك القضايا وشغل الرأى العام بها . ثم واصل بعد ذلك الكتابة فى هــذه الموضوعات وفى غيرها مما تعرض فيه بالنقد العنيف لنظام الحكم المطلق فى بروسيا ، والنظام الطبقى لمجتمعها ، وما يشيع فى تقاليدها من تمجيد للحرب ، واعلاء لشأن طبقة النبلاء .. هذه الطبقة التى أوسعهـــا انجلز هجوما ، وكشف دورها الخطير فى نشر الكراهية بين الشعب الالمانى لمبادىء الثـورة الفرنسية الديموقراطية ، والنحـو به مناحى العصبية القومية والزراية بالشعوب الاخرى .

وفى سبتمبر ١٨٤١ ، استدعى انجلز لأداء الخدمة العسكرية ، والحق بأحد ألوية المدفعية فى برلين . وقد اكتسب انجلز أثناء تلك الفترة خبرة بالفنون العسكرية واهتماما بدراساتها ظل يلازمه طوال حياته .



وكانت برلين حينئذ مركز الفكر والثقافة فى المانيا، ففتحت بذلك الباب على مصراعيه أمام الشاب فردريك لارواء تعطشه الثقافى ، وأعطته الفرصة ، التى كان يتوق اليها ؛ للانخراط فى حياتهـــا الفكرية المصطخبة بشتى المذاهب والتيارات ، والتى كانت تتربع فى قمتها الفلسفة الهيجلية .

وكان انجلز فى ذلك الوقت معجبا بهيجل ، وذلك منذ بدأ دراسته الجادة له قبل مجيئه برلين بحوالى عامين؛ لكنه ، رغم ذلك ، كان لا يقره فى عديد من النقاط يكمن أبرزها فى فلسفته التاريخية .. فهو وان كان قد قبــل مفهوم هيجل للتاريخ على أنه تقدم دائم لمعنى الحرية الا أنه كان يرفض بحزم استنتاجاته المحافظة الرجعية التى خرج فيها بتقديس للدولة البروسية واشادة بنظامهـــا الاجتماعى ، ويضع بدلا من ذلك استنتاجات ثورية تتركز حول ضرورة استبدال النظام القائم فى هذه الدولة .. ومن هنـــا وجد فى تفكيره انجـــذابا الى فرقة « الهيجليين اليساريين » ، التى كانت تستخرج من فلسـفة هيجـل مواقف الحـــادية من الدين وثورية تحررية فى المجـــال السياسى ، فانضم الى حلقتهم فى برلين ، واضطلع على الفور ؛ من موقعهم الفكرى ؛ بدور بارز فعال فى المعركة الفكرية المحتدمة فى ذلك الوقت فى المانيا .

وكانت أبرز الأعمال الفكرية لانجـلز فى تلك الفترة كتيبين هما : «شلنج والكشف الصوفى» و «شلنج الفيلسوف فى المسيح » ، وقد صدرا فى النصف الاول من سنة ١٨٤٢، وفيهما تناول بالنقد البارع العميق الآراء الصوفية والرجعية لهذا الفيلسوف ، شلنج (١٧٧٥ ــ ١٨٥٤) ، الذى كانت أفكاره تحتل مكانا مرموقا فى الحيـــاة الفكرية الالمانية وقتئذ .

وقد كان انضمام انجلز الى جماعة الهيجليين اليساريين فى حقيقة أمره ابتعادا منه عن هيجل الحقيقى.. ومالبث هذا التباعد أن ازداد بنموه الفكرى واتساع رؤيته الاجتماعية ، فأفصح عن رفضه للمثالية الصارخة التى تطبع ذلك الفيلسوف واستنكاره للتناقض المعيب فى فلسفته التاريخية . ولما ظهر كتاب لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) « جوهر المسيحية » ، الذى يعارض مثالية هيجل بالمذهب المادى ، قابله انجلز بحماسة جارفة ، ونفض يديه من هيجل تماما ، وتحول الى مادى مشايع لفويرباخ ... وقد وصف فيما بعد صدى هذا المؤلف فى نفسه بأنه كان : « مثل نسمة عليلة بعد سنوات طويلة من سيطرة الهيجلية المجردة الغامضة » .

واذ انقضت فترة الخدمة العسكرية لانجلز ذهب **الى انجلترا ليعمل فى شركة ارمان — انجلز بمنشستر ، يدفعه الى ذلك أساسا شوقه الى رؤية هذه البلاد ودراسة أحوالها . ولقد كان هذا أمرا عظيم الاهمية فى حياة انجلز ، بل انه كان نقطة التحول فى هذه الحياة .**

***

وصل انجلز الى انجلترا فى نوفمبر ١٨٤٢ . وهناك وجد نفسه فى مجتمع يختلف اختلافا عميقا عن ذلك الذى تركه فى المانيا . فقد كانت انجلترا وقتئذ تمثل قمة التطور الصناعى الراسمالى ، وتتقدم فى هذا المضمار بما يفصل بينها وبين سائر بلدان العالم بأشواط كثيرة ، وبحيث كان المجتمع الالمانى فى ذلك الوقت ، الذى كانت تسيطر على اقتصاده قيه الزراعة بصورة أساسية ، يبدو بالقياس اليه متخلفا فى مراحل التطور الاقتصادى والاجتماعى ..

هناك وضع انجلز يده على الاساس الاقتصادى الجديد للمجتمع الانسانى . وقد قام لفوره بكتابة عدد من المقالات حلل فيها العلاقات الاجتماعية القائمة على هذا الاساس ، مبينا تناقضاتها ، وبصفة خاصة تناقضها الجوهرى القائم بين طبقتى البرجوازية الصناعية ووليدتها البروليتاريا ؛ وانتهى من ذلك الى الكشف عن الطبيعة الثورية لطبقة البروليتاريا ، ودورها الحتمى فى القيام بثورة اجتماعية تقضى على تلك العلاقات .. وكان ذلك منه فهما جديدا للطبقة العاملة ، التى درج الاشتراكيون ، قبل ذلك الوقت ؛ على النظر اليها باعتبارها مجرد طبقة مظلومة بائسة تقبع فى انتظار يد كريمة ، من خارجها ، تعطيها الحقوق وتصلح أمورها .

ولبث انجلز عامين يلاحظ بعين ثاقبة أحوال الطبقة العاملة الانجليزية ، ويدرس بهمة لاتفتر ، وبطريق مباشر؛ ماتجرى عليه حياة أفرادها وسائر أوضاعهم . وقد خرج اليهم فى أحيائهم ، حيث وقع بعينيه على ضعة وبؤس معيشتهم ، وخالطهم فى مواقع عملهم فلمس كم من الجور والعسف يؤخذون به وكم من الاستغلال يرزحون تحته .. وزاوج بين المشاهدة الحسية والدراسة النظرية ، فعكف على الدراسات التى كتبها الباحثون الاجتماعيون فى وصف أحوال هذه الطبقة ، وراجع كل ماطالته يداه من احصائيات ووثائق رسمية تتناول هذا الموضوع ، هذا الى جانب توفره على الفكر الاقتصادى ، خاصة الاقتصاد السياسى الانجليزى فدرسه دراسة دقيقة مستفيضة ، واتخذ موقفا نقديا من مدارسه ..

وقد بدات الخيوط الاولى للمادية التاريخية تنسج فى ذهنه خلال تلك الفترة . كما ذكر فيما بعد فى كتابه «**حول تاريخ العصبة الشيوعية**» : «حينما كنت فى منشستر ، قام لدى البرهان بطريق ملموس على أن الوقائع الاقتصادية وهى التى لم تلعب حتى الآن أى دور، أو كانت فقط عنصر حقيرا ، فى كتابة التاريخ ؛ هى ؛ على الاقل فى عالمنا المعاصر القوة التاريخية الحاسمة ، ذلك أنها هى التى تكون الاساس للصراعات الطبقية فى الوقت الحاضر ، وذلك فى الدول التى أصبحت فيها هذه الصراعات كاملة التطور بفضل الصناعة الواسعة النطاق ، وهو مايتجلى على وجه الخصوص فى انجلترا . وهذه الصراعات الطبقية تمثل بدورها الاساس فى تكوين الاحزاب السياسية وسير الصراعات الحزبية» .

لقد غادر انجلز المانيا ، كما غادرها ماركس بعده بعام ، ليبراليا ، وفى انجلترا أصبح — كما أصبح ماركس فى فرنسا — اشتراكيا . وفى انجلترا أيضا تخلص من جميع الآثار الهيجلية ، وتبدل اعجابه بهيجل الى استخفاف شديد به وبأفكاره — مع استثناء منهجه الجدلى . لكنه كان ، كشأن ماركس فى ذلك الوقت ، لا تروقه الافكار أو الحركات الاشتراكية السائدة ، فلم يحاول أن يعتنق فكرا من هذه الافكار او ينتمى الى حركة من تلك الحركات .. وذلك رغم أنه عقد صلات وثيقة وقتئذ أى أثناء اقامته بانجلترا ، بزعماء الجناح اليسارى للحركة الميثاقية والاشتراكيين الاوينيين ونقابات العمال، وكان يحضر اجتماعاتهم ويكتب فى صحفهم ومنشوراتهم ، من وجهة نظره المادية الاشتراكية الخاصة .. وكانت هذه الكتابات تدور فى دائرة واسعة جدا من الموضوعات والاغراض ، فنشهد فيها تحليلات للعلاقات الطبقية والحركات السياسية والاجتماعية فى المجتمع الانجليزى ، وتبصيرا للعمال بحقوقهم واستنهاضا لهم للثورة ، ونقدا للمذاهب والافكار المثالية التى تعلو موجاتها بين الحين والآخر ، وكذلك أعمالا تثقيفية للعمال ؛ وتعريفا للشعب الانجليزى بالفكر الاشتراكى فى القارة الاوربية .. وفى ذلك عرض فى سلسلة من المقالات نظريات **سان سيمون وفورييه وكابيه وليروكس وبرودون ووايتلنج** ، كما عرض أيضا **فلسفات كانت وفيخته وشلنج وهيجل**، وذلك مصحوبا بنقد

لتلك النظريات الاشتراكية لطابعها الخيالى ، ولتلك الفلسفات لطبيعتها المثالية . الا أن أوضح تعبير عن تبلور نظرة انجلز المادية الاشتراكية كانت فى مقالته «**مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى** » ، التى كتبها فى سنة ١٨٤٤ .

هذه المقالة تعتبر الآن أول الاعمال الاشتراكية العلمية فى نقد علم الاقتصاد البرجوازى . وقد تناول فيها انجلز شرح قوانين الاقتصاد الرأسمالى ، فكشف عن أسسها الاجتماعية ، وتتبع أصولها التاريخية ، مبرزا خلال ذلك التناقضات الكامنة فى هذا الاقتصاد ، آخذا بالنقد الادعاء به نظاما مطلقا للحياة الاقتصادية الانسانية ؛ وبالتفنيد آراء مفكريه وأنصاره على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم . كما تناول بالنقد أيضا نظرية **مالتوس** (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) الذاهبة الى أن معدل الزيادة فى عدد سكان العالم يفوق دائما معدل النمو فى وسائل عيشهم ، فبرهن على انه فى طائل الانسان قوى انتاجية بلا حدود ، يمنحها له الانتصار المتواصل للعلم على الطبيعة وتسخيره اياها للاستغلال الانسانى ، **فالامر انما هو أن تستخدم هذه القوى الانتاجية يوميا** ، ومن أجل مصلحة جميع الناس ، وهو الشىء الذى لن يتيسر الا فى مجتمع لا تسوده الملكية الخاصة ، فحينئذ لا يصبح ثمة « فقر فى قطب وثروة مكتظة فى القطب الآخر » .

ولقد كان من مآثر انجلز على الفكر الاشتراكى فى هذه المقالة ، أن كشف تحكم الاساس الاقتصادى للمجتمع فى تشكيل مختلف مظاهر حياته ، وذلك بايضاحه الدور الحاسم لواقع الحياة الاقتصادية فى تحديد وصياغة النظريات الاقتصادية ، والدور الذى تلعبه الملكية الرأسمالية ، أو الملكية الخاصة ؛ كأساس تتحدد فى صورته طبيعة الحياة والنشاط فى المجتمع البرجوازى . ومن مآثره أيضا أن كشف ، منطقيا ، عن حتمية انبثاق النظام الاشتراكى عن التناقضات الكامنة فى المجتمع الرأسمالى .

وهذه المقالة الرائدة قد دخلت تاريخ الفكر الاشتراكى كفتح جديد فى آفاق هذا الفكر . وقد وصفها ماركس فى مقدمة كتابه «نقد الاقتصاد السياسى» بأنها : «عمل بارع فذ فى نقد المقولات الاقتصادية (يقصد قوانين الاقتصاد البرجوازى) » ، وقال فيها أيضا ج.هـ. كول فى كتابه «تاريخ الفكر الاقتصادى» انه : «يمكن أعتبارها استباقا للمبادىء التى نماها ماركس فى محاضرته التى ظهرت فى صورة نشرة «العمل المأجور ورأس المال» ، ونماها فيما بعد فى « نقد الاقتصاد السياسى » وفى « رأس المال » .

على أن تلك المقالة قد دخلت التاريخ أيضا من باب آخر ، كفل لها ، بصرف النظر عن أى اعتبار آخر لها ؛ بقاء الذكر ودوام التنويه . لكننا نستبقى الحديث عن ذلك الى ما بعد الوقوف عند خلاصة تجربة انجلز مع المجتمع الصناعى الرأسمالى الانجليزى .. تلك التى أودعها كتابه التاريخى العظيم : « **حالة الطبقة العاملة فى انجلترا** » ، وقد صدر فى سنة ١٨٤٥ ، بعد سنتين من الاعداد .

لقد حلل انجلز فى هذا العمل الآثار بعيدة المدى للثورة الصناعية فى انجلترا وما أدت اليه من ظهور الصناعة الآلية الواسعة النطاق وتكوين طبقة البروليتاريا ؛ وكشف عن سلسلة من قوانين الانتاج الرأسمالى : الازمات الدورية . البطالة . اشتداد الاستغلال الواقع على البروليتاريا وسائر الجماهير الكادحة مع توسع هذا الانتاج ، كما نوه بنضال البروليتاريا ضد مستغليها ، وشرح تطور هذا النضال من الصورة البدائية العفوية الى الصورة التنظيمية الواعية ، وشدد على أن تحول هذا النضال الى الطريق السياسى هو الوسيلة التى لا معدى عنها لاكتساب العمال الوعى الاشتراكى ، وعلى ضرورة أن تكون الاشتراكية هى الهدف الوحيد لنضال الطبقة العاملة . والى جانب ذلك زخر الكتاب بوصف رهيب ، مدعم بالحقائق والامثلة الواقعية ، لشقاء وبؤس الطبقة العاملة الانجليزية وقتئذ ، سواء فى الاجور أو مدة العمل اليومى أو المعيشة المنزلية أو استغلال الاطفال والنساء . وقد انتهى انجلز الى استحالة التوفيق بين مصالح البروليتاريا ومصالح البرجوازية ، أو المصالحة بينهما ، انما القول الفصل فى هذا الامر هو للثورة ، التى تقلب المجتمع البرجوازى وتقيم المجتمع الاشتراكى على أنقاضه .

وكان لهذا الكتاب وقع مدو فورى . وانقلب الكثير من العمال لدى قراءته الى مناضلين اشتراكيين ضد الاستغلال الرأسمالى . وكان الملأ فى كل مكان ـ كما يقول



هيجل

لينين « يستشهدون بكتاب انجلز بوصفه خير صورة عن حالة البروليتاريا المعاصرة ، وفعلا ، لم يظهر لا قبل سنة ١٨٤٥ ، ولا بعدها ، عرض واقعي أخاذ ؛ الى هذا الحد ؛ لشقاء الطبقة العاملة » .. وكما ذكر لينين أيضا ، فانهم كثيرون الذين تحدثوا قبل انجلز عن آلام البروليتاريا والحوا في ضرورة مساعدتها ، أما انجلز في كتابه ذلك فكان « أول من اثبت أن البروليتاريا ليست فقط الطبقة التي تتألم ، بل ان الحالة الاقتصادية المخزية التي تعانيها البروليتاريا هي التي تدفع بها الى الامام دفعا لا يرد ، وتحفزها الى النضال في سبيل تحررها النهائي ، والحال أن البروليتاريا المناضلة **ستساعد نفسها بنفسها** . ان الحركة السياسية للطبقة العاملة ستقود حتما العمال الى أن يدركوا أنه ليس هناك من مخرج أمامهم غير طريق الاشتراكية . والاشتراكية ، من جهة أخرى ، لن تصبح قوة ؛ الا عندما تصبح الهدف الاساسي لنضال الطبقة العاملة » .

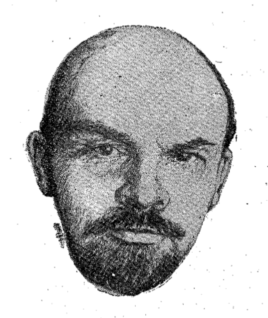
وليس بذلك وحده نال الكتاب مأثرته ، انما أيضا لانه كان العمل الاول في تاريخ الفكر الاشتراكي الذي يحل النظرية الاشتراكية النابتة من تربة الواقع ، والتي تصلح من ثم له ، محل النظرية الاشتراكية الهابطة من عل لتحاول ، عبثا بالطبع ؛ أن تنبت واتعا يصلح لها ، وكما يقول في هذا الكتاب ؛ راسما في نفس الوقت النهج السديد للمفكرين الاشتراكيين : **« أن معرفة أحوال البروليتاريا ضرورة مطلقة للقدرة على تهيئة الارض الصلبة للنظريات الاشتراكية .. ؛ وكذلك لوضع نهاية لكافة الاحلام العاطفية والخيالية التي لا تأتي الا بعكس ما ترمي اليه »** .

***

ونعود الى مقالة « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » فيما ذكرناه من أنها قد دخلت التاريخ من باب آخر . ذلك ان هذه المقالة كانت عامل الجمع بين مؤسسي الاشتراكية العلمية .. بين انجلز وماركس . فقد كتبها انجلز في وقت كان ماركس وآخر قد أصدرا في باريس مجلة باسم : **« الحوليات الفرنسية والالمانية »** ، فأرسلها انجلز الى هذه المجلة لتنشرها على صفحاتها ، فقرأها ماركس ، وللتو كتب الى صاحبها ، وكانت النتيجة لقاء بينهما في باريس ، تم أثناء عودة انجلز من انجلترا ، في آخر أغسطس ١٨٤٤ ، الى وطنه ؛ ودام اللقاء عشرة أيام انفقاها في مناقشة المشكلات النظرية والعملية التي تشغل الاوساط الفكرية في ذلك الوقت . وكان أن وجدا الاتفاق بينهما تاما من جميع الامور ، بل انهما قد توصلا ، كل من طريقه الخاص الى استنتاجات واحدة في الامور التي بحثاها . ومنذ ذلك الوقت نشأت بين الرجلين تلك الصداقة العجيبة التي فاقت خيال الإساطير .

أما الى أي حد أثر كل منهما في صاحبه كنتيجة مباشرة لتلك الصداقة ، فالاجماع منعقد على أن التأثير الحاسم كان من جنب انجلز .. ولقد كان تأثيرا خطيرا الى أبعد الحدود في مستقبل ماركس الفكري والنضالي ، ذلك أن انجلز هو الذي اتجه بماركس الى الاهتمام بالاقتصاد السياسي .. ويعلن لينين هذه الحقيقة ــ في مقالته « فردريك انجلز » ــ قائلا : **« ان صلات ماركس بانجلز قد دفعت الاول ، بلا جدال ، الى الاهتمام بالاقتصاد السياسي؛ هذا العلم الذي قامت مؤلفاته بثورة كاملة فيه»** ؛ كما انه الذي نقل ماركس من عالم المجادلات النظرية حيث كانت الاشتراكية لا تزال تعني عند ماركس حتى ذلك الوقت مسألة نظرية يدور الصراع بشأنها بين المفكرين على الصعيد الفلسفي الى الواقع الحي وعالم الخبرة العملية .. وقد اصطحبه ، لاجلاء ذلك أمام عينيه ، في رحلة الى بريطانيا ، دامت ستة أسابيع ، ليطالع بطريق مباشر آخر مراحل التطور الصناعي والرأسمالي ، في ذلك الوقت ، وحركات الطبقة العاملة في تلك الدولة .. ويجمل ذلك كول في قوله : كان انجلز هو الذي قضي على عزلة ماركس عن الجانب العملي من الحركة الاشتراكية وحركة الطبقة العاملة » ..

لقد التقى ماركس وانجلز . واثر ذلك وضعا معا كتاب **« العائلة المقدسة »** ، الذي صاغا فيه الصورة الأولية للمفهوم المادي للتاريخ ، فأشارا الى أن الانتاج الاقتصادي يلعب الدور الاساسي في عملية التطور



لينين

الاجتماعي ، وان كفاح المستغلين ضد مستغليهم هو المحور الذى يدور حوله التاريخ كله ؛ وبينا الضرورة التاريخية للثورة البروليتارية ، وأعلنا فى ذلك أن البروليتاريا هى « حفارة قبر الراسمالية » ، وأن عليها تقع مهمة تشييد المجتمع الاشتراكى ، كما رفضا فكرة أن الافكار فى ذاتها ؛ أو بصفتها التجريدية ، تملك ؛ بأية نسبة كانت ؛ تأثيرا على حياة الناس أو فعالية فى تطور المجتمع . والكتاب بهذه القضايا التى احتواها ، وبالحسم الذى عالجها به ، يعد احدى العلامات الجوهرية فى تبلور المذهب الاشتراكى العلمى .

وغادر انجلز باريس الى المانيا حيث حزم أمره على هجر العمل التجارى والتفرغ تماما للنضال الثورى . وهناك مكث عدة شهور طاف خلالها بعدد من المدن الالمانية يقيم الصلات بالجماعات الاشتراكية المتناثرة ، شارحا لها ما توصل اليه هو وماركس فى تحليلهما القضايا الاشتراكية والثورة ، وينظم الاجتماعات الواسعة فيخطب فيها مطلعا الجماهير العاملة على حقوقها وعلى التناقض بينها وبين مصالح الراسمالية ، مثيرا اياهم الى العمل من أجل اقامة مجتمع الاشتراكية حيث لا تستمتع قلة ضئيلة بالثروة والرفاهية وترزح الاغلبية الساحقة تحت وطاة الفقر والحرمان . وقد نجح انجلز نجاحا كبيرا فى ايصال الدعوة الاشتراكية الى شطر كبير من البروليتاريا الالمانية ، التى كانت قد نمت نموا ضخما بفضل التطور الكبير فى الصناعة الالمانية خلال فترة اقامته فى انجلترا ، ثم ما لبث انجلز أن برح المانيا مرة أخرى قاصدا بروكسل؛ حيث لحق بماركس ، الذى كان قد نفى من باريس ، وكان ذلك فى ربيع ١٨٤٥ .

وفى بروكسل ، وفيما بين سنتى ١٨٤٥ و ١٨٤٦ ، كتب الصديقان عملا فلسفيا ضخما فى مجلدين ؛ بعنوان : « **الايديولوجية الالمانية** » ، أتما فيه ما بدآه فى « العائلة المقدسة » من ارساء الاسس الفلسفية لمذهبهما :

فالظروف المادية للحياة الاجتماعية ، أى أسلوب الانتاج الاقتصادى ، هى أساس حركة التاريخ وتغيراته ؛ وهى التى تمثل قاعدة المجتمع ، أو بناءه التحتى ، التى تنبعث منها مختلف أجهزته السياسية والقانونية والتعليمية ونشاطاته ومذاهبه الفكرية والدينية ، أى بناؤه الفوقى . وتجرى العملية التاريخية ، التى هى عبارة عن الانتقال من نظام اجتماعى الى نظام اجتماعى آخر ، وفق قوانين موضوعية مستقلة عن كل ارادة ... **وليس معنى ذلك أن هذه العملية تجرى بصورة تلقائية ، دون مشاركة من الناس . فالتناقضات الكامنة فى العلاقات الاجتماعية ، أو بين طبقات المجتمع ، تجد التعبير عنها فى الصراع الطبقى ، وهذا بدوره يؤدى الى الثورة واستبدال نظام اجتماعى بآخر ، ومن هنا كان الصراع الطبقى هو القوة الدافعة لعجلة التاريخ ، وكانت الجماهير هى الصانع الحقيقى للتاريخ .**

وكذلك فمن أهم ما قدمته الايديولوجية الالمانية ، استخلاصا من قوانين التطور التاريخى ، أن الثورة البروليتارية ضرورة يحتمها منطق التاريخ ، وان على عاتق هذه الثورة تقع مهمة القضاء على النظام الطبقى للمجتمع : فجميع الثورات السابقة لم تمس النظام الطبقى أو الحكم الطبقى فى المجتمع بينما « الثورة الشيوعية تحطم الطبقات ، أيا كان لونها ، جنبا الى جنب مع النظام الطبقى ذاته » .. وفى ذلك أكدا ان البروليتاريا كى تنتصر وتزيل الصورة القديمة للمجتمع « انما ينبغى عليها ان تظفر بالسلطة السياسية أولا » ، وكانت هذه القضية هى التى قام عليها المبدأ الماركسي اللينينى : « **دكتاتورية البروليتاريا** » .

وقد سخر ماركس وانجلز فى كتابهما من رأى ماكس شتيرنر (١٨٠٦ – ١٨٥٦) بان الفرد فى ظل الشيوعية يصبح عبدا للمجتمع ، وبانه بازالة الملكية تتحطم قيمة الفرد ، وفاوضحا ان الملكية الخاصة هى الاساس للفردية البرجوازية فقط ، وأنها تسلب الناس ؛ الذين لا يحوزون ملكية كل صفات وقيم الفردية ، وان الجماهير العاملة لتكتسب اعتباراتها وحقوقها الفردية فقط عن طريق محاربة النظام الراسمالى وتقويضه . وهاجما المفاهيم المثالية للحرية ، التى تنظر اليها كاستقلال ذاتى للروح ، أو استقلال للفرد عن المجتمع ، واضعين بذلك الاساس للمفهوم المادى للحرية : فعرفاها بأنها تحكم الانسان فى الظروف الطبيعية والعلاقات الاجتماعية ، بمعنى ادراك هذه الظروف والعلاقات ثم السيطرة عليها وتوجيهها لصالح الانسانية جمعاء . وقد برهنا على أن التاريخ فى تقدم مطرد نحو تحقيق هذا المفهوم : ففى كل مرحلة من مراحل التطور التاريخى تتحقق مرحلة متقدمة من السيطرة على قوى الطبيعة والعلاقات الاجتماعية .. وعندما يتم الوصول الى أعلى مرحلة من هذه المراحل ، وذلك فى ظل الاشتراكية الكاملة ، تكون الانسانية قد نجحت فى تلك السيطرة وحققت لنفسها ، من ثم الحرية الاجتماعية والروحية كاملة .

وبكتاب « **الايديولوجية الالمانية** » تمت عملية التوضيح الفكرى لماركس وانجلز ، التى – كما يقول ج . كول : « قد خرجا منها مسلحين بمعرفة انجلز بأحوال الصناعة التى تقوم على المصانع الكبيرة ، ودرايته بظروف بريطانيا ، وهما على أهبة الاستعداد ليقودا حركة

بروليتارية جديدة ، وعلى ثقة تامة من أنهما ـ وحدهما ـ يعرفان كيف ينظمانها ويوجهانها » .

***

يقول انجلز : « حالما أصبحت آراؤنا واضحة نقية فى أذهاننا (بقصد عقب كتابة الايديولوجية الالمانية) ، شرعنا على الفور فى العمل » . وكان الطريق الى هذا العمل اشد ما يكون وعورة فى ذلك الوقت ، فقد كان الرأى العام الاوربى لا يتحمس ولا يتطلع الى غير الثورة البرجوازية الديموقراطية ، وكانت الحركة العمالية لا تزال فى مهدها ، رثة التنظيم ، غير متصلة بالفكر الاشتراكى ؛ وكانت المنظمات العمالية القليلة الموجودة تفتقر الى البرامج الايجابية ولا تضع فى تقديرها أهدافا نهائية لنشاطها ، هذا فضلا عن الاستهداف المستمر للاضطهاد البوليسى وقلة وسائل النشر المتاحة .

فى هذه الظروف القاسية ، وجد ماركس وانجلز أن مهمتهما العاجلة هى العمل على تنظيم الحركة العمالية وربطها بالفكر الاشتراكى ، وذلك كخطوة أولى نحو تأسيس حزب بروليتارى . فأقاما لهذا الغرض « لجان المراسلين الشيوعيين » ، التى تقوم مهمتها على اقامة الصلات مع ممثلى الافكار الاشتراكية فى المانيا وغيرها من البلدان الاوربية ، وتنظيم تبادل المطبوعات وسائر الوان النشاط الدعائى بين المنظمات العمالية والاشتراكية وتنسيق اعمالها فى نشر المفاهيم الاشتراكية بين الجماهير . وقد تشكلت أول لجنة من هذه اللجان فى بروكسل ، فى يناير ١٨٤٦ ، تحت ادارة ماركس وانجلز أنفسهما .

واذ بدأ النشاط الاشتراكى يتخذ هذه الصورة الجادة المنظمة ، انفجر الخلاف بين الرعيل القديم من الاشتراكيين ، الذين كانوا لا يزالون يتشبثون بأفكارهم اليوتوبية ، وعلى رأسهم ولهلم وايتلنج (١٨٠٨ ــ ١٨٧١) ، وبين ماركس وانجلز رائدى الطريق الجديد ، وذلك ، بصفة أساسية ، حول التكتيكات الثورية للحركة الاشتراكية .. فبينما أصر وايتلنج على الاخذ بالاساليب التآمرية الارهابية ، التى تعتمد على العمال والفقراء وحدهم ، لفرض المجتمع الشيوعى دفعة واحدة ، أقام ماركس وانجلز البرهان على استحالة اقامة هذا المجتمع عن طريق تلك الاساليب وبتلك الصورة الفورية : فالامر انما يتطلب نضالا سياسيا عميقا واسع النطاق تضطلع به جميع العناصر التقدمية المؤمنة بقضية الاشتراكية ، وأن يبدأ هذا النضال سيره فى طريق الثورة البرجوازية الديموقراطية ضد النظام الملكى الاقطاعى ، واذ تنتصر هذه الثورة البرجوازية وتنتهى بالراسمالية الى السيادة فتمارس دورها التقدمى النسبى ، تأخذ الظروف الباعثة على الثورة البروليتارية فى التجمع ويتركز العمل حينئذ من أجل تفجير هذه الثورة وانتصارها .. وقد اخذت اللجنة بهذه النظرية نابذة آراء وايتلنج .

وقررت لجنة بروكسل ، فى أغسطس ١٨٤٦ ، ايفاد انجلز الى باريس ؛ بناء على طلب قادة فروع « عصبة العادلين » فى هذه المدينة ، لمجابهة النفوذ الذى اكتسبه من كانوا يسمون أنفسهم «الاشتراكيين الحقيقيين» وبرودون (١٨٠٩ ــ ١٨٦٥) وأنصاره على أعضاء العصبة هناك ، فخاض انجلز صراعا فكريا مريرا ضد هذه الاتجاهات ، واشتبك مع ممثليها فى مناظرات عاصفة ، حتى اظهر الجميع على زيفها وفساد أمرها . وفى اجتماع كبير لاعضاء العصبة بباريس حدد انجلز الاهداف الرئيسية للحركة الشيوعية بأنها : (١) تبنى مصالح البروليتاريا ضد مصالح البرجوازية ، (٢) أن يكون ذلك بالغاء الملكية الخاصة واستبدال الملكية العامة بها ؛ (٣) أن تكون الوسيلة الى هذه الاهداف الثورة الديموقراطية العنيفة ، وبعد مناقشة حامية أعطت الاغلبية العظمى من المجتمعين أصواتها الى جانب برنامج انجلز وأعلنوا فصم الروابط بين العصبة وبين البرودونيين والاشتراكيين الحقيقيين .

ولم يكن هذا سوى أحد مظاهر الانتصار السريع للنظرية الثورية الجديدة ، التى أطلقها ماركس وانجلز ، واكتساحها لسائر النظريات والافكار القديمة فى محيط الدعوة الاشتراكية فى ذلك الوقت .

على أن المظهر الرئيسى لهذا الانتصار كان فى وصول جوزيف مول (١٨١٢ ــ ١٨٣٩) الى بروكسل ، فى أوائل ١٨٤٧ ، مندوبا عن لجنة عصبة العادلين فى لندن ، حيث التقى بماركس ، ومنها الى باريس حيث التقى بانجلز ، حاملا لهما قرار العصبة بالتحول الى مذهبهما ، ودعوتها لهما بالانضمام اليها .

وعصبة العادلين هذه قد تكونت فى سنة ١٨٣٦ بين اللاجئين الالمان ، خاصة الحرفيين ، فى باريس ؛ على فكرة الشيوعية ؛ أو « المساواة الاجتماعية » كما بشر اليوتوبيون الفرنسيون ، وسرعان ما انعقدت زعامتها لوايتلنج ، الداعية الشيوعى الالمانى ؛ الذى وجهها وجهة ثورية ، وكان هو مفكرا ثوريا عظيم الهمة والحماسة لكنه كان ، كشأن اليوتوبيين ، لا يملك فهما صحيحا للمجتمع المنشود أو وسائل الانتقال اليه أو نوعية القوى التى تستطيع انجاز هذا الانتقال . وقد ارتبطت هذه العصبة بجمعية بلانكى (١٨٠٥ ــ ١٨٨١) الشيوعية ارتباطا وثيقا ، حتى كانت ثورة الجماعات الشيوعية فى باريس ، فى ١٢ مايو ١٨٣٩ ، فاشتركت فيها ؛ ولحقها من ثم ما لحق هذه الثورة من فشل وهزيمة ، فرحل

الى لندن **كارل شابر وهنريس باور وجوزيف مول**، وكانوا من أبرز زعمائها، حيث أعادوا تأسيس العصبة بصورة سرية، وجعلوا من لندن مركزا لها. وقد التقى انجلز في سنة ١٨٤٣، بهؤلاء الثلاثة، وأعجب اعجابا مفرطا بروحهم الثورية العارمة؛ وشارك في نشاطهم، الا أنه أبى دعوتهم له بالانضمام الى العصبة لعدم الاتفاق بينه وبينهم في المذهب الفكرى والتكتيك الثورى. وقد حققت العصبة بعد احيائها في لندن، وبفضل الثورية الصلبة لاعضائها؛ مدى واسعا من الانتشار في أوساط العمال في مختلف أنحاء القارة الاوربية حتى شملت عضويتها جميع الجنسيات الاوربية تقريبا. وفي أول سنة ١٨٤٧، حضرت الفكرة زعماءها في عقد مؤتمر عام لمختلف منظماتها، التى كانت بوجه عام غير مترابطة النشاط أو الاتجاه، وكان ذلك في الوقت الذى أصبحت فيه لافكار ماركس وانجلز الغلبة في العصبة، فأوفدوا اليهما مول على نحو ما ذكرنا، حاملا لهما، بالاضافة الى دعوة الانضمام، طلب مشاركتهما في وضع تنظيم جديد للعصبة؛ وايجاز أفكارهما في صيغة بيان يناقشه **المؤتمر** عند انعقاده كبرنامج رسمى للعصبة.. ووافق الرجلان.

وعقد المؤتمر العام الاول لهذه العصبة في يونيو ١٨٤٧ بلندن، وحضره انجلز، حيث تقرر وضع قواعد جديدة للعصبة.. وكتب انجلز أولى هذه القواعد محددا الهدف الرئيسى للعصبة: «ان هدف العصبة هو الحاق الهزيمة بالبرجوازيين. حكم البروليتاريا. ازالة المجتمع البرجوازى القديم القائم على العداوات الطبقية وتأسيس مجتمع جديد بدون طبقات وبدون ملكية خاصة».. كما أبدل المؤتمر بشعار العصبة القديم: «كل الناس أخوة» الشعار الذى أعلنه ماركس وانجلز: «يا عمال جميع البلاد.. اتحدوا». وفي هذا المؤتمر أيضا تقرر أن يصبح اسم العصبة «العصبة الشيوعية» بدلا من اسمها القديم.

وكان انجلز هو الذى كتب مشروع البيان الذى كلف به مع ماركس، فكان بذلك صاحب المحاولة الاولى في اخراج برنامج ماركسى محدد، وصاحب الدور الرائد في ظهور البيان الشيوعى التاريخى. ووافق المؤتمر الثانى للعصبة، في نوفمبر ١٨٤٧، على مشروع انجلز؛ الذى كان تحت عنوان: **«مبادىء الشيوعية»**، بالاجماع؛ وكلفه هو وماركس؛ وكانا قد حضرا معا هذا **المؤتمر**، بوضعه في صورة نهائية، لكن انجلز عاد الى باريس عقب انتهاء المؤتمر لاستئناف نشاطه فيها، فاضطلع ماركس بهذا الامر وحده.. وأخيرا صدر البيان في فبراير ١٨٤٨ بعنوان: **«بيان الحزب الشيوعى»**.

وكان هذا البيان حدثا ضخما في تاريخ الفكر الاشتراكى والحركة الاشتراكية على السواء. ففيه عرضت أول صورة مكتملة للاشتراكية العلمية، وذلك في تركيز ووضوح عبقريين.. فحوى السهوم الجديد للتاريخ فقرر أن **«تاريخ المجتمعات التى وجدت حتى الآن هو تاريخ صراع بين الطبقات»**، وبين أن الدولة عبارة عن جهاز طبقى يعبر فقط عن ارادة الطبقة المسيطرة اقتصاديا، وهى في العصر الحديث دولة البرجوازية الرأسمالية، الطبقة صاحبة السيطرة الاقتصادية.. وفي تحليله لطبيعة الاقتصاد الرأسمالى، بين أن سمته الجوهرية هى التوسع الدائب جريا وراء أسواق جديدة لتصريف الانتاج، وبحثا عن مصادر جديدة للمواد الاولية، يدفعه الى ذلك النمو الهائل المستمر في أدوات الانتاج وما يستتبعه ذلك من فيض في الانتاج وحاجة لا تكف الى المواد الاولية، كما زاح النقاب عن التناقض الجوهرى في طبيعة هذا الاقتصاد، من عمل اجتماعى في الانتاج وملكية فردية لوسائل الانتاج؛ وعن تناقضه الحاسم، في الزيادة المستمرة في الانتاج التى يقابلها ضيق مستمر في سوق الاستهلاك.. وهو ما يفضى الى الازمات الاقتصادية المتكررة، المتزايدة الحدة، في المجتمعات البرجوازية، هذه الازمات التى تودى في النهاية بهذه المجتمعات. وفي البيان جاء: **«ان البرجوازية لم تصنع أسلحة فنائها فحسب، لقد أوجدت أيضا الرجال الذين سيحملون هذه الاسلحة — انهم الطبقة العاملة الحديثة، طبقة البروليتاريا»**...

فالبروليتاريا هى وليدة البرجوازية، وتنمو بنموها، وهى التى ينصب عليها استغلال **هذه الطبقة**، هذا الاستغلال الذى فاق في بشاعته كل صور الاستغلال في المراحل الاجتماعية السابقة، وعليها، أى البروليتاريا؛ تقع المهمة التاريخية في اسدال الستار على المجتمع البرجوازى، الذى يمثل آخر حلقات النظام الطبقى.. فعليها أن تهدم، عن طريق الثورة واستيلائها على السلطة السياسية، علاقات الانتاج، أو الملكية؛ البرجوازية وتقيم على أنقاضها الملكية العامة؛ أى علاقات انتاج تعبر عن العمل الاجتماعى في الانتاج، وهى بذلك انما تهدم ظروف وجود التناقض والتناحر بين الطبقات، بل والطبقات بصفة عامة، كما تهدم بذلك أيضا ظروف سيادتها ذاتها من حيث هى طبقة حاكمة، وتخلى المجال لمجتمع جديد خال من الطبقات، ومن الحكم الطبقى؛ ومن استغلال الانسان للانسان.. وفي خاتمة البيان تأتى هذه الكلمات الشهيرة: «ان البروليتاريا ليس لديها ما تفقده سوى أغلالها، وأمامها العالم كله لتربحه، أيها العمال في جميع البلاد.. اتحدوا». ويعلق أ. برلين في كتابه «كارل ماركس» على هذا العمل فيقول: «ان تأثيره على الاجيال المتعاقبة لايوازيه تأثير خارج الاديان؛ ولو أن مؤلفه لم يكتب شيئا آخر لكفاه ذلك ليضمن لنفسه شهرة خالدة».

***

وشبت ثورة ١٨٤٨ – ١٨٤٩ البرجوازية فى أوربا . وكان انجلز وقتئذ فى بروكسل ، بعد أن نفته الحكومة الفرنسية من الاراضى الفرنسية ، فعاد لتوه الى باريس لدى سماعه باشتعال ثورتها ، فى أواخر فبراير ١٨٤٨ ، فشارك فيها مشاركة فعالة ، ثم عبر الى ألمانيا ، فى ١١ ابريل ١٨٤٨ ؛ بعد أن انفجرت الثورة فيها ، حيث القى بنفسه فى معمعنها . وكانت تلك الثورة البرجوازية تستهدف الاطاحة بنظم الحكم الملكية المطلقة ، وازالة الملكية الاقطاعية ، واقامة نظم حكم ديموقراطية ، وكانت تستهدف فى ألمانيا ؛ بالاضافة الى ما سبق ، اقامة وحدة ألمانية قومية . وقد كان ماركس وانجلز يعتبران هذه الاهداف تقدمية بالنسبة لذلك العصر وان تحقيقها مقدمة لابد منها للثورة البروليتارية . وبالرغم من أن الثورة الالمانية ، شأنها شأن بقية هذه الثورات ، قد منيت بالهزيمة ؛ الا أن دور انجلز فيها قد ظل حيا أقوى من النسيان .. وذلك سواء فى الجانب السياسى الايديولوجى الذى قام فيه بالاشتراك مع ماركس بدور قيادى رئيسى ، أو فى الجانب العسكرى ، الذى أظهر فيه من العبقرية ما يضيق بوصفه هذا المقام ، وما يستقر بشأنه الرأى بين المؤرخين على أن احجام القواد البرجوازيين للثورة عن الاخذ بخططه وآرائه العسكرية كان من أقوى الاسباب فى اخفاق هذه الثورة .. وقد اشترك انجلز بنفسه فى العديد من العمليات فى ميادين القتال كقائد للجماعات البروليتارية ، وقام شخصيا بالكثير من الاعمال الفدائية الخطرة خلال المعارك مما جعله مضرب الامثال فى الجراة وضبط النفس .. وقد كتبت **اليانور ماركس** – ابنة كارل ماركس – فى وقت لاحق ، عن انجلز فى هذه الفترة : **« كل من رأوه فى ساحة القتال ظلوا يتحدثون دائما عن رباطة جأشه غير العادية واحتقاره التام المطلق لكل ضروب الخطر »** .

وقد حلل انجلز هذه التجربة الثورية فى كتابه « حرب الفلاحين فى ألمانيا » ، وأرجع فشلها الى التخلف الاقتصادى والسياسى فى ألمانيا ، وخيانة البرجوازية للاهداف الديموقراطية ، وضعف القوى البروليتارية ، وتشتت الحركة وتجزئها مما سهل عملية اخمادها بأخذ كل جزء على حدة .

واستخلص النتائج النظرية منها ، التى أفادت بعد ذلك أيما افادة فى تكتيكات النضال الثورى المسلح ، وذلك فى سلسلة من المقالات بعنوان : **« الثورة والثورة المضادة فى ألمانيا »** ، بدأ نشرها ، فى جريدة نيويورك ديلى تريبيون ، فى أغسطس ١٨٥١ .. وفى هذه المقالات كتب عن الشروط الاساسية للانتصار العسكرى فى الثورة : **« فى الثورة ، كما فى الحرب ، من الضرورى دائما أن** تقاتل العدو وجها لوجه ، والمهاجم دائما فى المركز الافضل. **فى الثورة ، كما فى الحرب ، من الضرورى بصورة مطلقة أن تجازف بكل شىء فى اللحظة الحاسمة ، مهما كانت الاحتمالات ، والتاريخ لا يعرف ثورة ناجحة لم تقدم الدليل على صدق هذه البديهة »** ..

وكما أشرنا فى أول الحديث ، فقد كان انجلز شغوفا طوال حياته بالبحث فى العلوم والفنون العسكرية . ولكنه فى ذلك لم يكن يجرى على النهج الفكرى التقليدى للعسكريين المحترفين أصحاب النظرة العسكرية البحتة ، اذ كان لا يفصل النواحى العسكرية عن النواحى الاخرى للحياة الاجتماعية أو عن قوانين التطور الاجتماعى . وتتجلى طريقة التفكير هذه ، فى أوضح صورها ، فى مقالاته العسكرية التى نشرها فى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات .. وهى التى بين فيها العلاقة بين تطور العلم العسكرى وبين الاساس المادى للمجتمع ؛ وأقام الدليل على الارتباط العضوى بين الجيش والنظام الاجتماعى ، من حيث هو احدى الصور التى ينعكس فيها هذا النظام ؛ وذلك سواء فى هيكله العام أو تنظيمه أو تسليحه أو أسلوبه القتالى ، **كما فند الرأى الذى كان يجمع عليه المفكرون العسكريون ورجال الحرب حتى ذلك الوقت وهو اعتبار الحرب خاصية من خصائص الحياة الانسانية فتستمر فى الوجود ما استمرت هذه الحياة ، فبرهن على ان الحرب قد ظهرت مع ظهور المجتمع الطبقى وستنتهى باندثاره الذى تزول معه العداوات والصراعات الاجتماعية** .

ومن جهة أخرى ، شدد انجلز على الدور الخطير للروح المعنوية فى صفوف أفراد الجيش ، وجعل لها القدر المعلى فى تحديد نتائج المعارك العسكرية .

وقد عاد انجلز الى هذه الموضوعات فى كتابه « **ضد دوهرنج** » ، حيث أجمل نهائيا موقف الاشتراكية العلمية من الحرب والعلم العسكرى .. وفى ذلك جاء قوله : **« لا شىء يعتمد على المتطلبات الاقتصادية ، على وجه الدقة ، أكثر من الجيش ، وبالاضافة الى ذلك ، يعتمد التسليح ، والتنظيم ، والتكتيك ، والاستراتيجية ؛ على طبيعة المرحلة القائمة فى الانتاج وعلى وسائل المواصلات . وليست « الابتكارات العقلية الحرة » للجنرالات هى التى تحدث الآثار الثورية فى مجريات الحرب ، انما يحدثه اختراع أسلحة افضل ، والتغير فى الماديات الانسانية ، والجنود ، .. أما الدور الذى تؤديه عبقرية الجنرالات فمحدود فى ملاءمة طرق القتال مع الاسلحة الجديدة والمقاتلين »** .

وانجلز بكل ذلك قد وضع الأساس للعلم العسكرى الحديث .. ولا يزال تراثه الضخم فى الادب العسكرى ، فى جملته ، محتفظا بقيمته ونفعه حتى اليوم ، رغم التغير

الهائل الذى طرأ على الظروف العسكرى منذ أيامه .

بعد فشل ثورات ٤٨ – ١٨٩٤ ، أصبحت الحركة البروليتارية فى أوربا بنكسة شديدة . وضيق الخناق على ماركس وانجلز ، فجعلت السلطات البروسية تقتفى أثرهما ، وأخذ يلقيان الاضطهاد فى كل مكان ينزلانه بالقارة الاوربية . فرحل انجلز الى انجلترا فى منتصف فبراير ١٨٤٩ ، وكان ماركس قد سبقه اليها ، حيث كانت حرية النشاط السياسى مكفولة للجميع .

وواصلا نشاطهما الثورى فور وصولهما الى انجلترا بهمة لم تفت فيها آلام انتصار الرجعية فى القارة ، فتمكنا فى وقت قصير من احياء العصبة الشيوعية واعادة تنظيمها، بعد أن كاد يودى بها اشتراكها فى الثورة الالمانية .. وقد انصرف انجلز ، بوجه خاص ، الى العمل على توحيد العناصر البروليتارية الثورية على مستوى دولى ، وجعل يكتب فى ذلك المقالات ، ويخطب فى الاندية والاجتماعات ، ويدبج الرسائل بشتى اللغات .. وقد أسعفته فى ذلك حصيلته الكبيرة فى اللغات الاوربية ، فقد كان يجيد ، فضلا عن لغته الالمانية ، الانجليزية والفرنسية والهولندية والايطالية والاسبانية والبرتغالية .. الى جانب اللاتينية واليونانية القديمة .

لكن الظروف المعاكسة لماركس وانجلز فى ذلك الوقت قد طلعت عليهما بوجه جديد شديد القسوة ، وذلك هو العسر المالى . ولم يكن الامر حينئذ مقتصرا على ماركس وانجلز – الذى كان مقطوع الصلة بأسرته – وحدهما ، بل كان ثمة عبء كبير بالاضافة اليهما ، وذلك هو أسرة ماركس ، زوجته وبناته الثلاث ؛ فما كان لدخل انجلز الزهيد من مقالاته فى الصحافة الانجليزية والامريكية ، وهو المصدر الوحيد للانفاق له لصاحبه فى ذلك الوقت ، أن يفى بمجرد الضرورات اللازمة لمعيشتهم . ازاء تلك الحالة لم يكن يوجد سوى مخرج واحد .. كان ضحيته انجلز ، فقد اضطر الى العودة الى العمل التجارى .

عاد انجلز الى منشستر فى نوفمبر ١٨٥٠ ليعمل من جديد فى شركة ارمان – انجلز ، وليظل فى هـذا « العمل الملعون الذى يستنزفنى جسميا وروحيا » عشرين عاما تالية ..

ورغم ذلك ، فلم ينقطع انجلز يوما واحـدا عن مواصلة نشاطه الفكرى والثـورى ، واذا كان ذلك يظهر جليا فى مقالاته المستمرة فى الصحافة الانجليزية والالمانية والامريكية وفى غير ذلك من الكتابات ، فانه قد سجل تسجيلا وافيا دقيقا فى الخطابات ، شبه اليومية ، المتبادلة بينه وبين ماركس طيلة تلك المدة ، وهى التى كانا يتدارسان فيها ويثريان بعضهما البعض بالافكار والمعلومات والآراء سواء فى البحث العلمى ، أو تكتيكات النضال البروليتارى الثورى ، أو تطورات الاحداث السياسية .

وتتضح لنا بعض ثمار هـذا التعاون الخلاق من المقارنة بين مؤلف ماركس المعروف : « الثامن عشر من برومير » ، الذى كتبه فيما بين ديسمبر ١٨٥١ ومارس ١٨٥٢ ، وبين خطاب انجلز اليه فى ٣ ديسمبر ١٨٥١ .. ففى ذلك نجد أن الوصف البارع والمقارنات الفطنة التى احتواها الخطاب المذكور قد استخدمها ماركس استخداما عظيم الجدوى فى بعض صفحات كتابه .

وأثناء كتابة ماركس مؤلفه العظيم الضخم « رأس المال » ، كان على الدوام يطلب نصائحه ، أى انجلز ، فى المسائل النظرية الجوهرية فى عمله ، ويرسل اليه استنتاجاته يستطلعه الراى فيها . وكانت استشارة ماركس لصديقه تقع غالبا فى الموضوعات الاقتصادية العملية ، وهو المجال الذى كان انجلز بمثابة حجة فيه . وفى ١٦ أغسطس ١٨٦٧ كتب اليه ماركس يقول : « بفضلك أنت وحدك صار هذا العمل (رأس المال) ممكنا . ولولا تضحيتك الشخصية من أجلى لما كان فى مقدورى مطلقا أن انجز هذا العمل الضخم » ..

وكانت اعباء انجلز فى العمل بالشركة قد ازدادت ازديادا كبيرا بعد وفاة والده (١٨٦٠) ، اذ أصبح بذلك شريكا مباشرا فى الشركة ، لكنه كان مضطرا الى الاستمرار فى عمله لظروف ماركس المالية البالغة الصعوبة . فما ان لاحت بوادر التحسن فى هذه الظروف بعد صدور الجزء الاول من « رأس المال » فى ١٨٦٧ ، حتى قرر انجلز نبذ العمل التجارى من جديد والتخلص منه الى آخر حياته ، فأخذ فى تسوية أموره حتى كانت سنة ١٨٦٩ فباع نصيبه فى الشركة الى شريكه لقاء مبلغ كبير من المال ، دفعه اليه الشريك نظير تعهده بعدم العودة الى العمل لحسابه الخاص فى نفس التجارة ، وقد خصص منه لماركس مبلغا سنويا كبيرا .

***

أثناء ما كان انجلز فى منشستر قررت العصبة الشيوعية حل نفسها ، وذلك فى ١٧ نوفمبر ١٨٥٢ ، بناء على اقتراح من ماركس ، بعد أن ألقت السلطة البروسية القبض على لجنتها المركزية فى كولونيا ، وكانت قد انتقلت اليها من لندن ، وأصبحت العصبة عاجزة عن القيام بأى نشاط .

وفى ٢٨ سبتمبر ١٨٦٤ تأسست الرابطة الدولية للعمال (**الدولية الاولى**) تحت قيادة ماركس . ورغم بعد انجلز عن مركز نشاطها ، فى لندن ، الا انه قام من محل اقامته بدور فعال فى نضالها الايديولوجى عن طريق الكتابة للصحافة ، كما واصل الكثير من قادتها شارحا موقفه المشترك مع ماركس بالنسبة لرسالة الرابطة وخطه عمل مجلسها العام ، وكذلك شارك قدر ما استطاع فى نشاطاتها التنظيمية والعملية ، وساهم بقدر كبير فى تمويل مؤسساتها الدعائية .

وبعد أن هجرالعمل التجارى، وقبل وصوله اليلندن بقليل ، انتخب بالاجماع ، فى ٤ أكتوبر ١٨٧٠ ؛ عضوا بالمجلس العام للدولية ، واذ وصل الى لندن ، فى ٢٠ سبتمبر ١٩٧٠ ، اقتسم مع ماركس أعباء قيادة الرابطة وتوجيه مختلف نشاطاتها . لكن بمرور الايام ألقى العبء كله على كاهله ، حتى أصبح هو القائد الايديولوجى الفعلى للدولية والمتحدث بلسان الاشتراكية العلمية .. وكان ذلك نوعا من تقسيم العمل بينه وبين ماركس ، الذى كان عليه أن يكرس جهوده لاتمام الجزاين الباقيين من كتاب راس المال .

وقد خاض انجلز فى ذلك الوقت معركة ايديولوجية حامية الوطيس مع **باكونين** (١٨١٤ - ١٨٧٦) واتباعه ، الذين ارادوا احداث انشقاق فى الدولية بمحاولة استمالة أعضائها الى مذهبهم الفوضوى فى انكار الحاجة الى النضال السياسى والاقتصادى والاقتصار على التنظيمات التآمرية والاعمال الارهابية ابتغاء مجتمع خال من أى سلطة ، فندد انجلز بازدراء بهذه « الافكار المبهمة حول مجتمع المستقبل ذاك » ، وشدد على حاجة النضال الثورى البروليتارى الى العمل السياسى فى اطار نظام حزبى صارم ، بعد للثورة ، ويهيىء عقول العمال لها ، كما ندد برفض باكونين للسلطة والمركزية مؤكدا بقوة ضرورة « جمع كافة قوانا فى قبضة واحدة وتركيزها فى نقطة هجوم مركزية » . وبين فى ذلك انه كان يوجد فى كوميون باريس نقص فى السلطة والمركزية هو الذى كلفه حياته .

كما هاجم زعماء نقابات العمال الانجليزية الذين هبطوا بنشاطهم السياسى من قضية الثورة البروليتارية الى المطالبة باصلاحات جزئية صغيرة ، وساروا فى ركاب بعض المجموعات السياسية البرجوازية .

وكذلك تصدى بحزم للتيار التحريفى الذى هب على البروليتاريا الالمانية بالدعوة الى تصحيح العلاقات الطبقية القائمة من خلال الوسائل القانونية ، فكتب فى ذلك سلسلة من المقالات ، فيما بين ١٨٧٢ و ١٨٧٣ ؛ نشرت بعد ذلك فى كتاب بعنوان : « **حول المسألة الداخلية** » .. **وفيها خلص الى الجزم بأن العلاقات الاجتماعية لا تتغير الا بتغيير علاقات الانتاج ، وازالة ظروف الاستغلال الواقع على العمل المأجور ؛ وهذا لا يتأتى الا بازالة السيطرة السياسية والاقتصادية للبرجوازية فى المجتمع ، واستيلاء البروليتاريا على مقاليد الحكم ، وذلك عن طريق الثورة .**

***

على أن أهم حدث فى هذه المعارك لانجلز ، كان تصديه ، فى سنة ١٨٧٦ ؛ لمذهب الفيلسوف الالمانى **يوجين دوهرنج** (١٨٣٣ - ١٩٢١) ، الذى كان « مزيجا من الميتافيزيقية والوضعية مع بعض التأثرات الهيجلية غير المهضومة هضما تاما » . **فهذا** التصدى كان ثمرته المؤلف العظيم : « **ضد دوهرنج** » .. الذى « قدم فى روعة الماركسية كعلم يتناول القوانين التى تحكم الطبيعة والمجتمع ، كعلم يتناول اعادة التكوين الثورى للعالم » (أ . استبانوفا - فردريك انجلز . ص ١٢٨) .. انه - كما يقول لينين : « يحلل المشكلات عظيمة الاهمية فى مجالات الفلسفة ، والعلم الطبيعى ، والعلوم الاجتماعية .. انه كتاب ثرى بصورة مدهشة ولا غنى عنه لكل من يروم التثقف » .

ان هذا الكتاب هو أعمق توضيح للاشتراكية العلمية ، أو الماركسية ، فى صورتها الناضجة الشاملة . وقد أحاط فى أقسامه الثلاثة : الفلسفة ، الاقتصاد السياسى ، الاشتراكية ، بكافة المسائل الرئيسية التى تدخل فى اطار هذه الموضوعات ، حيث وضع لها اجابات وحلولا من وجهة النظر الاشتراكية العلمية .. فمن تطور الفلسفة ، الذى يعكس التطور الاجتماعى ، والزمان والمكان ؛ صورتا الوجود المتحدتان ؛ والمادة والحركة ؛ المرتبطان بوحدة لا انفصام فيها .. الى فحص جدلى لطبيعة الحياة ، ونظرية دارون ، واكتشاف الخلية العضوية ؛ ومن تعريف موضوع ومنهج الاقتصاد السياسى؛ واجمال نظرية الاشتراكية العلمية فى السلعة والقيمة

وفائض القيمة ورأس المال والاجور ، وشرح النمو التاريخي لنظرية الاشتراكيـــة العلميـــة ، وعلاقتهـا بالاشـتراكية اليوتوبية — وهو الفصل الرائع الذى وصفه هارى ليدلر فى كتابه « الحركات الاشتراكية » بأنه واحد من اهم اثنين او ثلاثة أعمال خالدة عن الاشتراكية العلمية — الى الحديث عن وسائل التحول الاشتراكى للمجتمع ، والانتاج والتوزيع فى ظـل المجتمع الاشـــــتراكى ، وطرق التعليم فى هـــذا المجتمع .. وذلك الى عدد كبير آخر من المسائل وضـــع لها الكتاب الحلول ، كالتناقض بين المدينة والقرية ، وبين العمل الذهنى واليدوى ، والاخلاق ... الخ .

وبالاضافة الى ذلك كشف الكتاب الاساس الجدلى للعمليات الطبيعية ، وسائر عمليات التطور الاجتمـاعى والفكرى ، وافصح عن أن المنطق الجدلى كامن فى الاشياء والاحداث ذاتها ، ومنها ينعكس فى الفكر ؛ لا العكس كما كما ذهب هيجل ، كما رسم صورة لتاريخ الجدلى فتتبعه الى مصادره الاولى فى الفلسفة اليونانية القديمة ؛ وقد شدد على ان المنطق الجدلى ليس ابتكارا لاحد بالذات ، فهو القوانين الموضوعية لحركة الطبيعة والتاريخ ، فلم يكن الامر يتطلب أكثر من اكتشافها . وخلال ذلك قدم لاول مرة التعريف العلمى للجدل : « ان الجدل هو علم القوانين العـامة للحركة والنمـو فى الطبيعة والمجتمع الانســـانى والفكر » .

وكان انجلز قد بدأ تأليف كتـاب آخر فى ســـنة ١٨٧٣ ، لكنه لم يكن يعمل فيـــه بانتظام ، فكان ينشـــغل عنه بين الحين والآخر بقضايا الساعة والانبراء للخصـــوم والاتجاهات المادية او المنحرفة . وهـــذا الـكتاب هـــو « **جـدل الطبيعـــة** » . ورغم أن انجلز قد تـــوفى دون أن يكمله ، الا ان ما تركه فيه له صفة العمل المتكامل فكرة وموضوعا ، وهو الآن يحتل مكانه كعمل من الاعمال الرئيسـية فى الفكر الماركسى .

كان هـــذا الـــكتاب ثمرة دراســـة طويلة لانجلز فى العلوم الطبيعية والرياضية . وقد قام فيـــه بتحـــديد القـــوانين الاســـاسية للجـــدل فى الطبيعة ، وقد لخصـــها فى ثلاثة : تحـــول الـــكم الى كيف والعـــكس . تداخـــل كيف والعكس . تداخل الاضداد . نفى النفى ، وبين أن الطبيعيـــة تجـــرى على اســـاس هـــذه القـــوانين ، ومن ثم فالمنهج المـــادى الجـــدلى هو وحـــده الذى ينبغى من خلاله دراسة الموضوعات والظواهر الطبيعية . وتتبع انجلز تطور العلوم الطبيعية من عصر النهضة الاوربية حتى القرن التاسع عشر ، مبينا أن الانتاج الاقتصادى والاحتياجات العملية هى التى تدفع الى هذا التطور وتحتمه . ثم اتخذ من الوحدة بين المادة والحركة منطلقا الى دراسة بارعة لاشكال الحركة المادية ، فصنفها الى ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية ، ثم صنف العلوم الطبيعية على أساس معالجتها لهذه الاشكال ، حيث ان كل علم هو فى الواقع يدرس شكلا من أشكال الحركة ، وبين أن هـــذه العلوم تتداخل وتتعقد بقدر ما تتـــداخل هـــذه الاشـــكال وتتعقد . كما أوضح أن العمليات الرياضية لا تسبح فى عالم مجرد خاص بها ، وانما هى تعكس العلاقات بين الاشياء والعمليات الطبيعية . وقد استطاع انجلز بفضل تطبيقه المادية الجدلية على الطبيعة أن يضع فروضا علمية على غاية من الاهمية ، وأن يتنبأ بعدد من المكتشفات العلميـــة الكبرى .. مثال ذلك ، أعتباره أن الذرة تركيب معقـــد وليـــست مجرد وحدة بـسيطة كما كان يســـود الاعتقـــاد فى أيامه ، ورفضه نظرية « الموت الحرارى » للعالم .

***

وفى ١٨٨٣ توفى ماركس ، نكرس انجلز مجهـــوده الرئيسى منذ ذلك الوقت لاصدار الجزأين الثانى والثالث من كتاب صديقه « رأس المال » . وقد بذل فى ذلك جهدا مضنيا دام أحدى عشرة سنة ، أخذ فيه يراجع المســودات وينقحها ، حتى تمكن أخيرا من اصدارهما ، فنصب بذلك لصديقه — كما يقول الاشتراكى النمســـوى فكتـــور أدلر (١٨٥٢ — ١٩١٨) « اثرا جليلا كتب عليه ، دونما قصد ؛ بأحرف لاتمحى ، اسمه الخاص الى جانب اسم ماركس» . ويقول لينين أيضـــا : « ان هـــذين المجلدين من « رأس المال » ، هما ، بالفعل ، عمل ماركس وانجلز المشترك » .

وبعد وفاة ماركس ، وأصبح انجلز وحده ، وكان اذ ذاك فى الثـــالثة والســـتين من عمره ، الزعيم الفـكرى لحركة البروليتاريا العالمية وقائد نضالها . وقد اضطلع بدور كبير فى أقامة وتوجيه الدولية الثانية ، وكانت الاولى قد اختفت سنة ١٨٧٧ ، وصار المستشار والمرشد لجميع الاشتراكيين الاوربيين ، الذين يتوافدون اليـــه من كل مكان لطلب النصائح والارشادات .. وكما يقول لينين : « لقد كانوا جميعا ينهلون من الينبوع الدفاق ، ينبـــوع معارف الشيخ انجلز وتجربته » .

وكان رغم مجهوده الفكرى الكبير فى اصدار مؤلفات ماركس ، وترجمتها ، وكتابة المقدمات لهـا ؛ يواصـــل

نشاطه الخاص ، الذى أصبح مطلوبا بكمية أكبر بعد وفاة ماركس ، وذلك فى دفع التيارات التحريفية الانتهازية ، التى أخذت تقوى شوكتها ؛ عن حركة النضال البروليتارى؛ وكذلك فى دحض الافتراءات على نظرية الاشتراكية العلمية ؛ وتوضيح الجوانب التى يستغلها فيها المفترون .. وكان من أبرز ما قام به فى هذا المجال ، دحضه للافتراء القائل بأن الماركسية تفسر التاريخ بالعامل الاقتصادى وحده وتنكر تماما آثار العوامل الاخرى .. وفى ذلك يقول ، فى احدى رسائله سنة ١٨٩٥ : « طبقا لفكرة مادية التاريخ ، فان العامل الحاسم فى النهاية بالنسبة للتاريخ انما هو الانتاج وتجديد واقع الحياة . ولم يحدث قط أن قال ماركس أو أنا بأكثر من هذا .. فالحالة الاقتصادية هى الاساس ، لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقى — الاشكال السياسية للصراع الطبقى ونتائجها، والدستور ؛ والاشكال القانونية ، وكذا جميع الانعكاسات التى تخلقها حركات الصراع العملى فى عقول الذين يشتركون فيها ، والنظريات السياسية والقانونية والفلسفية والآراء الدينية .. وهى التى تبلغ ذروتها فى تحولها الى مذاهب وعقائد .. كل هذه لها أثرها على حركات الصراع التاريخى ، كما أنها تحدد شكلها فى كثير من الاحيان » ..

وبالاضافة الى هذه الموضوعات ، كتب انجلز بعض الاعمال الثمينة الاخرى ، مثل : « حول تاريخ العصبة الشيوعية » (١٨٨٨) ، وتحليل للتطور الاقتصادى والاجتماعى فى روسيا ظهرت ترجمته الروسية (١٨٩٤) بعنوان : « فردريك انجلز يكتب عن روسيا » ، « مسألة الفلاحين فى فرنسا والمانيا » (١٨٩٤) . وهذا الى جانب الكثير من الرسائل الى قادة الاحزاب الاشتراكية والعمالية وغيرهم من الاشتراكيين فى مختلف أرجاء أوربا ، وهى التى تعتبر الآن ذات أهمية قصوى من الناحيتين التاريخية والفكرية .

على أن أهم ما جرى به قلم انجلز فى تلك الفترة ، كان كتاباه « أصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة » (١٨٨٤) و « لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » (١٨٨٨) ، وهما الكتابان اللذان استكملت بهما الاشتراكية العلمية نظرتها العالمية .

فى الكتاب الاول ، ابين انجلز الارتباط بين تغير صور الزواج والاسرة وبين التقدم الاقتصادى للمجتمع . وأماط اللثام عن العلاقة بين نمو انتاجية العمل وبين تقسيم العمل ، وما أدى اليه ذلك من ظهور المقايضة ، والملكية الخاصة ، مما كانت نتيجته انحلال المجتمع القبلى ونشأة الطبقات الاجتماعية . وبنشأة الطبقات ظهرت التناقضات فيما بينها . وأدت التناقضات والعداوات الطبقية الى ظهور الدولة ، وذلك كجهاز للدفاع عن مصالح الطبقة الحاكمة ، صاحبة السيطرة الاقتصادية ؛ وقمع الطبقات المحكومة التى يجرى عليها استغلال هذه الطبقة .. وظلت الدولة تؤدى مهمتها هذه على تعاقب العصور : ففى العصر القديم كانت سلاحا لملاك العبيد على العبيد فى وفى العصر الاقطاعى كانت سلاحا لطبقة النبلاء على الاقنان ، وفى العصر الحديث هى سلاح رأس المال لاستغلال العمل المأجور ؛ فالملكية الخاصة ، والطبقات ، والدولة ؛ ليست من خصائص المجتمع الانسانى ؛ انما هى وليدة مرحلة معينة من مراحل تطوره ، وستختفى مع الاختفاء المحتوم للظروف التى أوجبتها : فالملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج؛ التى تناضل من أجلها الاشتراكية ، ستزيل الملكية الخاصة ، وزوال الملكية الخاصة يزيل الطبقات الاجتماعية ، وزوال هذه الطبقات يزيل الدولة .. وعندئذ يختفى الاستغلال وكل صور القمع والاستبداد من الحياة الانسانية .

وفى الكتاب الثانى ، رفع انجلز راية الحزبية فى الفلسفة ، وذلك حيث أقام نظرته الى القضايا الفلسفية من زاوية الصراع بين معسكرين فلسفيين هما : المادية والمثالية .. حيث المادية تمثل على الدوام التيار التقدمى؛ والمثالية تمثل التيار الرجعى . ووضع للفصل بينهما تعريفا جامعا مانعا : فالمادية تعتبر المادة سابقة للفكر فى الوجود ، والمثالية تعتبر الفكر هو السابق على المادة فى الوجود . وقد أورد انجلز فى هذا الكتاب مجملا لفلسفة هيجل وفلسفة فويرباخ ، كشف فيه العيوب الاساسية فى فلسفة هيجل المثالية ، وأوجه القصور فى مادية فويرباخ ذات الطبيعة المحدودة ، وذلك مع عدم انكاره آثار كل منهما عليه وعلى ماركس .

***

وأخيرا ، بعد حياة فكرية ونضالية حافلة ، توفى فردريك انجلز فى ٥ أغسطس ١٨٩٥ ، وقد ترك آثارا لا تمحى فى مجرى الفكر والتاريخ .. فلا المشايع بمبالغ فى الحكم اذ يذكر ذلك ، ولا الخصم بدوره ليجهل ذلك أو بقادر على انكاره .. ويستعير لينين بيتين للشاعر الروسى نيكراسوف فى التعليق على وفاة انجلز : « أى مشعل للفكر قد انطفأ ! .. أى قلب توقف عن الخفقان ! » .. ثم يرسل هذه الكلمات : « الذكرى الخالدة للمناضل العظيم ، لمربى البروليتاريا الكبير .. فردريك انجلز » .

عبد الرزاق السنهوري

الرجل الذى فقدناه

د. عبد الباسط الجميعى



عبد الرزاق السنهورى ...
بريشة صاروخان (١٩٤٦)

لاشك ان شخصية السنهورى وحياته وأعماله ستظل لفترة طويلة موضعا للدراسة والتحليل والتأمل - ولكن مهما كتبت عنه المجلدات الضخام فلن تستطيع أن تفيه حقه. ولو أن صحيفة من صحفنا اليومية الكبرى افسحت صدرها لمحبيه ليكتب كل منهم عنه بضعة أسطر لاضطرت الى تخصيص جملة اعداد منها لهذا الغرض ، فان مريدى السنهورى من الكثرة بحيث تضيق صفحات الجرائد على سعتها عن استيعاب كلماتهم مهما قصرت . وانما حسبنا فى هذا المقام أن نبادر الى تقديم هذه العجالة التى لن تتضمن بطبيعة الحال ترجمة لحياة السنهورى أو عرضا لمؤلفاته وافكاره - فان مثل هذا العمل يحتاج الى دراسة واعداد لايتسع لهما الوقت الآن ، بل انها لاتعدو أن تكون تعبيرا قاصرا عن فيض مشاعرنا وخواطرنا نحو استاذنا وامامنا الذى لم يمض على رحيله عنا أكثر من شهر .

ولاينكر احد ان السنهورى كان شخصية من طراز فريد لايتكرر ولايعوض . ولكن اهم مايميز السنهورى هو خلقه . فقد كان على الدوام شامخا راسخا كالطود ، تتعاقب الاحداث ويتغير الناس وهو ثابت على مبادىء لايحيد عنها . لم يهتز ايمانه مطلقا بالمثل العليا ، وبانها هى التى تنتصر دائما فى النهاية .

كان السنهورى يؤمن بالقيم وبالمبادىء وبالاخلاق. ولم تشغله امور الدنيا عن هـذا الايمان لحظة ، فلم ينصرف الى الماديات فى اية فترة من فترات حياته ، بل لقد كان ينصح الراغبين فى المال والجاه بان ينصرفوا الى اداء اعمالهم كما يجب ، لكى تتحقق لهم اهدافهم المادية

التى يتطلعون اليها ، وكان يقول ان الجاه والمال يسعيان الى الشخص الذى يتقن عمله .

كانت أولى اهتمامات السنهورى هى العمل . وكان له عليه صبر وجلد . فقد كان حتى وهو فى السبعين من عمره يجلس الى مكتبه أكثر من ثمانى عشرة ساعة فى كل يوم دون ان يمل . ولعل السر فى ذلك انه كان يحب عمله . وكان يشعر بسعادة كبرى كلما انجز قسطا مما قدر لنفسه ان يحققه . وانى لأذكر انه كان يتمنى ان يمتد به العمر ويهبه الله من القوة الى ان يتم شرح القانون المدنى الذى وضعه ، ولقد شعرت بانه فى قرارة نفسه يعتقد بانه سينتهى اذا مافرغ من كتابة الجزء الاخير من الوسيط . وهذا هو ماحدث بالفعل ، اذ انه استمر فى كفاحه صامدا رغم مرضه الى ان اتم الجزء العاشر والاخير من كتابه ، وادرك انه قد حقق بذلك رسالته ، فكف عن الكتابة ، واخلد الى الراحة حتى توفى الى رحمة الله . ولم يستغرق ذلك اكثر من سنة ، فكأنما كانت رغبته فى انجاز عمله هى التى تبعث فيه روح الحياة ، فلما انتهى عمله انتهى .

ولم يكن السنهورى فى ميدان العمل انانيا — بل كان يهتم بعمل غيره كما يهتم بعمل نفسه ، لانه يعتبر عمل الغير جزءا من التراث العلمى الذى كرس حياته لرعايته وتنميته ، ولذلك كان يشجع المؤلفين الناشئين ،ويستمع اليهم فى صبر ودون ملل ، ويقرأ مايدفعون اليه به من كتاباتهم ، ويناقشهم كلما اتيحت له فرصة لمقابلتهم ، أو يكتب اليهم بتعليقاته التى تحمل معانى التشجيع والتوجيه وتصويب الاخطاء . ولم يكن يترك رسالة توجه اليه دون رد ، حتى لو لم يكن يعرف صاحبها . ولقد بدات علاقتى به على هذا النحو اذ ارسلت اليه فى سنة ١٩٣٦ وانا طالب بكلية الحقوق خطابا استفسر فيه عن بعض مسائل فى القانون المدنى كانت تثير قلقى واردت ان استجلى منه غوامضها . وكان هو فى ذلك الحين من فحول اساتذة الجامعة ، فما لبثت ان تلقيت رده . ثم واصلت الكتابة اليه ودعانى الى مقابلته فكنت اتردد عليه فى بيته بشارع يوسف موصيرى بالدقى — قرب الجامعة — وكنت اناقشه فلايبخل على بوقته ولا بعلمه ، ويتحمل بطبيعة الحال مايمكن ان ينطوى عليه تفكير الطالب من بساطة ، كما انه زودنى بمراجع ماكنت احلم بالعثور عليها واخذ بيدى على غير معرفة سابقة (فانى لم اظفر بنعمة تلقى الدروس على يديه) ولكنى استطعت أن امضى فى طريقى بفضل مااسداه لى من توجيه وما أوحاه لى من ثقة بالنفس . وهكذا كان شأنه مع الكثيرين من طلاب العلم .

ولهذا كان كل فقيه وكل باحث وكل مؤلف يلجأ اليه ، طالبا منه الرأى والنصيحة ، وكان كل منهم يلقى لديه مايطلبه . ثم انه كان يحرص على ان يضيف الى مراجعه كل مايستجد من مؤلفاتهم وابحاثهم ، واذكر بهذه المناسبة انه عند تنقيح الجزء الاول من الوسيط — كان شديد العناية بأن تشتمل الطبعة الثانية على كل ماجد من مؤلفات تلاميذه مع عرض آرائهم وتقييمها .

ولم يقتصر دوره فى التوجيه على دارسى القانون فى مصر ، بل شمل كل أبناء البلاد العربية ، فكان كل مؤلف يعد كتابا أو رسالة للدكتوراه ، يحرص على ان يلقى السنهورى وهو فى طريقه الى باريس أو الى بغداد او الى دمشق لكى يعرض عليه عمله ويستنير برأيه ويحظى بتشجيعه وتوجيهه . وكان السنهورى يرحب بالجميع ويناقشهم ويهتم بافكارهم ويبين لهم ماتنطوى عليه من مزايا ومن وجوه نقد . وكنت أعجب كيف يجد السنهورى وقتا لذلك كله مع مايقوم به هو نفسه من ابحاث ومؤلفات . ولكن كانت له فى هذا المجال قدرة خارقة ، حتى أن أى باحث كان يشعر والسنهورى يناقشه أن ذهن السنهورى ليس مشغولا بأى أمر آخر غير أمره . فقد كان يهتم بأدق التفصيلات ولايترك مسالة الا بعد تصفيتها والوصول الى نتيجة فيها . وكنت فى بعض الاحايين اراه وهو يتحدث مع زواره على هذا النحو وانا أعلم أن وراءه من المشاكل والمشاغل ماتنوء به الجبال ، فاحسده على هذا الصبر ، ولكنه كان يقول لى : اننى استطيع ان اتجرد من نفسى ومن همومى ومشاغلى لكى اناقش هذا الضيف الذى قطع الاف الكيلومترات ليلقانى فى المسالة التى تشغله ، كما لو كان وقتى كله مفرغا لمسائله ، حتى اذا ماصفيناها وهدأت نفسه وانصرف انصرفت انا الى اعمالى الاخرى التى لاتعنى ضيفى فى شىء . وانا أملك بعد ذلك وقتى .

ولكن السنهورى كان يساعده على ذلك مايمتاز به من تنظيم دقيق لعمله — فقد كان يضع لنفسه خطة عمل ، ويحدد لكل مرحلة زمنا ، ويجعل بين كل مرحلة واخرى فترة من فراغ ، ثم يخلو الى نفسه ، حتى اذا ماانجز احدى المراحل ، وجد الراحة بعدها فى تغيير نوع العمل أو مجرى الفكر ، فيفتح بابه لمقابلة الناس ويتحدث اليهم ويفرغ لهم الوقت كله ، ثم يعود بعد ذلك الى متابعة العمل الذى توقف عنده ، ليبدأ فيه مرحلة اخرى وقد تجدد فكره ونشاطه وشحذت عزيمته .

وهكذا كان السنهورى يستطيع أن يوفق بين عمله ومقابلاته ، ويلتقى بالناس ليدرس معهم مشاكلهم العلمية ومايعرضونه عليه أيضا من مشاكلهم الشخصية ، ويذلل لهم العقبات ، اذ كان يعلم ، ويؤمن ، بأنه لم يخلق لنفسه ، وان للناس عليه حقا يقتضونه من وقته وجهده وفكره ، فقد كان صاحب رسالة ، وكان منارا يضىء للكل ، ويهتدى به الكثيرون فى ظلمات هذه الحياة .

ولكنه كان اذا خلا للعمل ، لايسمح لأى شىء آخر بان يشغله عنه ، ولايتركه حتى ينتهى منه ، وكان يفترض ان الوقت متسع امامه لبحث اية مسالة مهما كانت صغيرة كما لو كان العمر كله مخصصا لدراستها ، فلايدعها تمر

دون أن يحققها ، ولذلك عرف عنه انه باحث مدقق ، وانه يسيطر على موضوعه سيطرة كاملة .

وكان من الاسس الثابتة عنده التزام المنطق في كل شيء ، ولذلك كان تفكيره يمتاز بالاصالة والعمق ، ولم يكن يترك نظرية من النظريات دون أن يتناولها بالتحليل حتى يتعرف الى عناصرها ومقومات تكوينها ، وبالتاصيل حتى يردها الى قواعدها الاولى .

وهكذا كانت هوايته : التحليل والتاصيل .

فلم يكن اهتمامه موجهـا الى حشـد الآراء أو تجميعها وتصنيفها بل كان موجها بالدرجة الاولى الى التعرف على أسسها وأصولها . ولم يكن يكتفي بالانضمام الى رأى أو باعتناق فكرة ، دون أن يعنى بتمحيصها ، بل كان يقلب الرأى على وجوهه المختلفة ويحاول أن يدرك أسباب الخلاف اذا ماتشعبت الآراء حول مسألة واحدة . وكانت له مقدرة فائقة على صهر الآراء المختلفة في بوتقة فكره ، ليخلص منها الى فكرة جديدة أو رأى خـاص ، يتفق مع المنطق السليم .

وكان من ميزاته الوضوح وسلاسة الاسلوب ،لانه كان كما سبق القول يسيطر على موضوعه ويدرك أبعاده ويعرف كل دقائقه . ومن هنا جاءت مقدرته التشريعيـة لان وضوح الرؤية عنده كان كفيلا بأن يكشف له تماماعن غايات القانون وأهدافه .

ولهذا كانت صياغته للتشريع رصينة واضحة ، تتكون منها وحدة متكاملة ومتماسكة .

وللسنهورى في ميـدان القـانون عملان جليلان اختارهما هو من بين اعماله ليضعهما في مقام الصدارة أولهما ((القانون المدنى)) ، وثانيهما كتـابه ((الوسيط في شرح القانون المدنى)) .

وقد نبتت لدى السنهورى فكرة وضع قانون مدنى جديد في مصر – في سنة ١٩٣٦ . فنشر مقالا مستفيضـا بهذا المعنى في مجلة القانون والاقتصاد بمناسبة العيـد الخمسينى للمحاكم الوطنية . فاستجابت الحكومة الى رأيه ، وشكلت لهذا الغرض لجنة كان السنهورى من أبرز أعضائها – ثم انتهى الامر باسناد مهمة التعديل اليـه وحده – في سنة ١٩٣٨ – وتركت له حـرية اختيار من يعاونونه في هذا العمل الجليل . وقد استعان عندئذ بطائفة من أفذاذ رجال القانون في مصر ، منهم الدكتور حلمى بهجت بدوى – رحمـه الله – والدكتور زهير جـرانة والدكتور سليمان مرقص والاستاذ عبد العزيز محمدرئيس محكمة النقض السابق – أطال الله عمرهم – كما اشرك معه في البداية عالما فرنسا جليلا هو الاستاذ ادوار لامبير. وانتهى وضـع التقنين المدنى الجديدفي صـورة مشروع متكامل ، سنة ١٩٤٥ – ثم مر بمراحله التشريعية الى أن اقره مجلس النواب ومجلس الشيوخ – بعد ادخال قليل من التعديلات عليه – وصدر في أواخر شهر يوليو – أى في مثل هذه الايام – من سنة ١٩٤٨ .

واعتـذر الدكتور السـنهورى عن قبـول المكافأة السخية التى عرضتها الحكومة عليه وقتئذ نظير قيـامه بوضع القانون المدنى .

أما الوسيط – فهو كتاب ضخم في شرح القانون المدنى ، فقد رأى السنهورى من واجبه أن يشرح للناس القانون الذى وضعه . وقد أخرج للباحثين من ذلك الكتاب القيم عشرة أجزاء استغرق في تأليفها عشرين سنة . وكل جزء منها يتكون من ألف صحيفة أو يزيد ، وقد اضطر الى أن يخرج بعض تلك الاجزاء في مجلدين حتى يخفف من حجم الكتاب .

والكتاب في مجموعـه يربو على خمسة عشر ألف صحيفة – بخلاف الفهارس – ويعتبر هذا العمل الجبار موسوعة قانونية كبرى لها قيمتها العلمية التى لاتدانى– وهو يذكرنا بالمجلدات الضخمة التى كان يعكف على تأليفها فقهاء الاسلام في العصور الاولى ويفرغون لها العمر كله– ولكن الغرابة تزول اذا ماعرفنا أن هذا المؤلف الذى اضطلع بكل هذا العبء وحده هو الدكتور السنهورى .

وقد يدهش القارىء اذا علم أن هذا الفيض الغزير من العلم كان يمكن أن يحرم منه الفقـه المـدنى لو أن السنهورى سار في طريقه العادى كمدرس في الجامعة – فقد كان المفروض عند قدومه من البعثة وتعيينه في مدرسة الحقوق ان يتولى تدريس مادة القانون الدولى – غير ان استاذا آخر (وهو المرحوم الدكتور سامى جنينه) كان قد سبقه الى تدريسها بحيث لم يعد له مجال للاشتراك معه فيها ، فانصرف عنهـا الى القـانون المدنى ، وكان ذلك سببا في اثراء مادة القانون المدنى بكل هذه الذخيرة .

واذا كان الوسيط هو أهم الاعمال العلمية التى قدمها السنهورى للمشتغلين بالقانون ، فان ذلك لايغض من قيمة مؤلفاته الاخرى ، التى كان اولها كتابه في شرح عقد الايجار – وقد أخرجه في سنة ١٩٣٠ – ويمتاز بانه أول كتاب في شرح القانون المدنى سار فيه صاحبه على منهج علمى في البحث ، ثم أخرج السنهورى بعد ذلك كتابه المشهور في (نظرية العقد) – وقد أتم طبعه في سنة ١٩٣٤ – وهو يقع في حوالى ألف صحيفة من القطع الكبير –وقد كان ظهوره فتحـا في الفقـه المصرى ، وقابله رجـال القانون بما هو جدير به من التقدير ، وكان ممن شجعوا الدكتور السنهورى في هذا المجال الاستاذ عبد العزيز (باشا) فهمى رئيس محكمة النقض والابرام والاسـتاذ حامد (باشا) فهمى المستشار بتلك المحكمة – وقد كان السنهورى يوافيهما أولا بأول بما يتم طبعه من ذلك الكتاب في صورة (ملازم) .

كما أخرج السنهورى في سنة ١٩٣٨ كتابه (الموجز في النظرية العامة للالتزامات) في ٧٥٠ صـحيفة – وكان غرضه منه خدمة الطلاب بمرجع سهل شامل .

وتمتاز هذه المؤلفات جميعا بالاسلوب العلمى في

البحث والعرض ، وقد كان ذلك أمرا جديدا بالنسبة لشراح القانون في ذلك الوقت .

وقد حاول كثيرون أن يقلدوا السنهوري في هذا الميدان فاخرج بعضهم كتبا في حجم (نظرية العقد) — أو على غرار (الموجز في الالتزامات) ، ولكن كتب السنهوري ظلت هي المراجع الاساسية والاصيلة — أما غيرها فقد اندثر أو ضاع في زحام الكتب المألوفة الشائعة .

وقد عمد السنهوري — بعد أن أعرج عدة أجزاءمن الوسيط — الى اخراج كتاب موجز في الالتزامات وفقا للقانون المدني الجديد . وفعلا أصدر في سنة ١٩٦٦ كتابه «الوجيز» — في نظرية الالتزام بوجه عام — وقد لخص فيه الاجزاء الثلاثة الاولى من الوسيط . وهو يقع في ١٣٠٠ صحيفة ، وقد أعده ليكون مرجعا لطلاب الحقوق وللباحثين الذين لايتسع وقتهم لمراجعة المطولات ، على غرار كتابه الموجز الذي وضعه في سنة ١٩٣٨ قبل وضع القانون المدني الجديد .

وكان السنهوري يتطلع الى تلخيص كل ثلاثة أجزاء من الوسيط في جزء واحد من الوجيز . كما كان لديه مشروع لاخراج كتاب مبسوط يتناول فيه كل جزء من الوسيط بشرح أكثر تفصيلا — وكان يرغب في أن يستعين على ذلك بفقهاء القانون المدني الشبان الذين ظهروا بعده وتتلمذوا عليه ، وقد اختار منهم لهذا الغرض عشرة ، واتفق معهم على أن يتولى كل واحد منهم بالاشتراك معه شرح جزء معين من أجزاء الوسيط ، وحرر بذلك عقدا بينه وبينهم ، لاتزال عندي نسخة منه . ولكن المشاغل صرفتهم عن تنفيذ هذا العقد بينما مضى السنهوري في اتمام الوسيط حتى بلغ منه غايته .

وللسنهوري كذلك كتاب آخر يعتبر من المراجع القيمة ، وهو (مصادر الحق في الفقه الاسلامي) وهويتكون من ستة أجزاء تشتمل على مجموعة المحاضرات التي القاها في معهد الدراسات العربية العليا — التابع لجامعة الدول العربية — وقد قام المعهد بطبعها ، وهي تدل على رسوخ قدم السنهوري في بحث أحكام الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالفقه الغربي .

وقد كان السنهوري يؤمن بأن الشريعة الاسلامية مصدر عظيم من مصادر التشريع في مصر وفي البلاد العربية ولهذا عنى بدراستها دراسة عميقة ومفصلة ولم يقتصر في ذلك على مذهب معين بل تناول جميع المذاهب بالبحث والتحليل والمقارنة . ويدهش المرء اذا علم أن كثيرا من فقهاء الشرع قد قرروا بأمانة أنهم استفادوا كثيرا من أبحاث السنهوري في هذا المجال .

والواقع أن السنهوري كان قمة في كل عمل من الاعمال التي تولاها . وقد حدثني الدكتور سعيد المهدي عميد كلية الحقوق بجامعة الخرطوم بانه عندما كان في انجلترا التقى ببعض الاساتذة المتفرغين لدراسة الشريعة الاسلامية في الجامعات البريطانية ، فكانوا يحدثونه عن السنهوري على تقدير أنه (الامام الخامس) بعد الأئمة الاربعة وكانوا يعتبرون ذلك قضية مسلمة وأمرا مفروغا منه لايقبل الجدل .

وفي العراق يلقبه بعض فحول الشراح بلقب (الاستاذ الامام) ولايرضون عن ذلك بديلا . ومن هؤلاء الشراح الاستاذ ضياء شيث خطاب نائب رئيس محكمة التمييز العراقية وأحد كبار الاساتذة القائمين بالتدريس فيجامعة بغداد . وهو من المعروفين بمحبتهم العميقة الصادقة للدكتور السنهوري .

وقد كان اهتمام السنهوري بالشريعة الاسلامية سببا في احياء كثير من أمهات كتب الفقه الاسلامي ، وفي الاعتراف بالشريعة كنظام قانوني متميز في المؤتمرات الدولية للقانون المقارن ، فقد دافع السنهوري عنها دفاعا مجيدا في مؤتمر لاهاي سنة ١٩٣٧ وله في هذا الشأن تقرير قيم نشر في احدى المجلات القانونية — كما أدى ذلك الى العناية بدراسة الفقه الاسلامي بأسلوب علمي عصري في الجامعات العربية .

ويرجع للسنهوري الفضل في انشاء معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية ، وقد تولى ادارة قسم القانون في هذا المعهد فترة طويلة وقام بالتدريس فيه . وكل من عاصر السنهوري في تلك الفترة أدرك بغير شك ماكان يبذله من جهود في سبيل النهوض بهذا المعهد، وهو ماتشهد به الآثار العلمية التي جاءت نتيجة لهذه الرعاية ، من بحوث الاساتذة الذين استعان بهم للتدريس في المعهد ، من مختلف الاقطار العربية .

وقد كان اهتمام السنهوري بالفقه الاسلامي مظهرا من مظاهر اهتمامه بالقانون المقارن بصفة عامة ، فان الدراسات المقارنة لم تزدهر في مصر الا بفضل ماغرسه السنهوري في نفوس الباحثين من حب الفقه المقارن وماقام به من التوعية بالقانون المقارن وبيان ماله من شأن وخطر في الدراسات القانونية . ولعل ذلك يرجع الى اتصال السنهوري بالعلامة ادوار لامبير أحد أئمة القانون المقارن. وقد كان لامبير ناظرا لمدرسة الحقوق الخديوية في القاهرة ثم تولى تدريس القانون في جامعة ليون وانشأ في تلك المدينة معهدا للقانون المقارن وقد تولى هذا المعهد فيأوائل هذا القرن اخراج طائفة من المؤلفات القانونية التي تهتم بالدراسة المقارنة كان من بينها رسالة السنهوري عن «القيود التعاقدية على حرية الفرد في العمل» — وقد عنى فيها بدراسة أحكام القضاء الانجليزي ، وتناول فيها بحث المعايير القانونية المرنة Standards مع مقارنتها بالقواعد الجامدة — وقد نشرت تلك الرسالة في فرنسا سنة ١٩٢٥ — واستمرت صلة السنهوري بالعالم الفرنسي الجليل الاستاذ لامبير ، حتى أنه دعاه في سنة ١٩٣٨ ليشترك معه في اعداد مشروع القانون المدني الجديد .

وقد امتد النشاط التشريعي للسنهوري الى سائر

البلاد العربية . فقد كان هو الذى وضع العراق قانونها المدنى الذى جمع فيه بين أحكام القوانين الوضعية العصرية وأحكام الشريعة الاسلامية وذلك لان العراق كانت خاضعة لحكم (مجلة الاحكام العدلية) وهى مجموعة قواعد قانونية مستمدة من الفقه الشرعى - على مذهب الامام أبى حنيفة - كانت الحكومة العثمانية ، قد أعدتها وطبقتها فى أغلب البلاد الخاضعة لنفوذها - ومن بينها العراق - فلم ير السنهورى عند وضع القانون المدنى العراقى أن يقطع الصلة بين الماضى والحاضر ، وآثر التدرج على الطفرة - فجاء القانون المدنى فى العراق على هذه الصورة جامعا لاحكام الشريعة والاحكام الوضعية الحديثة مع المزج الذى كان متمكنا من الناحيتين .

وكذلك وضع السنهورى القانون المدنى السورى وقانون البينات السورى الذى يشتمل على قواعد الاثبات الموضوعية والاجرائية - كما وضع القانون المدنى الليبى ، ثم وضع قوانين دولة الكويت ودستورها ، كما وضع الدستور السودانى . وكان آخر عمل تشريعى قام به للبلاد العربية هو مشروع وضع دستور لاتحاد امارات الخليج العربى بتكليف من امارة (أبو ظبى) - ولكنه لم يتمكن من اتمامه نظرا لان صحته لم تساعده على السفر الى تلك المنطقة لدراسة ظروفها وعوائدها وأعرافها حتى يتسنى له وضع الدستور الملائم لها .

وكذلك وضع السنهورى لامارة البحرين مجموعة من القوانين العصرية تعتبر من المفاخر التشريعية وان كانت لم توضع بعد موضع التطبيق .

وكان نشاط السنهورى كمشرع للبلاد العربية جميعاء سببا فى ايجاد وحدة فكرية فى الميدان القانونى بين أبناء البلاد العربية اذ أصبحوا فى هذا المجال يتكلمون لغة واحدة بمعنى أن المشتغل بالقانون فى أى بلد عربى يستطيع أن يدرك القواعد المطبقة فى جميع البلاد العربية الاخرى وأن يتفهم مصطلحاتها ويحدد نطاق تطبيقها دون عناء . وذلك نظرا لتقارب تلك القواعد لدرجة أنها تكاد أن تكون واحدة فى مضمونها وفحواها . ويرجع ذلك طبعا الى أنها قد نبعت من فكر واحد هو فكر السنهورى الذى كان يؤمن بأن توحيد القوانين هو احدى الوسائل الناجعة لتوحيد الامة العربية .

وقد عرف السنهورى بأنه من دعاة الوحدة العربية وكانت رسالته عن الخلافة تعبيرا عن هذه الفكرة التى تملكته منذ فجر شبابه ، وقد كان يصبو حينئذ الى انشاء عصبة أمم عربية . وقد تحققت هذه الصورة على نحو أو آخر بتكوين جامعة الدول العربية .

والى جانب ذلك كله ، ينبغى ألا نغفل تجربة خاضها السنهورى بنجاح فى ميدان المحاماة . فقد اشتغل بها فى فترات متقطعة كان أكثرها طولا وازدهارا مابين سنتى ١٩٤٢ و ١٩٤٦ . وقد كان لكاتب هذه السطور حظ الاشتغال مع السنهورى فى تلك الفترة أيضا كمحام عامل. وقد ترك السنهورى فى هذا المجال آثارا خالدة تتمثل فى طائفة من المذكرات القيمة التى قدمها الى محكمة النقض وتشتمل كل منها على بحث قانونى قيم - واذكر منها بصفة خاصة مذكرته عن وصية غير المسلم وخضوعها لاحكام الشريعة الاسلامية وهى مطبوعة وتقع فى أكثر من مائتى صحيفة وتعتبر مرجعا علميا فى بابها .

وقد عرف عنه أثناء اشتغاله بالمحاماة بعده عن الماديات فكان يكره المغالاة فى الاتعاب أو التشدد فى تحصيلها . وكان أرباب القضايا يعجبون لتواضعه فى تقدير أتعابه وفى رفض القضايا المجزية .

ولم يقتصر نشاط السنهورى على المجال التشريعى والفقهى ، أو مجال الاستاذية أو المحاماة ، وانما عرف السنهورى كذلك كقاض نزيه قوى عندما تولى رئاسة مجلس الدولة ، وكانت له فى هذا الميدان مواقف مشهورة - فلم يلجأ اليه مظلوم الا وانصفه -، وكان لاحكامه العادلة صداها فى المجتمع المصرى - فعرف مجلس الدولة بانه حصن الامان ومعقل العدالة ، واشتهر عن السنهورى انه من أكبر المدافعين عن الحرية ، عندما حمى بأحكامه العادلة كل من تعرض من رجال الصحافة والسياسيين الوطنيين لاضطهاد القصر والحكومة - وقد أنصف السنهورى كثيرين من خصومه السياسيين لانه كان من القوة بحيث يتجرد من ذاته ومن كافة الاعتبارات الشخصية عندما يجلس ليقضى بين الناس . ولا حاجة بنا فى هذا المقام الى ذكر أسماء أو تحديد قضايا معينة ، فان هذه المسائل قريبة العهد ، ومعروفة من الجميع ، ويحسن بأصحابها أن يذكروها بأنفسهم .

وهذه القوة التى كان يتميز بها السنهورى كقاض هى التى ارتفعت منذ ذلك الحين بمجلس الدولة وبقضائه الى أسمى مقام .

وقد تولى السنهورى وزارة المعارف - كما كانت تسمى وزارة التربية فى ذلك الحين - وعرف عنه اهتمامه بوضع سياسة ثابتة للتعليم ، يكون قوامها وأساسها أنصاف المعلم وتوفير الاستقرار والكرامة له ، مع توسيع قاعدة التعليم وتوجيه الطلاب الى ما يتلاءم مع احتياجات المجتمع من أنواع التعليم الفنى - الزراعى والصناعى - الذى ثبت أنه هو التعليم المفيد ، الذى يساعد على تقوية البنيان الاقتصادى للدولة .

وقد عرف عن السنهورى أيضا اهتمامه بالنوابغ من الطلاب ، وبذل كل ما يمكن من الرعاية والمساعدة لهم .

***

ومهما يكن من أمر المجادلة فى صفات السنهورى كرجل حزبى أو سياسى ، فلا شك فى أنه كان اشتراكيا بالفكر والعقيدة . وكان من المظاهر البارزة لهذا الاتجاه فى تفكيره انه عندما وضع مشروع القانون المدنى حرص

على أن ينص فى احدى مواده على أن « الملكية وظيفة اجتماعية » ـ وقد أثار هذا النص ضجة شديدة واعترض عليه مجلس الشيوخ وانتهى الامر الى حذف هذه العبارة .

ومن الطبيعى الا يدرك القارىء الآن مدى الاهمية او الخطورة التى كانت تثيرها مثل هذه العبارات منذ ربع قرن . ولكن الواقع ان السنهورى كان جريئا فيما عمد اليه من وضع هذه الكلمة فى صلب قانون أساسى من قوانين الدولة . ولئن كانت قد حذفت ، فان ما ثار حولها من نقاش كان جديرا بان ينبه الاذهان الى أن الافكار التقليدية قد اهتزت بعنف .

ولم يقتصر السنهورى على ابراز الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية وحده ـ بل وضع قيدا عاما على استعمال الفرد لاى حق من حقوقه ، ايا كان ذلك الحق ، وهو الا يتعسف فى استعماله والا كان مسئولا . وبذلك أصبحت المسئولية عن التعسف فى استعمال الحق مبدأ عاما تقع تحت طائلته جميع الحقوق . وهو ما يتمشى مع المذاهب الاجتماعية المتطورة التى تنكر فكرة الحق المطلق وتقوم على وجوب اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة وان لكل حق غاية اجتماعية ينبغى الا ينحرف عنها صاحب الحق عند ممارسته له .

وعندما شكلت لجنة الخمسين لوضع دستور البلاد بعد قيام الثورة كان للسنهورى دور بارز ورئيسى فيها . وقد أتمت اللجنة ـ بفضل جهوده المتواصلة ـ وضع مشروع دستور متكامل فى سنة ١٩٥٤ ، يتضمن الى جانب مبادىء الديمقراطية السياسية ، مبادىء جديدة سميت فى الفقه الدستورى بمبادىء الديمقراطية الاجتماعية ، وهى تقوم اساسا على تقرير حق الفرد فى العمل والتعليم والعلاج ، وحماية حقوق العمال ، ومساواة المرأة بالرجل فى سائر الحقوق ، ورعاية الاسرة والطفولة والامومة ـ وما شاكل ذلك مما يحقق لكل مواطن الامن الاجتماعى الشامل ويوفر له أسباب الاستقرار والاطمئنان ليصبح عنصرا قويا ونافعا فى المجتمع .

وقد كان السنهورى يؤمن بالدستور ويرى انه هو الاساس فى كل تنظيم اجتماعى .

وقد كان مشروع دستور سنة ١٩٥٤ يأخذ بالنظام البرلمانى الذى يقوم على أساس توازن السلطات ، وتكون فيه السلطة التنفيذية مسئولة امام مجلس نيابى منتخب من الشعب ، ويكون رئيس الدولة هو الحكم الذى يرجع اليه عند وقوع الخلاف بين السلطتين الرئيسيتين فى الدولة . كما توجد محكمة دستورية عليا تراقب المخالفات الدستورية وترد كل عدوانه على الدستور سواء من جانب السلطة التشريعية او السلطة التنفيذية .

كما تضمن ذلك المشروع أيضا بيان الحقوق السياسية للمواطنين ومبادىء الديمقراطية السياسية التى تضمن للافراد حرية الفكر والعقيدة وحرية النقد وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات ، وتحميهم من القبض والتفتيش والاعتقال والمصادرة الا لضرورة وبمبرر مشروع ، وتكفل المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات وتقرر للمرأة حقوقها السياسية كاملة .

ولكن هذا الدستور لم يقدر له أن يوضع موضع التطبيق لان ظروف البلاد كانت تقتضى الاخذ بالنظام الرئاسى ، ولو لفترة من الزمن ، مما دعا الى صرف النظر عن مشروع سنة ١٩٥٤ ـ وان كان واضعو دستور سنة ١٩٥٦ قد أخذوا عنه بعض ما جاء فيه من مبادىء الديمقراطية الاجتماعية والسياسية ، وحاولوا تطعيم النظام الرئاسى ببعض مقومات النظام البرلمانى ، الا اننا نستطيع أن نقول ان السنهورى قد أفرغ فى مشروع الدستور الذى أعده فى سنة ١٩٥٤ خلاصة أفكاره عن الحرية والحياة الدستورية ، وما كان يؤمن به من مبادىء المساواة وحرية الفكر والعمل ، واعتبار الامة مصدرا لكل سلطة ، الى جانب ماأدخله فى الدستور من مبادىء الديمقراطية الاجتماعية ، بكل ما تنطوى عليه من ضمانات دستورية للحريات الاساسية ولحقوق الطبقة الكادحة فى العمل والتعليم والعلاج ورعاية عائلاتهم وتأمينهم من العوز والعجز والبطالة والمرض والشيخوخة .

***

ولا شك ان هذه الجوانب المتعددة لعبقرية السنهورى تدل على انه كان عملاقا فى تفكيره وفى عمله ، وانه بمفرده كان أمة ، فكان هو الاستاذ ، وكان هو الفقيه ، ثم كان هو المشرع ، وهو المحامى ، وهو الوزير ، وهو القاضى ، وفى كل صورة من هذه الصور كان ينفرد بمميزات لا يشاركه فيها غيره .

وفى الحق أن السنهورى قد اجتمعت له صفات أربع هى التفكير المنطقى الرائق ، والخبرة العملية الواسعة ، والعمل الدءوب الجاد ، والخلق القويم الذى لا عوج فيه ، والى هذه الصفات يرد كل ما كان يشتهر به السنهورى من اخلاص ونزاهة وشباب على المبدأ وشجاعة فى الرأى . فهذه مقومات شخصيته النادرة التى جعلت منه طودا راسخا لاتهزه الاحداث ، ولاتثنيه عن متابعة خطاه الثابتة على طريق المثل العليا .

هذا هو الرجل الذى فقدناه بعد أن ملأ طباق الأرض علما ونوراً ، وقد يكون من المصادفات الغريبة ان ينشر هذا المقال عنه فى شهر أغسطس بالذات ، لانه ولد فى ١١ أغسطس سنة ١٨٩٥ ـ وبذلك يكون قد مضى على مولده ٧٦ عاما كاملة .

رحمة الله رحمة واسعة بقدر ما افاض من خير وعلم نافع على بنى وطنه وابناء العروبة اجمعين .



التراث العربي ولغة العصر

عبد المنعم شميس

منذ بداية العصر الحديث شغلت قضية التراث العربي القديم بال المثقفين في مصر وفي أقطار العرب . وكانت المطابع التي عرفت في مصر والشام وسيلة هؤلاء المثقفين في احياء التراث .. فنشرت كتب الادب ودواوين الشعر ومعاجم اللغة وكتب التاريخ والدين . وأصبحت الكتب المطبوعة في مطبعة بولاق على وجه الخصوص تحمل توقيع كبار المصححين الذين استطاعوا كسب ثقة القراء خلال فترة طويلة تمتد حتى يومنا هذا .

وكانت طبقة المصححين الذين راجعوا عددا ضخما من الكتب الاساسية تمثل قمة من قمم العلم الازهري الدقيق ، الذي يدعو الى الاعجاب والتقدير . فقد كان هؤلاء العلماء الازهريون متواضعين جدا حين رضوا لانفسهم لقب المصحح ، ولم يسند واحد منهم الى نفسه لقب المحقق . بل كان اللقب المفضل عندهم هو : خادم تصحيح العلوم .

استطاع هؤلاء العلماء بعث التراث عن طريق نشره ، وبهذه الوسيلة انقذوا عددا هائلا من الكتب من الضياع ، فقد كانت مخطوطات التراث مبعثرة في المساجد والمدارس في القاهرة وغيرها من بلاد مصر . وامتدت الايدي الى هذه الكتب ، ولم يلتفت احد الى قيمتها ، ومن الامثلة الصارخة التي رواها التاريخ أن (عباس الاول) نفى من مصر بعض العلماء المشهود لهم بالنبوغ ، ومنهم الشيخ التميمي امام وخطيب جامع محمد ابي الذهب بك وأمين مكتبة الجامع . ولما عرض على عباس أن المكتبة من أعظم المكتبات ، قال يأخذها ويخرج ، فأخذها الشيخ معه الى الاستانة ، وضاعت مكتبة من المخطوطات النادرة ، ولم يبق في مصر سوى وثيقة سجلت فيها أسماء هذه المخطوطات ، وهذه الوثيقة هي كتاب الوقف الذي كتبه الامير محمد بك ابو الذهب الذي تولى حكم مصر بعد خيانة استاذه علي بك الكبير .

وقد نشر هذه الوثيقة الدكتور عبد اللطيف ابراهيم أستاذ التاريخ بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وذكر أنها موجودة بالارشيف التاريخي بوزارة الاوقاف تحت رقم

٩٠٠ ، وتضم أكثر من خمسمائة مخطوط معظمها فى علوم القرآن والحديث والفقه والنحو والبلاغة ، وبها كتب قليلة فى علم الحساب والجبر والادب ، وحوالى ثلاثين كتابا فى التاريخ من اهمها كتاب (بدائع الزهور فى وقائع الدهور) لابن اياس الحنفى .

وبقية القصة تطلعنا على ضياع هذه المكتبة بعد وفاة الشيخ التميمى فى الاستانة ، وعودة ابنته الى مصر ، فقد سعى اليها بعض العلماء يطلبون الكتب ، فأعطتهم اوراقا مهملة لا جدوى منها . وهكذا ضاعت مخطوطات منتقاة نسخ من بعضها أكثر من نسخة ، وحين نشر الدكتور عبد اللطيف ابراهيم وثيقة هذه المكتبة لم يصل الى قصة ضياعها التى ذكرتها بعد ان وجدتها فى ثنايا التاريخ .

وهذه القصة ليست وحيدة فى مجال ضياع تراثنا ، فقد استطاع الوراقون فى القاهرة ودمشق ومكة وصنعاء وتونس وغيرها من العواصم العربية تبديد ثروة هائلة وصلت الى بعض الافراد ، ثم اندثرت بعد وفاتهم ، والتهمتها نيران الافران ، أو بيعت فى أوراقها السلع .

ولم يعرف المصريون قيمة المخطوطات العربية الا بعد انشاء دار الكتب التى أشرف عليها العالم المصرى المرحوم على مبارك ، فجمع فيها ما استطاع جمعه من المخطوطات من المساجد والمدارس القديمة . كما استطاع بعض علمائنا وعلى رأسهم المرحوم أحمد تيمور والمرحوم احمد زكى جمع مخطوطات نادرة استقرت بعد وفاتهما فى دار الكتب المصرية .

وخلال هذه الفترة التى تنبه فيها المصريون الى قيمة المخطوطات العربية ، كان المستشرقون يجمعون هذه المخطوطات من مختلف البلاد العربية ، وقد استطاع المستشرق الالمانى الويس شبرنجر (١٨١٣ — ١٨٩٣) أن يجمع خلال رحلاته ١٤٠٠ مخطوط عربى اشترتها منه جامعة برلين ، كما جاع هانيريش بيتر من (١٨٠١ — ١٨٧٦) عددا من المخطوطات العربية اشتراها من البلاد العربية ، واقتنى يوها جوتفريد فيتسشتاين (١٨١٥ — ١٩٠٥) القنصل الالمانى فى دمشق أربع مجموعات من المخطوطات ذهبت الى جامعات برلين ولايبزج وتوبنجن ، وكانت من اندر المخطوطات العربية .

وجمع المستشرقون الانجليز والفرنسيون والهولانديون وغيرهم مخطوطات عربية كثيرة . فاسدوا للتراث العربى خدمة جليلة ، لانهم حافظوا على هذا التراث ، وانقذوا هذه المخطوطات من الضياع . وقد كانت مساجد اسطنبول مليئة بهذه المخطوطات العربية ، فاخذت منها بطريقة أو باخرى وحفظت فى المكتبات الاوربية .

ولا شك فى أن كتاب (كارل بروكلمان) عن (تاريخ الآداب العربية) يعتبر حتى اليوم أضخم مرجع للمخطوطات العربية . فقد ذكر بروكلمان فى كتابه أسماء هذه الكتب واماكن وجودها . ولا زال بعض العلماء يكملون النقص فى هذا المرجع الضخم بعد ظهور مخطوطات عربية جديدة .

ظواهر جديدة فى التراث العربى

وخلال السنوات الاخيرة ظهرت ظواهر جديدة فى التراث العربى ، لم يلتفت اليها المثقفون العرب الالتفات الكافى . وأولى هذه الظواهر هى نمو علم الاستشراق السوفيتى بطريقة لم نعهدها من قبل . فقد بدأ العلماء السوفييت يجمعون المخطوطات العربية من المدن السوفيتية الاسلامية مثل نجارى وسموقند ، وتأكد أن هناك مخطوطات نادرة فى هذه المدن خاصة فى علوم الدراسات الاسلامية .

ويبدو أن التخصص فى مكتبات المخطوطات العربية أصبح من سمات العصر ، فقد جمع علماء جمهورية المانيا الديمقراطية اكثر من أربعة آلاف مخطوط فى العلوم العربية فى مكتبة جوتا . وهذه المكتبة تضم كتب الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر والمقابلة ، وهذه المكتبة من أهم الكنوز المجهولة بالنسبة للتراث العربى العلمى ، ولم تمتد اليها أيدى الباحثين حتى اليوم ، وقد استخرج منها مستشرق المانى شاب (تخرج فى كلية الطب بجامعة برلين ، ويتكلم العربية بفصاحة نادرة) كتاب (جالينوس) فى الطب بترجمته العربية الوحيدة الفريدة ، ويقوم بنشره وتحقيقه تحقيقا علميا ، ونسخة هذا الكتاب هى النسخة الوحيدة فى العالم ، فقد ضاعت النسخة اليونانية من الكتاب ، كما ضاعت ترجمته السريانية أيضا ، ولم تبق الا هذه الترجمة العربية .

ومن ظواهر التخصص أيضا مكتبة معهد الدراسات الاستشراقية فى جامعة (مارتن لوثر) بمدينة (هالة) بجمهورية المانيا الديمقراطية ، فهذه المكتبة متخصصة فى كتب الادب واللغة والتاريخ ، وبها عدد من المخطوطات العربية لهذه العلوم . ولكن أهميتها اقل كثيرا من مكتبة (جوتا) لان علوم الادب شبعت بحثا ونشرا ، ولكن علوم الطب والصيدلة والجغرافيا والحساب والجبر وغيرها لم تنشر ولم تبحث حتى اليوم كما يحسن البحث ، بل ان ما نشر منها اقل من القليل ، وسبب ذلك اهتمام المحققين عندنا بكتب الادب واهمالهم كتب العلم ، كما

ان المستشرقين من رجال الادب اكثر من المستشرقين فى مجال العلوم .

رسالة ابن بطلان الطبيب

ومنذ سنوات نشرت كلية الآداب بجامعة القاهرة كتابا فى الطب اسمه (رسالة ابن بطلان الطبيب المصرى فى فصل الفروج) . ولم يلتفت احد الى هذه الرسالة التى نشرها رجال الادب عن الطب ولم نعلم السبب الذى دعا الى نشرها الا أن يكون احد المستشرقين قد عثر عليها ، ولفت النظر اليها فانساقت كلية الآداب وراء رأيه ونشرتها كما هى بغير تحقيق او تعليق مما افقدها قيمتها العلمية . وقد كان الدكتور ماكس مايرهوف الطبيب اليهودى الالمانى المستشرق مقيما فى القاهرة فى وقت نشر هذه الرسالة ، وكان مهتما بكتب الطب العربى ، ولعله حمل الى الدكتور طه حسين نبأ رسالة ابن بطلان الطبيب المصرى فى فصل الفراريج فامر بنشرها . وهى رسالة فى علم التغذية تبين الفوارق بين القيم الغذائية للدجاجة والديك ، وتظهر للقارىء فوائد الفروج وهو الدجاجة الصغيرة فى تغذية الانسان ومدى تفوق هذه الفوائد على فوائد التغذية بالدجاج ، ثم تجعل لحم الديك ضعيفا تافها الى جانب لحم الدجاجة .

وقارىء هذه الرسالة يتعثر كثيرا أثناء قراءتها ، فهى تحوى من المصطلحات والاساليب العامية ما كان متعارفا عليه فى عصر ابن بطلان مما لانصطلح عليه فى هذا العصر . ولهذا السبب كلفت جامعة برلين الطبيب الالمانى المستشرق بنشر كتاب جالينوس فى الطب حتى يبين لقارئه ولو كان عالما فى الطب ما غمض من الفاظه ، وما أبهم من تفسيراته . وقد تناقشت طويلا مع هذا الطبيب عندما التقيت به فى مكتبة (جوتا) وراجعت معه رسالة جالينوس مراجعة لغوية ، وادركت أنه استعد لعمله العلمى استعدادا كبيرا من ناحية تفسير نظريات جالينوس الطبية ، ومن ناحية تحقيق الصواب والخطأ فى هذه النظريات ، كما آنه حدثنى عن ترجمة الرسالة الى اللغة الالمانية مشروحة مفصلة حتى يفيد منها الباحثون فى علم الطب .

وتلفتنا هذه الحقيقة الى اللغة التى يتفاهم بها البشر فى مختلف العصور ، وحاجتنا الدائمة الى تجديد معلومات العصور القديمة بلغة عصرية .

لقد حدثنى طبيب شهير من كبار الجراحين ، فقال انه لم يكن يعلم أن لفظة قولون (Colon) الانجليزية وهى تعنى جزءا من الامعاء الغليظة هى كلمة (قولون) العربية ، حتى التقى بطبيب سودى حدثه مرة عن (القولنج) فلم يفهم معنى اللفظة حتى ترجمها له الى الانجليزية .

ويرجع ذلك الى موت كلمة (قولون) أو قولنج فى معاجم الطب العربية ، بموت هذه المعاجم ، فلم يعد أطباؤنا يعلمون أن أصل الكلمة الانجليزية المستخدمة علميا يرجع الى لفظة عربية .

وقفة عند مخطوطات جوتا :

وحينما أمضيت يوما مع مخطوطات الطب والصيدلة والجغرافية العربية فى مكتبة (جوتا) الالمانية ، وقرأت بضع صفحات فى هذه الكتب خيل الى اننى اعيش فى عصر قديم انقطعت بينى وبينه الاسباب ، لا بسبب المعلومات الطريفة التى كنت اطالعها ، ولكن بسبب اللغة التى صيغت هذه المعلومات فى قالبها .

لقد كانت الخرائط الجغرافية التى وقفت عندها ساعة وبعض ساعة ، تعيد الى ذهنى قصة طويلة لعبت فيها اللغة دورها الخطير .

هناك خرائط رسمت بالالوان ، وجعلت الارض كروية ، وقسمت الى دائرتين مثل أحدث الخرائط التى ترسم فى الاطالس العالمية . وتضم هذه الخرائط العالم القديم الذى عرفه العرب ، وليس عليهما امريكا ولا استراليا ، ثم ثبتت عيناى عند كلمة (بحر الظلمات) غربى القارة الافريقية ، وهو ما نسميه الآ بالمحيط الاطلنطى ، وضحكت فسألنى أحد الرفاق من العلماء المستشرقين عن سبب ضحكى ، فقفزت الى ذهنى فكرة غريبة ، فقلت لصاحبى :

ــ اضحكنى اننى أرى الارض كروية .

فسألنى :

ــ وهل هذه حقيقة تدعو الى الضحك ؟

فقلت له :

ــ نعم .. فقد عاصرت شيخا من شيوخ الازهر ظل حتى نهاية حياته ينكر كروية الارض ، وكنت أود أن يأتى معى الى هذه المكتبة ليرى بعينيه أن اسلافه العظام رسموا الارض كرة ، وقد كان هذا الشيخ يقول فى ألفية نظمها فى علم الجغرافية :

والارض قالوا انها كرة ... وقولهم هذا ما اكفره

ومضينا الى كتب علم الاقرباذين نستطلع بعض صفحاتها ، لعل وعسى ، فكان ما فيها طلاسم ورموزا ؛ تقرأ صفحةمنهافتعرفأن مرض النقرس يحتاج فى علاجه الى دهان كتب الصيدلى العربى تركيبه بالدرهم والدانق .

وسألت صديقى الطبيب عن بعض الطلاسم فعجز عن فهمها لا لانها طلاسم ، ولكن لان لغتها لغة عصر مضى ، ولان معجمها ليس بين أيدى العلماء .

أبو زيد السروجى ولغة بوركارت

وليس الامر خاصا بلغة العلم وحدها ، بل هو مرتبط أيضا بلغة الادب ، ولولا أن معاجم اللغة العربية هى معاجم أدبية لا علمية لاستغلق علينا فهم كثير من نصوص الادب ، أضف الى ذلك ماقدمه علماء الادب من شروح للشعر القديم والنثر القديم .

ان كل معاجمنا اللغوية معاجم أدب ابتداء من (لسان العرب) وانتهاء الى (مختار الصحاح) ، وليس عندنا معاجم علمية فى الطب أو الصيدلة أو غيرهما من العلوم ، وقد بذلت محاولات كثيرة لوضع قاموس علمى عربى تستعيد به حضارتنا العلمية القديمة ، وتراثنا العلمى العظيم ، ولكنها لا زالت محاولات .

فاذا تركنا العلم ، وتحدثنا عن التراث الادبى وجدنا طلاسم أيضا نستطيع حلها عن طريق الشروح اللغوية الطويلة المملة ، واصدق مثال على ذلك (مقامات الحريرى) فان نسختها العربية طلسم عظيم ، الشرح فيه أكبر حجما من النص ، وهى مكتوبة بلغة مسجوعة موزونة لا يقوى عليها قارىء عصرنا .

وحين ترجم بوركارت الالمانى هذه المقامات الى الالمانية وسماها (حكايات أبى زيد السروجى) ، اعتبر النص الذى قدمه من عيون الادب الالمانى ، والسبب فى ذلك هو اللغة ، فقد كتب هذه الحكايات بلغة أدبية رائعة جعلت كثيرين من النقاد الالمان يضمونها الى انتاج (ولفجانج جوته) العظيم .

أما مقامات الحريرى المكتوبة بالعربية وهى الاصل، فليس لها الا شهرة اسمها ، لا قيمتها كنص أدبى يقرؤه القارىء المعاصر .

واذا تركنا المقامات نصل الى رسالة الغفران لابى العلاء ، والى كتاب البخلاء للجاحظ ، والى غيرهما من نصوص التراث الرائعة ، ونصل الى القضية الاساسية التى قدمت لها بكل هذا الحديث ، وهى قضية احياء التراث العربى .

التحقيق العلمى ليس احياء للتراث

على اختلاف مناهج المحققين فى نشر التراث ، لا نجد فى هذا العمل مهما بلغت دقته ، ومهما بلغ الجهد المبذول فيه احياء لتراث امتنا العربية ، وحضارتنا العربية ، وأولى بنا أن نسمى عملية تحقيق التراث ونشره باسمها الحقيقى وهو ابقاء التراث لا احياء التراث ، فالنص المنشور لكتاب البخلاء للجاحظ مثلا أو لرسالة الغفران ، هو نص صحيح محقق لا نشك فى قيمته ، والمحاولة المبذولة فى النص هى تقديمه للقارىء كما كتبه الجاحظ أو كما أملاه أبو العلا أو فى صورة مقاربة لذلك .

ومعنى ذلك اننا أصبحنا نملك عدة آلاف من النسخ الصحيحة لكتاب قديم . وقد يتفضل المحقق بشرح بعض الالفاظ أو الموضوعات او المعانى جهد طاقته .

وكل هذا لا يتعدى مرحلة ابقاء التراث ، والحفاظ عليه وتقديمه عن طريق المطبعة ، بعد أن كان يقدم فى الاجيال الماضية عن طريق النساخين .

وقد ذكرت فى مطلع الحديث أن كبار المصححين من علماء الازهر قدموا عن طريق مطبعة بولاق عشرات من كتب التراث لا زلنا حتى اليوم نعتمد على بعضها مثل (لسان العرب) و (الاغانى) .

والسؤال الذى يلح على دائما هو : ما قيمة هذا التراث للقارىء العربى المعاصر ؟

اننى اعتقد أن أساتذة الادب لا يستطيعون فهم مقامات الحريرى بغير شروحها ، فكيف نطالب القارىء العربى العادى ، أو المثقف العربى أن يعايش مثل هذا الكتاب ويستمتع به ؟

ويجب أن نوضح هنا قضية أساسية فى الثقافة ، وهى ان القارىء ليس تلميذا فى مدرسة يرغم على دراسة نص قديم للامتحان ، ولكن القارىء خلية حية فى المجتمع تتطلب الغذاء الادبى طبقا لمواصفات العصر . وانت لاتستطيع ان تقدم لرجل مدنى يعيش فى القاهرة لحم ناقة مشوية على حطب مجلوب من الصحراء فيسيغ هذا الطعام ، كما انك لا تملك أن ترغم انسانا على أكل ثريد ساخن ملتهب يضعه فى كف يده ويلتهمه بطرف لسانه .

كل عصر له طابعه ، وله ميزاته ، وله ايضا حضارته وثقافته ، واللغة أهم وسيلة من وسائل الثقافة ، بل هى وسيلة الثقافة ، لان الكلام هو أهم مااكتسبه الانسان خلال عملية العمل الجماعى . ولذلك أصبحت

اللغة اخطر ظاهرة بشرية فى تطور المجتمعات ، وقال بعض العلماء ببساطة ان اللغة كائن حى ، وهم يقصدون بذلك انها تتطور وتحيا مع الكائن الحى وهو الانسان .

وقد ادركت المجتمعات المتقدمة هذه الحقيقة حين بعثت تراثها القديم . فاعادت صياغته باساوب عصرى ، وشارك العباقرة من الادباء والفنانين فى احياء تراث شعوبهم عن طريق اعادة صياغتـه بلغتهم العصرية ، اى اللغـة الادبية المتلائمة مع عصرهم .

واحب ان اقول ان اللغـة العصرية ليس مقطوعـة الصلة بالماضى ، وليست لغـة قائمة بذاتهـا ، بل هى امتداد حى وطبيعى للغة الماضى ، وقد كان أصدق مثـال يوضح لنا هذه القضية فى شعرائنا المحدثين احمد شوقى والشيخ محمد عبد المطلب ، فكان شوقى يكتب بلغة عصرية موصولة أشد الصلة بلغة كبار الشعراء القدماء : المتنبى وابو نواس والبحترى وابن الرومى وغيرهم ، وانت تحس حين تقرأ شعره او تسمعه انك تعيش مع شاعر عصرى يكتب بلغة عصرية ، وكان الشيخ محمد عبد المطلب يكتب بلغة جاهلية ميتة لا صلة لها بعصرنا ، وحين لامه بعض النـاس على ذلك نظم قصيدة فى وصف قطار السـكة الحـديدية بدلا من وصف الناقة ، ولـكنه رغم ذلك ظل شاعرا جاهليا يعيش فى القرن العشرين .

وفى لحظات عجز اللغـة الفصحى عن مسـايرة الحياة ، تستطيع العامية اتخاذ صفة اللغـة الادبيـة ، وقد حدث هذا فى عصرنا حينما قدم بيرم التونسى شعـرا رائعا بالعامية ، لا عن عجز لغوى فقد كان بيرم قادرا على الكتابة بالفصحى ، ولكن مشكلته فى التعبير الصادق لم تستطع الفصحى أن تحلها له ، فاستخدم العامية الحيـة فى صياغة شعر بديع ، وقال شوقى كلمته الشهيرة انه يخشى على الفصحى من بيرم التونسى . كما اعترف طه حسين بأدب بيرم التونسى رغم تمسك طه حسين الشـديد العنيد بالفصحى فى ارقى اساليبها .

ومشكلة التراث بالنسبة لجمهرة القراء ليست فى تحقيقه ونشره ، فتلك عملية ابقاء على التراث كما ذكرت ، والذين يحققون التراث مشـكورون على جهـدهم الاكاديمى الصادق ، ولكن مشكلة اللغة تظل قائمة فى محاولة احياء هذا التراث .

الثقافة من المدرسة الى الشارع

فى الجيـل المـاضى كانت مشكلات الثقافة محدودة ومحلولة ، فالغالبية العظمى من المثقفين هم المتعلمون فى المدارس . وكان نظام التعليم فى مصر على وجه الخصوص يسمح لتلاميذ المدارس بقـدر من دراسـة التراث العربى القـديم ، لان معظم التـلاميذ كانوا يسـتهلون حياتهم المدرسية فى الكتاتيب بحفظ القرآن ، ثم ينصرف بعضهم الى الازهر وبعضهم الى المـدارس المدنيـة التى تسـاير الدراسة الادبية فى أصولها القديمة فهناك قدر من الشعر فى عصوره المختلفة ، وهناك كتب قديمة مثل (كليلة ودمنة) و (أدب الدنيا والدين) و (البخلاء) ، حتى اذا ما انهى التلميذ دراسته الثانوية يكون قد ألم بجوانب من التراث العربى فى أصـولها ثم تطـورت وسـائل التعليم ، ولم تبق الكتاتيب وحفظ سور من القرآن ، ولم تعـد المـدارس المدنية تقدم لتلاميذها شيئا من الادب القـديم ، بل ان الامر تعدى ذلك كله فلم تصبح الثقـافة حقـا للمتعلمين وحدهم بل اصبحت حقا للعمـال والفـلاحين ، وكل من يستطيع القراءة والكتابة من ابناء الشعب .

وهنا تبدأ مشكلة التراث القديم .

عندنا مثقفون من نوعيـات مختلفـة ، وليست فى ايديهم ادوات تمكنهم من قراءة كتب التراث فى أصولها . بل ان بعض المتخصصين يعجزون أيضا عن قراءة هـذه الكتب ، لا لجهلها ، ولكن لان بعض هذه الكتب او بعض نصوصها يحتاج الى شرح ، وقد ادرك ذلك القدماء فكتبت شروح للمعلقات مثلا لا حصر لها ، وكتبت شروح لمقامات الحريرى لا اول لها ولا آخر .

وتبقى بعد ذلك روح العصر ، فهل من العدل ان ترغم محـاميا او محاسـبا على قراءة مقـامات الحـريرى وشروحها ليفهم بعض قصصها ؟ !

انك بذلك تبعده عن التراث ، وتنفره منه ، ولو انك قدمت رسالة الغفران أو بخلاء الجاحظ لمثقف عصرى لزهد فيهما ، وبحث عن مجلة مسلية أو رواية خفيفة ، ولا سبب لذلك الا اللغة .

ولو اننا أردنا حقا احياء التراث لاعدنا صـياغته بلغة عصرية ، وقد ضربت مثـلا بذلك مقـامات الحريرى التى لا يقرأها قارىء عربى ، بينما يقرأ القارىء الالمانى (حكايات أبى زيد السروجى) ، مستمتعا بها لانها كتبت بلغة عصرية يفهمها .

ولست أدعو الى كتابة هذا التراث باسلوب مدرسى يتلقاه تلاميذ المدارس من المعلمين كما حدث فى بعض الكتب المدرسية ، لان هذا العمل لا شان له بالادب ولا بالفكر ، ولكننى أدعو الى كتابة (بخلاء الجاحظ) بقلم يحيى حقى مثلا . وكتابة (الغفران) بقلم الدكتور حسين فوزى .

عندما نصل الى هذا نكون قد بدانا حقا فى احياء التراث العربى .

الكاتب
مجلة المثقفين العرب
رئيس التحرير : أحمد عباس صالح
تصدر أول كل شهر

الفكر المعاصر
فكر مفتوح لكل التجارب
رئيس التحرير : د. فؤاد زكريا
تصدر يوم ٣ من كل شهر

الكتاب العربي
أول مجلة ببليوجرافية فى العالم العربى
رئيس التحرير : أحمد عيسى
تصدر كل ثلاثة شهور

المجلة
للثقافة الأدبية الرفيعة
رئيس التحرير : د. عبد القادر القط
تصدر يوم ٥ من كل شهر

تراث الإنسانية
تتناول بالعرض والتحليل الكتب
التى أثرت فى الحضارة الإنسانية
فى الماضى والحاضر
المشرف على التحرير : د. أحمد أبو زيد
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون الشعبية
دراسات عن الفنون الشعبية
رئيس التحرير : د. عبد الحميد يونس
تصدر كل ثلاثة شهور

الفنون
للسينما والمسرح والموسيقى والفنون التشكيلية
رئيس التحرير : د. سهير القلماوى
تصدر كل ثلاثة شهور

ثمن المجلة ١٠ قروش



العدد القادم ..

((أزمة العقل فى القرن العشرين))

عدد خاص من الفكر المعاصر ..

لوحة الغلاف :
للفنان العالمى جوان ميرو

مجلة تراث الانسانية

العدد الثالث المجلد التاسع

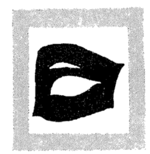
عدد خاص عن : الحرب والسياسة (اليونان والرومان)

من دراسات العدد :

حرب البيلوبونيز	لثوكيديديس الاثينى بقلم د . على حافظ
حملة كوروس الى بلاد الفرس	لاكسينوفون بقلم : كمال ممدوح حمدى
عن الحرب الاهلية	ليوليوس قيصر بقلم د . لطفى عبد الوهاب يحيى
حياة الاسكندر الأكبر	لاريانوس بقلم : على ادهم

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧١



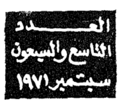
الفكر المعاصر

العدد ٧٩ - سبتمبر ١٩٧١

عدد خاص - أزمة العقل

مجلة

الفكر المعاصر



الموضوع		صفحة
● أزمة واحدة أم أزمتان	د. فؤاد زكريا	٢
● اللاعقلانية .. والصراع بين المعقول واللامعقول	د. زكريا ابراهيم	١٤
● أزمة العقل أم انتصار العقل	د. حسن حنفى	٢٤
● هل يمكن قيام نزعات لا عقلانية	مجاهد عبد المنعم مجاهد	٤١
● الفن المعاصر وتحطيم المعقول	سعد عبد العزيز	٤٨
● الأدب واللامعقول	لطفى عبد البديع	٥٥
● بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة	د. عبد الغفار مكاوى	٦٥
● أينشتين وأزمة العقل	بقلم : موريس ميرلوبونتى ترجمة سمار جبران	٨٠
● أزمة اليقين فى الرياضيات والمنطق	د. محمود زيدان	٨٥
● أزمة الفلسفة الاسلامية بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة	د. عفت الشرقاوى	٩٦
● أزمة الفكر السياسى	أسعد حليم	١٠٣
● تحديات الترشيد فى مجتمع عصرى	د. عزت حجازى	١٠٨
● هربرت ماركيوز وأزمة الفكر النقدى	عبد السلام رضوان	١١٦
● الحدس من الوجهة السيكلوجية	د. فؤاد أبوحطب	١٢٢
● تركيب العقل عند فرويد	بقلم : روبين أوسبورن ترجمة د. عاطف أحمد	١٢٨
● علم الاجتماع بين العقل المنهجى والتبرير الايديولوجى	عبد الباسط محمد	١٣٤
● الصهيونية وهزيمة العقل اليهودى	د. عبد الوهاب المسيرى	١٤٣
● ندوة القراء		١٥٥

رئيس التحرير	سكرتير التحرير	المشرف الفنى	مستشارو التحرير
د. فؤاد زكريا	سعد عبد العزيز	السيد عزمى	د. أسامه الخولى أنيس منصور د. زكريا ابراهيم د. عبد الغفار مكاوى د. فوزى منصور

تصدر شهريا عن : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ ٥ شارع ٢٦ يوليو ت : ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨



أزمة واحدة ، أم أزمتان ؟

د. فؤاد زكريا

أيكون المرء قد اهتدى الى السمة الغالبة على الفكر فى القرن العشرين لو حكم على هذا الفكر بأنه يعانى أزمة ، وهل تعد أبرز صفات العقل فى هذا القرن هى تلك المحنة التى جعلته يشك فى أكثر مبادئه رسوخا وأشد بديهياته وضوحا ، ذلك هو ما يوحى به عنوان هذا العدد من مجلة « الفكر المعاصر ».ومع ذلك فقد واجهت فكرة اصدار عدد بهذا العنوان اعتراضات شديدة يرى أصحابها أنه ليس من الممكن ، أو ليس من الواجب الكلام عن أزمة للعقل فى القرن العشرين .

أما أن الكلام عن هذه الأزمة غير ممكن ، فذلك لأن العقل لم ينتصر فى أى عهد فيما يرى أصحاب هذه الاعتراضات ـ مثلما انتصر فى هذا القرن . فالعلم قد أحرز فى فترة وجيزة مكاسب تزيد عما أحرزه طوال تاريخه السابق . والفكر الفلسفى قد ازدهر وتنوع وازداد خصبا على الدوام . وربما كان الأهم من ذلك أن حياة الانسان ذاتها قد أصبحت تنظم على أساس يستحيل تصوره بدون العقل ، سواء كنا نعنى حياة الانسان الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية ، أو حتى حياته اليومية . فهل يحق لأحد ، بعد ذلك ، أن يتحدث عن أزمة للعقل ؟

وأما أن الكلام عن هذه الأزمة غير واجب ، فذلك لأن هذا الكلام موجه الى مجتمع يحتاج الى من يحثه ، فى كل لحظة ، على الثقة بالعقل والاعتماد عليه فى فكره وفى فعله. وحتى لو كانت أزمة العقل ، من الوجهة الموضوعية ، حقيقة واقعة فى المجتمعات الغربية ، فمن الواجب أن يكون ما نعرضه على مجتمعنا الشرقى حافزا له على السير فى طريق العقل الذى هو أحوج ما يكون اليه ، لا أن يكون مشجعا للعناصر الضيقة الأفق فيه على الدعوة الى الابتعاد عنه والاستعاضة عنه ببدائل أخرى طالما اقترحت علينا ، وطالما جربناها ولم نفز منها الا بالتخلف .



وهكذا يوجه الى الفكرة التى يدافع عنها هذا العدد اعتراض مزدوج : الشق الأول يشكك فى حقيقة وجود أزمة للعقل فى الفكر العالمى ، والثانى يتساءل عن جـدوى اثارة مشكلة أزمة العقل فى مجتمعنا الحالى •

ولسنا نزعم أن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس • ولـكن من الصـحيح ، بالرغم من ذلك ، أن موقف الفكر العالمى من العقل قد طرأ عليه ، منـذ مطلع القرن العشرين ، تغير أساسى يستحق أن يوصف بأنه أزمة ، وذلك اذا ما قورن بموقف الثقة من العقل الذى كان سائدا فى القرون السابقة • ومن جهة أخرى فان الاشارة الصريحة الى أزمة العقل فى مجتمع كمجتمعنا ليست على الاطلاق دعوة الى الهروب من العقل أو تشجيع الاتجاهات المعادية له ، وانما هى جهد يبذل من أجل التنبيه الى الدور الحيوى الذى يمكن أن تلعبه فى حياتنا ملـكة كدنا أن ننساها ، والى الثمن الباهظ الذى كلفنا اياه هذا النسيان •

على أننى أود ، منذ البداية ، أن أبين بوضوح قاطع أن أزمة العقل فى مجتمعنا تعنى شيئا مختلفا كل الاختلاف عنها فى المجتمعات الغربية • ولا جدال فى أن المقارنة بين مظاهر هذه الأزمة فى نوعى المجتمع هذين يمكن أن تلقى ضوءا ساطعا على المشكلة بأكملها ، بل يمكن أن يكون فيها رد كاف على الاعتراض السابق بشقيه معا : اذ أن هذه المقارنة ستكشف ، من جهة ، عن الملامح الايجابية ، الى جانب الملامح السلبية ، فيما يسمى بأزمة العقل فى الفكر العالمى ، وستثبت ، من جهـة أخرى ، أن الأزمة التى نعانيها من نوع مختلف كل الاختلاف ، وأن ما يصدق على المجتمعات الغربية فى هذا الصدد لا يصدق على مجتمعاتنا على الاطلاق ، وعلى هذا النحو نتحاشى خطر تشكيك شعوبنا فى الالتجاء والاحتكام الى العقل الذى هى أحوج ما تكون اليه فى المرحـلة الراهنة من تاريخها •

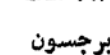
●

ان من الضرورى ، لمن يتصدى لموضوع له مثل هذا الخطر ، أن يبدأ بحثه وهو على وعى تام بما يستخدمه من ألفاظ وعبارات ، وأفضل سبيل لتحقيق هذا الوعى هو أن يحاول تحديد المصطلحات الرئيسية التى يستخدمها بقدر من الدقة يسمح له بالمضى فى تناول الموضوع وهو آمن من التخبط أو التناقض غير الواعى ، الذى يمكن أن يثيره الاستخدام الفضفاض للألفاظ •





نيتشة



برجسون

ولعل أول لفظ ينبغي أن نعمل على ايضاحه هو لفظ « الأزمة » • فالأزمة ، قبل كل شيء ، انقطاع وانفصال عن حالة سوية أو مألوفة أو مستمرة • ومن شأن هذا الانقطاع أن يجلب اضطرابا أو ألما ، لأن المألوف بطبيعته مريح ، ولأن السوى بطبيعته صحى • وبهذا المعنى نتحدث عن المرض بوصفه أزمة • غير أننا اذا انتقلنا من المجال الجسمى الى المجال المعنوى ، وجدنا أن الأزمة هي التي تصبح أقرب الى معنى الصحة • فالخروج عن المألوف ، في هذا المجال ، يظل يجلب الاضطراب والقلق ، ولكنه لا يعد بأى معنى من المعانى تعبيرا عن المرض ، بل ان أزمات العقل هي في معظم الأحيان دليل حيويته وفاعليته ونشاطه • ومن السهل تعليل هذا الاختلاف في معنى الأزمة بين المجالين : ذلك لأن الجسم بطبيعته يخضع لقوانين ثابتة ، ومظهر الصحة فيه هو احتفاظه بقدرته على أداء وظائفه المحددة التي لا تتغير الا في أضيق الحدود • أما العقل فان صحته في تغيره وانتقاله على الدوام الى مواقع جديدة • وأى تصور للعقل من خلال فكرة الثبات ، أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتغير ، هو الى المرض أقرب • على أن من الواجب أن نتنبه الى أن الأزمة ، في المجال العقلي ، تمثل خطوة أولى ، تتسم بطابع سلبى ، نحو تحقيق صحة العقل ، فهي تعنى الوعى بقصور القديم وضرورة تجاوزه ، وهي بذلك تشكل الشرط الذي لا غناء عنه من أجل تحقيق هذا التجاوز • ولكن من الممكن أن تظل الأزمة في مرحلتها السلبية دون أن تهتدى الى وسيلة تعين العقل على تجاوز ذاته ، أو تؤدى الى خطوة أخرى تبدو في مظهرها ايجابية ، وان كانت تمثل بالفعل ارتدادا لا تقدما • وفي هاتين الحالتين يمكن أن تكون أزمة العقل في عصر أو مجتمع معين مظهرا من مظاهر مرض هذا العصر أو المجتمع •

أما اللفظ الثاني الذي ينبغي أن نقوم بتحديد أدق لمعناه ، فهو لفظ « العقل » • وهنا يتعين علينا أن ننبه الى أن تعريفات هذا اللفظ ، بالذات ، يمكن أن تستغرق مجلدات بأكملها • بل ان من الفلاسفة من نظروا الى تطور البشرية كلها ، في جميع مظاهر حضارتها من فكر وفن وعلم ودين وتشريع ، على أنه تطور للعقل • وعلى ذلك فان مجرد الكلام عن تحديد لمعنى العقل ، في مقال كهذا ، يبدو أمرا بعيدا كل البعد عن الروح العلمية ذاتها • ومع ذلك فسوف نحاول أن نقوم بتحديد ، لا لمفهوم العقل ذاته بل للمجال الذي يتناوله هذا المقال ، من مجالات العقل الكثيرة •

ولعل أفضل سبيل لفهم المقصود بالعقل ، في الحدود التي تخدم أغراض بحثنا الحالي ، هو أن نفهم العقل من خلال ما يقابله أو ما هو مضاد له • ذلك لأن كل أزمة

يمر بها العقل كانت تؤدي الى تغليب مفهوم آخر مضاد ، وتمجيده واعلاء شأنه على حساب العقل • وعلى ذلك فان قدرا كبيرا من الغموض الذى يحيط بطريقة فهمنا للعقل يمكن أن يتبدد لو عرفنا ما هى القوى أو الملكات المضادة التى يهيب بهـا الانسان كلما مر العقل بمرحلة من مراحل الأزمة •

(أ) ولعلنا جميعا نعرف ـ بصورة أو بأخرى ـ ذلك التقابل المشهور بين العقل والعاطفة أو الانفعال ، ونعبر عن فهمنا لهذا التقابل حين نصف شخصا بأنه يحكم على الأمور بعقله وآخر بأنه يصدر أحكاما عاطفية • هذا التقابل يعبر فى حقيقة الأمر عن تكامل : اذ أن العقل والعاطفة ليسا طرفين يستبعد كل منهما الآخر ، بل همـا قوتان تجتمعان معا فى كل انسان ، وان كان طغيان احداهما على الأخرى فى أفراد معينين هو الذى يبعث فينا الاعتقاد بأن كل قوة منهما مضادة للأخرى • والحـالة السـوية ، بطبيعة الحال ، هى تلك التى تلتزم فيها كل منهما مجالها الخاص ، أو تتضافر مـع الأخرى فى اصدار حكم متكامل فى الحالات التى يتعين فيها الرجوع الى العقل وعـدم تجاهل صوت العاطفة فى الآن نفسه •

على أن العصور الرومانتيكية قد أثارت ما يمكن أن يسمى بأزمة للعقـل ، حين تمادت فى العاطفية والانفعالية الى حد اعتبار العقل ملكة انقطعت صـلاتها بالمنـابع الفياضة للنفس الانسانية ، وعملت على محاربة كل فكر منهجى ومنطقى بقدر من العنف وصل الى حد الخصومة المرضية • وظهرت لدى أصحاب الأمزجة الرومانتيكية مجموعة كاملة من المبادىء التى ترتد فى النهاية الى العاطفة أو الانفعال ، وتشـترك كلها فى التنديد بالعقل أو تأكيد قصوره : منها مبدأ الارادة عند شوبنهور ، أو ارادة القوة عند نيتشه ، أو الحياة عند دلتاى ، أو الحدس عند برجسون • فى كل هذه الحالات يؤكد الفكر أن لأى انسان قوة أخرى تعلو على منطق العقل ، وتنفذ الى لب الأشياء أو جوهرها الباطن ، على عكس العقل الذى لا يصل الا الى العلاقات الخارجية بين الظواهر فحسب •

(ب) أما المقابل الرئيسى الثانى للعقل فهو السلطة • واذا كان التقابل بين العقل والعاطفة (بأشكالها المختلفة واشتقاقاتها المتعددة) ينصب على «المضمون» فان التقابل بين العقل والسلطة ينصب على «الطريقة أو المنهج» • ذلك لأن التفكير على أساس السلطة لايتعين أن يؤدى ، بالضرورة ، الى نتائج مخالفة لتلك التى ينتهى اليها التفكير العقلى ، بل قد يكون المضمون الفكرى واحدا فى الحالتين ، ولـكن طريقة التفكير أو منهجـه هى التى تختلف : ففى حالة اتباع السلطة يكون التفكير خاضعا لمصدر يعلو عليه ، ويقبل أحكامه بلا مناقشة ، على حين أن التفكير المرتكز على العقل يعتمد على الموارد الانسانية وحدها ، ويؤمن بأن كل ما يصدر نتيجة لجهود الانسان الخاصة يسرى عليـــه كل ما يسرى على الانسان ذاته من قابلية التغير والتطور والتعديل والتصحيح • وبينما يؤدى اتباع منهج الخضوع للسلطة الى التحجر والجمود ، فان الارتكان الى العقل يعنى المرونة والتفتـح واتساع الأفق •

وللسلطة ، كما نعلم جميعا ، أشكال متعددة • فهناك سلطة الأسرة ، أو القبيلة ، أو المجتمع • وحين يرتكز التفكير على واحدة من هذه السلطات يكون معنى ذلك كبت حرية العقل الفردى فى فهم الأمور على أساس تقديره لها وحكمه الخاص عليها • على أن أشهر مظاهر السلطة هو ، بلا جدال ، سلطة الوحى الدينى • ولقد آثرت أن أتحدث عن الوحى الدينى ، بوصفه السلطة الحقيقية المقابلة للعقل ، بدلا من الحديث عن الايمان على الرغم من أن التقابل بين العقل والايمان كان له تاريخه الطويل منذ العصور الوسطى حتى أيامنا هذه • ذلك لأن الايمان ، فى ذاته ، لا يمثل بالضرورة قوة مضادة للعقل ، أو حتى مخالفة له ، وانما هو قبل كل شىء طاقة انفعالية يمكن توجيهها فى أى اتجاه نشاء • فمن الممكن أن يوجه العالم المتحمس لكشفه الجديد طاقة الايمان لديه فى الدفاع عن هذا الكشف والدعوة اليه ، على الرغم من أن الكشف كان مرتكزا على أسس عقلية



وليم جيمس

بحتة . وبذلك يمكن القول ان الايمان ، فى معناه العام ، قوة محايدة أزاء العقل ، أما القوة التى تمثل التضاد الحقيقى فهى الوحى الدينى ، بوصفه مصدرا للسلطة يرى الكثيرون أنه ينافس العقل ويتفوق عليه ، لأن السلطة فى هذه الحالة الهية تعلو على ضعف العقل الأنسانى وقصوره .

(ج) أما المقابل الرئيسى الأخير للعقل فهو الأسطورة ، التى كانت فى العصور البدائية هى البديل الوحيد للعقل ، نظرا الى ضعف الامكانات الفكرية للانسان ، ولكنها وجدت فى العصور الحديثة ذاتها أنصارا يضعونها فى مقابل العقل بوصفها تعبيرا رمزيا عن القوى الحيوية الكامنة التى يباعد العقل بين الانسان الحديث وبينها بما يفرضه عليه من كبت وقهر . ويمكن القول ان بعض جوانب نظرية التحليل النفسى ، وخاصة ما يتعلق منها بالدلالة الرمزية للأحلام ، وبالتضاد بين الشعور واللاشعور ، تهيب مرة أخرى بقوة الأسطورة اللاواعية فى مقابل العقل الواعى . هذا فضلا عن أن عددا لا يستهان به من المذاهب الفنية الحديثة ، فى التصوير والمسرح والنحت والأدب ، قد تأثرت بهذا الجانب من نظرية التحليل النفسى ، وهاجمت العقل الشعورى المنظم سعيا الى استكشاف الأغوار الخفية للنفس البشرية فى عالم الأسطورة الرمزية اللاشعورية .

يكفينا اذن ــ بالنسبة الى أغراض هذا المقال ــ أن نشير الى أن العقل قوة بشرية توضع فى مقابل الانفعال أو العاطفة ، وهى قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها ، تسعى الى التخلص من كل آثار التفكير الأسطورى . ويكفى أن نشير الى أن العقل يعانى آزمة فى كل حالة يسعى فيها الانسان الى الدفاع عن احدى هذه القوى المضادة وتغليبها عليه .

على أن هذا التحديد لمعنى العقل لن يكتمل الا اذا أشرنا الى بعد آخر للعقل لم يظهر بوضوح من خلال العرض السابق . ذلك لأن العقل كان يبدو لنا ، فى كل ما سبق ، قوة للمعرفة ، أو العلم فحسب . ولكن للعقل جانبا عمليا ، أو جانبا أخلاقيا واجتماعيا ، لا يصح تجاهله . فمنذ أيام اليونانيين كان العقل مرتبطا بالتناسب الصحيح ، وبالعدل . وفى أوروبا الحديثة كانت العقلانية فلسفة تنادى باقرار العدل فى نفس الوقت الذى تنادى فيه بتحقيق سيادة الانسان على الطبيعة واعلان حكم العقل فى العالم .

ولو رجعنا الى الأصول اللغوية لما وجدنا عناء فى الاهتداء الى الجوانب العملية

فى معانى كلمة العقل ، بالاضافة الى جوانبها النظرية • فالحقيقة (وهى الهدف النظرى الرئيسى لكل تفكير عقلى) ترتبط لغويا بالحق ، أى بالمبدأ الأخلاقى الذى يدافع عنه الانســـان • وفى اللغات الأجنبية يظهر هـــذا الارتباط نفسه : ففى الفرنسية مثلا تستخدم كلمة raison (العقل) للتعبير عن الحق أو المبرر ، كمـا فى قولنـا : il a raison (أى أن له حقا أو لموقفه ما يبرره) ، ولفظ الفهم مرتبط بالتفاهم (عقليا واجتماعيا) فى العربية وفى الانجليزية understanding والفرنسية entendement واذا كان العقل قد ارتبط بالنور والعدل ، فان انعدام العقل قد ارتبط بالظلام ، ويكفى أننا نتحدث دائما عن « ظلام الجهل » ، وأن الارتباط قوى بين الظلام والظلم ، أى بين المجالين النظرى والعملى ، أو العلمى والأخلاقى • واذا لم يكن هذا الاشتقـاق اللغوى يقدم تبريرا كافيا لوجهة النظر هذه ، فان التاريخ ذاته خير شاهد على وثوق الارتباط بين الدفاع عن العقل والدفاع عن الخير والعدل : اذ كان كبار العقلانيين فى أوروبا فى القرن الثامن عشر هم أصحاب أقوى الأصوات دفاعا عن الحرية والديمقراطية والعـدالة الاجتماعية ، على حين أن فلسفات اللامعقول (شبنجلر وروزنبرج) كانت تقدم مبررا لعهود الاضطهاد والدكتاتورية ، أو تستخدم رغما عنها (كما فى حالة نيتشه) من أجل تبرير أمثال هذه العهود •

●

هذا التحديد الذى قمنا به للمفاهيم الرئيسية التى تدور حولها المشكلة موضوع بحثنا ، ليس على الاطلاق مقدمة تمهيدية ، بل هو ينتمى الى صميـــم البحث ذاته • فبفضل هذا التحديد نستطيع أن نوفر على أنفسنا عناء الدخول فى كثير من المناقشات التفصيلية المتعلقة بطبيعة أزمة العقـل فى المجتمعات الغربية ، وندرك بوضوح دلالة الأزمة المناظرة التى تمر بها مجتمعاتنا ، ونجيب بسهولة عن السؤال الحاسم : هل تعد أزمة العقل لدينا صدى لأزمة الفكر العالمى ، أم أنها شىء قائم بذاته ، وبالتالى لا يصح أن تطبق عليه المقولات المستخدمة فى وصف الأزمة الفكرية العالمية ؟

●

لقد شهد الفكر الغربى ، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا هذا ، ظواهر لا يمكن أن توصف الا بأنها أزمة • ففى وقت واحد على وجه التقريب ، أصبحت منابع الفكر الفلسفى هى آراء برجسون ونيتشه وكروتشه وشبنجلر ووليم جيمس ، وكلهـا آراء تمجد قوى أخرى غير العقل الاستدلالى المنهجى المنظم ، وتهيب بمبادىء الحدس أو الارادة أو القدر الصارم أو النجاح العملى ، حتى أصبح أنصار العقل التقليديون ، لأول مرة منذ عهد بعيد ، أقلية ضعيفة خافتة الصوت ، تدافع عن مواقعها بخجل واستحياء ازاء هجوم جارف لا سبيل الى مقاومته •

وفى هذا الوقت ذاته كان علم النفس عند فرويد يجعل من السلوك الواعى مايشبه « البناء العلوى » (بالمعنى الماركسى لهذا التعبير) ، ويكتشف تحته طبقات كثيفة من «الأبنية الدنيا» التى تتحكم فيه ، والتى تتألف من ذكريات وتجارب لاشعورية مكبوتة، وتكون عالمـا مظلما معتما لا يدرك الا من خلال رموزه ، ولا ينفذ اليه العقل الواعى ، وان كان هو أساس تفسير الكثير مما يدور فى مجال الوعى •

وفى المجال الأدبى والفنى ، اتخذت الرواية والدراما والموسيقى والفنون التشكيلية طابعا خلا من الترابط المنطقى والقالب المحدد المنظم ، وحلت محله الانطباعات السريعة المباشرة المختلطة ، والقوالب غير المـألوفة ، وأصبح الفن بدوره يخاطب القوى اللاواعية فى الانسان ، ويبدو كما لو كان يريد الغوص فى أعماق معتمة تقربه من المنابع السحيقة للحيوية البشرية •

وحتى فى المجال العلمى النظرى ذاته ــ وهو المجال الذى فيه يجد العقل نفسه

« فى بيته » ، كما يقولون ـ مر العقل بأزمة حادة تنازل من أجلها عن مبـــادىء ظل يتخذها أساسا يرتكز عليه طوال قرون عدة ، وطرأ تغير أساسى على نظرته الى العالم الأكبر والأصغر • فالنظرة الآلية الى العالم أصبحت تحتاج الى مراجعة جذرية ، ومبدأ السببية ذاته أصبح موضوعا لهجوم جارف ، وأشد البديهيات وضوحا حلت محلهـا مواضعات ، والمطلق ـ فى شتى المجالات ـ قد أنزل عن عرشه لكى يحل محله النسبى ، والمبادىء التى كان يظن انها سارية على كل ما فى الكون أصبحت ، على أحسن الفروض تكتفى بمجالات معينة لا تدعى لنفسها الصحة خارجها ، كما هى الحال فى هندسـة اقليدس ، بل فى منطق أرسطو ذاته •

هذه الظواهر يستحيل أن تجتمع كلها فى توقيت زمنى واحد ، وتشير جميعها الى اتجاه واحد ، مالم تكن تعبيرا عن أزمة واحدة • فمن المستحيل أن نفهم كيف تتوافق التطورات فى ميادين متباعدة لاتجمعهـا أية رابطة ملحوظة ، ألا أذا نظرنا أليهـا على أنها مظاهر مختلفة لجوهر واحد ، هو وجود أزمة حادة يمر بها العقل •

ولـكن ينبغى أن ندرك أن هذا الاستنتاج ذاته لم يتم التوصل اليه الا عن طريق العقل • أى أن العقل الاستدلالى هو الذى يستنتج وجود أزمة عامة للعقل من ملاحظته لظواهر معينة تتلاقى كلها فى نقطة واحدة ، وتجمعها دلالة واحدة • وتلك فى واقـع الأمر هى أبرز سمات ما يسمى بأزمة العقل فى العالم الغربى • فالأزمة فى هذه الحالة ليست على الاطلاق اتجاها الى التنازل عن العقل ، وانما هى سعى الى الخروج به عن آفاقه المـألوفة ، واستكشاف أبعاد جديدة له ، وادماج قوى اخرى ـ حتى تلك التى تبدو مضادة له ـ فى داخله • ومن المستحيل أن تفهم هذه الأزمة الا فى ظل حضارة كان لها مع العقل تاريخ بلغ من الطول حدا جعلها تضيق بالحدود التقليدية التى ظل العقـل يحصر نفسه فيها ، وتعمل على تفجير الحواجز التى ظلت تحول دون انطلاق العقل الى أرحب الآفاق • ان العقل هنا هو الذى يتمرد على نفسه ، وهذا التمرد على الذات هو اعلى درجات تحقيق العقل لذاته •

•

ولو شئنا أن نلخص فى عبارة واحدة طبيعة الأزمة العقلية التى تمر بها المجتمعات الغربية ، ونحدد وجه الاختلاف الأساسى بينها وبين أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية ، لقلنا ان الازمة عندهم هى أزمة ما بعد العقل ، على حين أننا لازلنا نمر بأزمة ما قبل العقل • انهم قد تجـوزوا نطاق التفكير العقل التقليدى بعد أن تشبعوا بالعلم والمنطق والفلسفة واصبحوا يتطلعون الى عقل يتجاوز نطاق العقل الذى ألفوه ، أما عندنا فلازال العقل يعمل جاهدا من أجل استكشاف ذاته وتحقيق أبسط مطالبه الضرورية •

ولنضرب لذلك مثلا واحدا : ففى نقد الفكر الغربى لفكرة السببية ، يرتكز هذا الفكر على التعقد الذى لا يسمح لنا باخضاع كل نتيجه لسبب واحد بعينه ، على النحو الذى كان سائدا فى ظل الفهم الميكانيكى التقليدى لفكرة السببية • ان العقل هنا ، بعد أن ظل يطبق فكرة السببية طويلا ، وبنجاح ، يكتشف من المجالات ما يدعوه الى تجاوزها ، فهو يبحث عما بعد السببية ، وما بعد الضرورة ، دون أن يتخلى عن مبـدأ السببية أو مبدأ الضرورة • وفى مقابل ذلك حارب العقل فى حضارتنا مبدأ السببية (فى أحوال معينة) دفاعا عن الفهم الغائى ، واللاهوتى ، للظواهر ، ومع ذلك ترتفـع أصوات باحثين فخورة بأن نقد الغزالى لفكرة السببية ، مثلا ، قد استبق نقد هيوم ، وربما استبق الاتجاهات المعاصرة ذاتها ، دون أن يتنبهوا الى أن الغزالى كان ينقـد السببية لكى يدعم الغـــائية ، على حين أن هيوم والمعـــاصرين ينقدون السببية لكى يوسعوا من نطاق العقل العلمى ويضموا الى مملكته مجـالات أرحب •• ان الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل فى تجـاوز ذاته ، وبين



أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته وعجزه عن تحقيق مطالبه وارتمائه في أحضان القوى التي تحكم عليه بالقصور الأبدي .

وفي وسعنا أن نعبر عن هذا الفارق تعبيرا آخر ، فنقول ان الباعث الى ظهور أزمة العقل الغربي هو الرغبة في اعطاء العقل مزيدا من « الحرية » وفي مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج : هو رفض القديم من جهة ، وخلق الجديد من جهة أخرى . والحق أننا لو حاولنا أن نتتبع السمة المشتركة بين تلك الظواهر المتعددة التي تنتمي الى مجالات شديدة التباين ، والتي تبين لنا من قبل أنها هي التي تؤلف ما يسمى بأزمة العقل في الفكر الغربي ، لما وجدنا سمة تعبر عن روح هذه الظواهر جميعا خيرا من سمة الحرية . فالعقل يسعى الى أن تكون له حرية حتى ازاء مبادئه الأساسية ، وبديهياته المطلقة ، وازاء كل نوع من الالزام والضرورة العقلية ؛ وهو يحارب كل محاولة لرد الانسان الى مجرد جزء من الطبيعة ، ويهدف الى تأكيد طابع الحرية فيه بوصفه مقابلا للضرورة السارية على الطبيعة ؛ وهو يود التحرر من كل ما هو مطلق ، أو تقليدي ، أو مألوف ، حتى لو كان هذا المألوف هو الشكل الطبيعي للأشياء . وليس أدل على أن مطلب الحرية هو الذي خلق أزمة العقل ، وهو الذي يحل هذه الأزمة ، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت في معظم الأحيان وضع أنساق أرحب من الأنساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية ، بعد أن كاد يختنق داخل الأنساق القديمة الضيقة . وفي مقابل ذلك يمر العقل في الشرق بأزمة ليس لها من سبب سوى الرغبة في تبديد حرية العقل وتضييق الخناق عليه ، فالعقل يعاني من اتجاهات تريد تعطيله أو الغاءه ، زاعمة أنها تفعل ذلك لحساب سلطة دينية تعرف كل شيء ، أو لحساب سلطة سياسية قادرة على أن تدبر للناس أمورهم وعلى أن تفكر بدلا منهم . وحين يستمر تعطيل العقل زمنا طويلا ، يعتاد الناس الغاء عقولهم ، ولا يجدون أية غرابة في أن تطلب اليهم اليوم أن يتخذوا موقفا مناقضا لما كان يطلب اليهم بالأمس ، بل ان الاعتداء على قانون التناقض ذاته لا يعود أمرا مستغربا . وحين يقترن هذا الصدأ العقلي بعامل الخوف من التفكير الحر ، فان العقول تفقد القدرة على ممارسة فاعليتها حتى عندما تزول الأسباب التي تؤدي الى الخوف . ومجمل القول ان الفارق بين الأزمتين هو الفارق بين عقل يسعى دوما الى توسيع نطاق حريته ، وبالتالي احكام سيطرته على العالم ، وعقل تكبله الأغلال ويشغله الكفاح من أجل تحقيق الحد الأدنى من مطالبه الضرورية .

ان مستوى المناقشات التي تدور في مجتمعاتنا الشرقية حول مشكلة العقل كفيل بأن يكشف لنا عن نوع الأزمة التي نعانيها ، أزمة « ما قبل العقل » ، أو أزمة العقل الذي يكافح لكي يخرج الى النور . فمازالت مشكلة التوفيق بين العقل والايمان تشغلنا وتستغرق من جهودنا الفكرية قدرا غير قليل . ومازلنا نجد علماء يحاولون أن يثبتوا أن أحدث الكشوف العلمية لها أساس في النصوص الدينية ، ورجال دين يسعون الى اثبات أنهم مستنيرون لأنهم يسمحون للعقل بالتحرك في الحدود التي يسمح بها الايمان فقط .

ولقد كان من العوامل التي أثارت هذه المشكلة ، في العهود الأولى للمجتمع الاسلامي ، أن المسيطرين على مقاليد الأمور (روحيا أو سياسيا) نبذوا الفلسفة على أساس أنها غريبة أو دخيلة ، مادامت يونانية الأصل . وكان من المحتم أن يؤدي نبذ الفلسفة هذا الى نبذ للعقل ذاته ، اذ أن خصوم الفلسفة قد خلطوا بين « المصدر » و « المبدأ » - أعني بين المصدر الذي أتت منه الفلسفة ، وهو بالفعل يوناني دخيل ، وبين مبدأ التفلسف ذاته ، أي اخضاع الأمور لحكم العقل والمنطق . ومن المؤسف أن اسم الفلسفة ظل ردحا طويلا من الزمان محوطا بالشبهات ، على أساس أنها بدعة دخيلة ، ولم يكن ذلك في واقع الأمر الا استغلالا لمصدرها الأجنبي من أجل تجريح أسلوب التفكير العقلي في ذاته . وحين يوضع الايمان في كفة ، والتفكير العقلي الانساني (وخاصة اذا كان معتمدا على مصادر دخيلة) في كفة أخرى ، فان النتيجة لابد أن تكون معروفة منذ اللحظة الأولى .

ان مهمتنا ليست على الاطلاق اصدار حكم حول هذه المشكلة ، بل ان كل ما نود أن ننبه اليه هو النتائج الحتمية التي يؤدي اليها الاهتمام المفرط ، الطويل الأمد ، بمشكلة مثل مشكلة التقابل بين العقل والايمان ، ذلك لأن تفضيل الوحي أو الايمان معناه تفضيل الخصوصية على العمومية . فالايمان خصوصي بطبيعته ، والعقيدة بطبيعتها تسري على فئة محددة من الناس ، هي فئة المؤمنين ، وتصطدم بعقائد أخرى تؤمن بها فئات أخرى ايمانا مماثلا في قوته وحماسته . ولا جدال في أن لدى كل عقيدة ميلا الى أن تضفي على نفسها طابع العمومية والشمول والوحدانية ، غير أنها لابد أن تجد في مواجهتها عقائد أخرى تدعي لنفسها هذا الطابع ذاته ، ومن هنا لا يكون ثمة مفر من أن يظل الايمان خصوصيا ، مهما كانت قوة سعيه الى العمومية . أما العقل فهو القوة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكما مشتركا بينهم . انه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها . ومن هنا كان تغليب الايمان على العقل يعني ضمنا انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى ولحقيقة الاتصال التاريخي والاجتماعي بين البشر . وبطبيعة الحال لم تكن لمشكلة الاتصال هذه أهمية كبيرة في العصور الوسطى ، حين لم تكن انجازات العقل من الضخامة بحيث تستدعي مشاركة الجميع في الجهد العقلي وفي الانتفاع من ثمار هذه الانجازات . أما في عصرنا الحاضر ، فان الحد الفاصل بين الحياة الخصبة والحياة العقيمة يتوقف على الاختيار بين التقوقع وبين المشاركة في ركب الحضارة العالمية . فعناصر النضال المشترك بين فئات هائلة من البشر أصبحت أقوى من أن يمكن تجاهلها بتأكيد خصوصية العقيدة في مقابل عمومية العقل . والأهداف العليا التي يسعى اليها الانسان المعاصر ، كتحقيق العدالة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة وغزو آفاق جديدة في الكون ، تحتاج الى استخدام المعايير العقلية المشتركة ، لا الى انطواء الحضارة على ذاتها بتغليب معاييرها الايمانية الخاصة .

وقد يجد بعض القراء أن فيما قلته عن استمرار مشكلة التقابل بين العقل والايمان قدرا من المبالغة ، ويستشهدون على ذلك بأن الاتجاه السائد الآن هو التوفيق بين العقل والايمان ، لا تأكيد التقابل بينهما . ولكن الاهتمام بالتوفيق بين أي طرفين



يعكس تأكيدا ضمنيا لتقابلهما • ومن المؤكد أننا لم نكن لنبذل كل هذا الجهد في التوفيق لو لم نكن نؤمن بأن كلا من الطرفين يتجه الى أن يكون مضادا للآخر •

ومن جهة أخرى فان القاء نظرة سريعة عابرة الى المشاكل التى تشغلنا ، يكفى لاقناع كل متشكك بأن مشكلة العقل والايمان ، التى تخلص منها الفكر الأوروبى منذ زمن بعيد ، مازالت تشكل جوهر أزمة العقل فى مجتمعاتنا الشرقية • فالمجتمع يلمس بنفسه ، وبصورة واقعية تغنى عن كل تبرير ، أضرار الاباحة غير المقيدة لتعدد الزوجات وللطلاق ، ويدرك أن حقوق المرأة الأساسية ، وكذلك حقوق الطفل ، تحتاج الى قدر كبير من الدعم والحماية ، ويعرف الأخطار الفعلية ، التى تشتهر بها تجربته اليومية ، لزيادة النسل ، ولكنه لا يزال يتخذ من هذه المشكلات كلها موقفا سلبيا يرجع فى حقيقته الى تغليبه لوجهة نظر الايمان على وجهة نظر العقل فى هذه الأمور • ولابد أن يؤدى مثل الموقف الى توتر حاد ، ربما وصل الى حد التمزق الصامت ، حين يجد الفرد العادى أن تجربته الفعلية (وبالتالى أحكام العقل) تثبت له أن نظام تعدد الزوجات ، فى صورته الراهنة ، يجلب أضرارا اجتماعية لا حصر لها ، ويجد من جهة أخرى أن حكم الشرع (أى حكم النص الدينى) صريح فى هذا الصدد ، كما يقول له الفقهاء •

وفى وسعنا أن نضرب أمثلة كثيرة أخرى تثبت أن مشكلة التقابل بين العقل والايمان مازالت تقوم فى مجتمعاتنا بدور رئيسى فى حياتنا الفكرية ، وأنها ليست على الاطلاق مشكلة كانت تنتمى الى فترة تاريخية معينة ، وتم حسمها بعد ذلك بصفة نهائية• من هذه الأمثلة تلك المناقشات الطويلة التى دارت ، فى صدد وضع الدستور الدائم ، حول مركز الشريعة الاسلامية كأساس لأحكام الدستور • وأيا كانت النتيجة التى سوف تسفر عنها هذه المناقشات ، فان ما يهمنا هو دلالتها على وجود توتر بين حكم العقل وحكم الايمان ، وهو توتر يعبر عن أزمة حقيقية ، ولكنها أزمة «ماقبل العقل» • وخلال هذه المناقشات ذاتها ، ارتفعت أصوات لا حصر لها تنادى بأن سبب هزيمتنا فى ٥ يونيو هو انحرافنا عن طريق الايمان ، ووجدت هذه الأصوات صدى واسعا بين فئات عريضة من الجماهير ، مع أن قليلا من التفكير فى أوضاع الطرف الآخر الذى انتصر فى ٥ يونيو يكفى لاقناعنا بأن هذا الطرف المنتصر هو الذى حكم عليه ، بموجب هذا الايمان ذاته ، بالتشرد الأبدى •

وأخيرا ، فقد يعترض علينا بأن الفئات التي تمثل هذه الأمور في نظرها مشكلات جدية لا تمثل المجتمع كله ، وأن هنـاك الى جانب هؤلاء من يكرسون حياتهم للعمل العلمي المرتكز على مبادىء العقل وحده • ولكن الواقع أن وجود هذه الفئة ذاتها يزيد من حدة المشكلة ولا يلغيها ، اذ أنه يمثل تجسيدا حيا للتوتر العام بين العقل والايمان في المجتمع الواحد ، هذا فضلا عن التوتر الخاص بينهما في نفوس كثير ممن كرسوا حياتهم كلها للبحث العلمي الصرف (ارجع الى شخصية « الدكتور سعيد » في مقالات الاستاذ توفيق الحكيم عن الشخصية المصرية في جريدة الأهرام ، أعداد ٣٠ يولية ، و ٦ و ١٣ أغسطس ١٩٧١) • ونتيجة ذلك كله هي أننا نقيم نظما تعليمية كاملة ، تقـدم خلاصة العلم الحديث (في حدود الامكانات المتاحة بالطبع) فوق أرضية من العقلية الغيبية الأسطورية تتنافس مع تعـاليم العلم تنافسا صارخا حينا ، وتنافسا صامتا رهيبا في معظم الاحيان • وفي هذا التنافس الذي لا يزال العقل فيه يحتل مركزا ضعيفا تكمن أحطر مظاهر أزمة العقل في مجتمعنا •

ولو حاولنا أن نبحث عن الجذور الاجتماعية لهذه الأزمة فلن يكون من الصعب الاهتداء الى أصولها اذا ما قارناها بالأزمة المماثلة التي مرت بها المجتمعات الغربية في البدايات الاولى للعصر الحديث • فالصراع بين القيم العقلية والقيم المرتكزة على سلطة الوحي كان في تلك المجتمعات صراعا بين أسلوب جديد للحياة (اصطلح على تسميته بالأسلوب البورجوازي) وبين الاساليب الاقطاعية الحريصة على التشبث بآخر معاقلها • ولم يكن من قبيل المصادفات أن ينتصر العقل ، ويبدأ مسيرته الظافرة في نفس الوقت الذي توطد فيه أسلوب الحياة الجـديد ، وأخذت فيه النظم الاقطاعية تتداعى واحدا بعد الآخر • ولم تكن انتصارات العقل الساحقة ، ابتداء من منظار جاليليو حتى خطوات ارمسترونج وجولات « لونوخود » على سطح القمر ، تحدث في فراغ ، بل كانت ترتبط على الدوام بتغييرات اجتماعية أساسية تمهد لها الطريق ، وتهيىء الجو الملائم لانتفاع البشر بها •

وفي هذا الاطار ذاته يمكن القول أن الأزمة التي مر بهـا العقل الغربي ، والتي بدأت في أوائل هذا القرن وما زالت مظـاهرها مسـتمرة حتى اليوم ، هي ازمة لنمط الحياة البورجوازي الجديد ، وهي بطبيعة الحال لا تستهدف العودة الى علاقات اجتماعية اقطاعية ، بل تستهدف أولا التعبير عن ضـيق الانسان الغربي بالواقع البورجوازي السائد ، وبحثه عن بديل لم تتحدد معالمه بعد • ولعـل الدليـل على أن هذا البديل لم تتحدد معالمه ، هو الأزمة الموازية التي يمر بهـا العقـل في المجتمعات الاشتراكية الاوروبية والآسيوية • ففي هذه المجتمعات بدورها أخذ العقل يراجع خطواته ويعدلها وينقدها ، وخاصة في الآونة الاخيـرة ، على نحـو ينم عن قـدر غير قليـل من عدم الاستقرار • وازدادت المراجعات والتحريفـات الى حد زالت معه الحواجز بينها وبين « الأصل » ، بل أصبح من الصعب الوصول الى « أصل » تعد الاجتهـادات الاخرى «تحريفات» بالقياس اليه ، وأخذ كل اجتهاد في التفسير يؤكد لنفسه الحق في أن يعد أصلا من الأصول • وعلى الرغم من التباين الشديد بين جذور هذه الأزمة وجذور الأزمة في المجتمـع البورجوازي ، فان الأمر المرجح هو أن وسيلة الخروج منها ستكون في صورتها العامة سائرة على نفس النمط الذي أشرنا اليه من قبل : أعني أنهـا ستكون توسيعا لنطاق العقل وخروجا له من اسار الأنساق الضيقة التي كان من قبل منحصرا فيهـا •

فاذا طبقنا هذا التفسير على مجتمعاتنا ، كانت النتيجة الواضحة هي أن استمرار الدفاع عن مبدأ السلطة ـ بشتى مظاهره ـ واضطرار العقل حتى الآن الى اتخاذ موقع الدفاع ، والمطالبة بالحد الأدنى من حقوقه ، وهي حريته في التعبير عن نفسه ، كل ذلك دليل على أن العلاقات الاقطاعية ، ولا سيما في المجـال الفكري ، ما زالت متشبثة

بمواقعها ، وعلى أن المرحلة التالية في تطورنا الاجتماعي (التي نريدها أن تكون مرحلة اشتراكية) لم تستطع بعد أن توطد أقدامها ، وأن تؤثر على عقول الناس وأساليب تعاملهم ونظرتهم العامة الى الحياة ٠

وبعد ، فلعل النتيجة التي تفرض نفسها بعد هـذا الحديث الطويل عن أزمة العقـل بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية ، هي أن نوع الأزمة في الحالتين مختلف اختلافا جذريا ، وأن احداهما أزمة مجتمـع فاض فيه العقـل حتى طغت أمواجه على مجالات لم يكن يستطيع من قبـل أن يقترب منهـا ، على حين أن الاخرى أزمة مجتمع ما زال العقل فيه يكافح لـكي يكتسب حقه المشروع في التعبير عن نفسه ازاء قوى متأصلة تهدده من كل جانب ٠

وفي اعتقادي ان الدرس الذي نخرج به من هذا التحليل هو أن أعراض الأزمة العقلية ينبغي أن تكون متباينة تماما في الحالتين ٠ أو لنقل بعبـارة أخرى أن من يتصور أن مظاهر أزمة العقل عندنا ينبغي أن تكون ممـاثلة لمظاهر الأزمة في الفكر العالمي لا بد أن يكون شخصا يخدع نفسه ويخـدع الناس ٠ ويكفي أن أضرب لذلك مثلا واحدا مستمدا من فكرة « العبث » أو « اللامعقول » ٠

فالمجتمع الغربي قد سادته في وقت قريب موجة تصف العصر الحاضر بأنه عصر العبث الذي لا يكون فيه لأي شيء معنى ولا غاية ٠ ولكن هـذا الوصف للوجود بأنه عبث absurde ، لا يمكن أن يكون له معنى الا على أساس «مقارنة» ضمنية تحدث داخل ذهن كان يتوقع أن يجد العالم معقولا ، وأن يجد له معنى ٠ ولولا هذه المقارنة لما طرأت أصلا فكرة العبث أو اللامعقول على ذهن أحد ٠ فالانسـان البدائي ، مثلا ، لا يصف العالم بأنه عبث ، ولا تطرأ على ذهنه فكرة اللامعقول ، وذلك على الرغم من أنه يعيش هذه اللامعقولية في كل لحظة من حياته ، لأنه لم يكن يتوقع أن يجد العالم غير ذلك ، ولم يقم بأية مقارنة ضمنية بين الحـالة الفعلية والحالة المتوقعة أو المرغوب فيها ، ومن ثم فان اللامعقولية تفرض نفسها عليه بوصفها الحـالة الأصلية والدائمة والمفروضة للعالم ٠ وعندما تكون اللامعقولية كاملة أصيلة على هذا النحو ، يستحيل أن يصل الوعي الى ادراك فكرة اللامعقول ٠ وبعبـارة أخرى فان اللامعقول لا يمكن تصوره الا على أرضية أو خلفية من المعقول ٠ وفي الحضـارات العقلانية وحدها يمكن أن تظهر ــ من آن لآخر ــ فكرة العبث ، وتبنى عليها فلسـفات كاملة وأعمال أدبية وفنية كبرى ، أي يمكن أن تصل هذه الفكرة الى نطاق الوعي الانساني ٠

هذا الكلام موجه ، أساسا ، الى أولئك الذين يتصورون امكان قيام فلسفة ، أو فن ، أو أدب ، للعبث في المجتمـع الذي نعيش فيه ٠ فبالقـدر الذي لا تكون فيه مجتمعاتنا الشرقية قد مرت بتجربة عقلانية هزت حياتها من جذورها ، لا يكون هناك معنى للقول ان الوجود عبث ، لسبب بسيط هو أن العقـل الذي يصدر هذا الحكم لم يكن يتوقع أن يجد الوجود على خـلاف ذلك ٠ انه عقل اعتـاد اللامعقول طويلا ، وما زالت الخرافة وحرفية النص تحتل في حياته مكانة رئيسـية ، ومن ثم فلا معنى عنده لفلسفة العبث ، أو لفنون اللامعقـول وآدابه ، واذا ظهرت هذه فلن تكون الا محاكاة ببغائية تفتقر الى الأصالة ٠

ان من يعيش طيلة حياته في اللامعقول لا يملك ترف التفلسـف أو التفنن على أساس من اللامعقول ، لأنه لا يشعر بتناقضه و « عبثيته » عن وعي ، ولا يقارنه بأي مقياس عقلي مخالف ٠ فلنعرف اذن حدود أزمتنـا العقلية ، ولنعمل على الخروج منها بمنـح العقـل حقـوقه كاملة ، بدلا من أن نقفز ــ دون تبصر ــ من مرحلة التفكير الأسطوري الى مرحلة ما بعد العقل ، متخطين المرحلة الوسطى ، مرحلة ممارسة التفكير العقلاني ، التي هي أملنا الوحيد في أن نصبح مجتمعا مسايرا للعصر ٠



· حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة الحديثة عن « النزعة العقلانية » ، فانهم يتجهون بأبصارهم ـ في العادة ـ نحو المذاهب القائلة بمعقولية الواقع : أعني تلك الفلسفات التي تقرر أن « الواقع » قد تشكل ـ أو قد تكون ـ تحت تأثير مبدأ واحد ، ألا وهو مبدأ « العقل » · وقد لا يتفق الفلاسفة العقلانيون ـ من أمثال ديكارت وملبرانش واسبينوزا وليبنتس ـ على تعريف « العقل » ، ولكن من المؤكد أنهم جميعا مجمعون ـ أو شبه مجمعين ـ على القول بأن « الواقع » شفاف أمام « الفكر » ، وأن في استطاعة الفلسفة الوصول الى « معرفة الواقع » ، وأن التوافق قائم ـ سلفا ـ بين « الداخل » و « الخارج » ، و بين « الفكر » و « الوجود » الخ ·· ولم تتسلل « اللاعقلانية » الى الفكر الأوروبي الحديث ، الا حين أعلن كانت أنه ليس ثمة « حدس عقلي » ـ بعكس ما كان يزعم الفلاسفة العقلانيون السابقون عليه ـ · صحيح أن كانت قد نسب الى « الله » هذا « الحدس العقلي » ، ولكنه لم يأخذ بفكرة « اللامتناهي »، كما أنه رفض الدليل الأونطولوجي على وجود الله ، فقضى بذلك على كل منفذ للانتقال من « الفكر » الى « الوجود » · وأما المبدأ القائل بوجود تناظر بين « الفكر » و « الواقع » ، فقد فسره كانت تفسيرا جديدا حين ذهب الى أن « الفكر » هو الذي يشكل « الواقع » ، وأن « التجربة » ـ بالتالي ـ مشروطة بمبادىء « الفكر » نفسه · ثم كانت فلسفة شلنج في « الحدس الجمالي » و « الديني » ، فكانت بمثابة أول صورة من صور « اللاعقلانية » ، ولم تلبث فلسفة شوبنهاور في « الارادة » أن جاءت بمثابة استمرار لهذا الاتجاه اللاعقلاني الحديث ، وكأن شوبنهاور ـ تلميذ كانت المخلص ـ قد وجد في مذهب أستاذه نفسه بذور هذه النزعة اللاعقلانية الحديثة ·· !

·· لقد كان الفلاسفة السابقون على كانت يرون في « العقل البشري » مجرد تعبير عن المعقولية الباطنة في الاشياء ، كما كانوا ـ في الوقت نفسه ـ يفسرون هذه « المعقولية » بقولهم انها من خلق « العقل اللامتناهي » أو « العقل

" الواقع " شفاف أمام
« الفكر » وان في استطاعة
الفلسفة الوصول إلى
« معرفة الواقع » وأن
التوافق قائم - سلفا -
بين « الداخل » و« الخارج »
وبين « الفكر » و« الوجود »

الالهى » • وحين أعلن كانت وجود تصدع بين « الأشياء فى ذاتها » من جهة ، و « الاشياء » على نحو ما ندركها نحن من جهة أخرى ، فانه مهد الطريق ــ بذلك ــ لظهور النزعات اللاعقلانية القائلة بوجود قطيعة بين « الفكر » و «الواقع»• وبعد أن كان الفلاسفة العقلانيون يتصورون أن فى استطاعة الفكر البشرى الامساك بجملة الواقع فى شبكة علاقاته الذهنية ، جاء كانت بفلسفته النقدية فرسم حدود العقل الخالص ، وأوضح لنا عجز الفكر البشرى عن معرفة « الاشياء فى ذاتها » • **صحيح أن كانت لم يضع حجرا على استخدام العقل فى مضمار العلوم ، ولكنه وضع حجرا على استخدامه فى مضمار الميتافيزيقا ، فكان بذلك أول من أقام للعقل حدودا حاجزة حالت دون انطلاقه فى آفاق المعرفة الميتافيزيقية •** ولعل هذا ما حدا بأحد مؤرخى الفلسفة الأوروبية الحديثة ــ ألا وهو الاستاذ جان قال Jean Wahl ــ الى القول بأن « فى فلسفة كانت صورة جديدة من صور النزعة العقلانية ولكنها عقلانية عملت هى نفسها على ظهور الكثير من النزعات اللاعقلانية، خصوصا لدى شلنج وشوبنهار •• » ونحن لا ننكر أن كانت قد استبقى النشاط العقلى باعتباره جهدا ضروريا يقوم به « الذهن » حين يرجع كثرة المعطيات المتناثرة فى دائرة الحدس الحسى الى « الوحدة » التأليفية القائمة على مقولات الفهم ، ولكن من الثابت مع ذلك أن الفلسفة النقدية قد أسهمت فى تضييق نطاق « العقل » ، وزيادة القطيعة بين « الفكر » و « الواقع » •

هيجل يحاول « تعقيل اللامعقول » !

أما المحاولة الكبرى التى عرفها تاريخ الفكر الاوروبى الحديث ، فى سبيل تثبيت دعائم « النزعة العقلانية » الحديثة ، فتلك هى المحاولة التى قام بها هيجل حين عمد الى « تعقيل اللامعقول» (على حد تعبير ألبير كامو) • والواقع أن هيجل قد أقحم على «العقل» ــ لأول مرة فى تاريخ الفلسفة الغربية ــ عناصر لا عقلية ، أو على الاقل عناصر جديدة كان ينظر اليها ــ من قبل ــ على أنها « عناصر لامعقولة » • وقد استطاع هيجل أن

ينتصر على النزعة الرومانتيكية حين أدخل على العقل بعض عناصر رومانتيكية ، كما استطاع أن يوسع من دائرة العقل حين جعل منه نشاطا ديالكتيكيا يستوعب فى باطنه شتى المتناقضات . ولكن هيجل لم ير فى أية لحظة من لحظات تطور الفكر البشرى الصورة الحقيقية للعقل ، بل هو قد ذهب الى أن التاريخ الكلى الشامل هو وحده الذى يكشف عن ماهية ذلك « العقل الأوحد » . ومعنى هذا أن الفلسفة الهيجلية قد أظهرتنا على الطابع التاريخى للعقل ، كما أنها كشفت لنا فى الوقت نفسه عن القدرة الابداعية المستمرة لهذا العقل الديالكتيكى التاريخى .

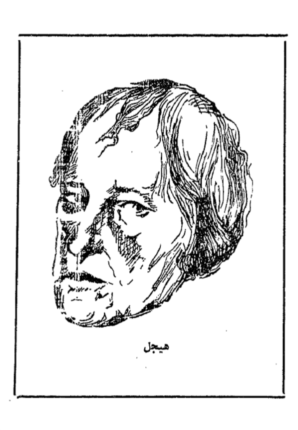
بيد أننا نجد هيجل – فى موضع آخر – يعرف العقل فيقول انه « أعلى صورة من صور الوحدة ، أعنى تلك التى تجمع بين معرفة الموضوع ومعرفة الذات . » فالعقل هو ذلك الوعى الذى نحصله حين ندرك وجود انسجام أساسى بين الحقيقة الموضوعية من جهة، وأفكارنا الذاتية من جهة أخرى . **ولكن هذا الوعى لا يمثل واقعة معطاة ، بل هو كسب تدريجى يجىء تاريخ البشرية فيحدد لنا معالمه ، ويرسم أمامنا مراحل تطوره . وليس « الجدل » سوى تلك العملية التى يتم بمقتضاها هذا التحقق التدريجى للعقل .**

ومن هنا فان الديالكتيك الهيجلى هو عبارة عن النمط الاستدلالى – ان لم نقل الاسلوب المثالى – الذى تستلزمه بالضرورة عملية تحقيق الفلسفة . وحين نتحدث عن « الفلسفة » فى رأى هيجل فانما نتحدث عن تلك المعرفة المطلقة التى تمثل نسقا متكاملا أو كلا موحدا لا ينفصل أى جزء من أجزائه عن ذلك الكل . وحسبنا أن نعود الى كتاب هيجل الضخم فى علم المنطق لكى نتحقق من أن فيلسوفنا قد عمد بالفعل الى تحقيق حلم المعرفة المطلقة ، الذى طالما راود مفكرى الغرب من قبله . ومعنى هذا أن هيجل قد عمل بالفعل على تحقيق المثل الاعلى الديكارتى حين وضع « رياضيات شاملة » تستوعب كلا من النظر والعمل . ولم يكن الجدل سوى تلك اللغة الخاصة التى أراد هيجل للعقل أن ينطق بها حتى يستطيع أن يضع بين أيدينا العلم الكلى الشامل أو المعرفة اليقينية المطلقة . ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخى الفلسفة الحديثة الى القول بأن كتاب هيجل فى المنطق يمثل المرحلة الحاسمة فى تاريخ ترقى « المعقولية الاوربية » لأنه هو الذى ارتفع بالمعرفة النسقية المطلقة الى أعلى درجة من درجاتها . بل لقد ذهب بعض شراح الفلسفة الهيجلية الى حد القول بأن مصير المعقولية الاوربية – حتى بعد وفاة هيجل نفسه – قد ارتبط ارتباطا وثيقا بمصير النسق الهيجلى ، وكأن المذاهب الفلسفية التالية لهيجل قد تحددت جميعها وفقا للموقف الخاص الذى اتخذته من هذه العقلانية الهيجلية . وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو الثورة المادية التى قام بها ماركس ضد المثالية الهيجلية ، أم ركزنا انتباهنا حول الحملة الوجودية التى قام بها كيركجارد ضد هيجل ، أم حولنا نظرنا الى النزعة العدمية التى أراد نيتشه من ورائها أن يقوض دعائم النزعة العقلانية الهيجلية ، فاننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات الا بازاء مواقف فلسفية قد تحددت – أيديولوجيا ان لم نقل تاريخيا – ابتداء من العقلانية الهيجلية .

رد فعل كيركجارد ضد النزعة العقلانية الهيجلية

ولسنا نريد أن نتعقب بالتفصيل موقف كل كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بازاء العقلانية الهيجلية، وانما حسبنا أن نتوقف عند رد فعل كيركجارد – أبى الوجودية الحديثة – ضد المذهب الهيجلى . وهنا نجد أنفسنا بازاء فلسفة تحمل على « المذهب » ، وترفض فكرة « النسق » لأنها ترى أن « الذاتية » لا تدرج تحت أى«مذهب» وأن « الحقيقة » لا تتموضع داخل أى « نسق » ! صحيح أن كل فلسفة كيركجارد فى « الوجود » لا تزيد عن كونها لحظة من لحظات الفكر الهيجلى (لأن هيجل قد جعل من « الذاتية » مرحلة من مراحل التكوين المتناهى للروح اللامتناهى) ؛ ولكن من المؤكد أن ثورة كيركجارد على العقلانية الهيجلية انما ترجع – على وجه التحديد – الى رغبته فى اظهارنا على التعارض القائم بين«الوجود» و « الفكر » ، بين « الذاتية » و « الموضوعية » ، بين « الحقيقة » و « الواقع » ؛ بين « المتناهى » و « اللامتناهى » ...الخ . فلم يكن تحدى كيركجارد سوى مجرد دعوة الى وضع « الوجود » فى مقابل « الفلسفة » ، بحجة أنه ليس من الممكن وضع نسق للوجود ، لأن الوجود ليس مجرد « مقولة » يمكن ادخالها فى اطار أى نسق منطقى ! وحينما قال كيركجارد قولته المأثورة : « كلما ازداد تفكيرى قل وجودى ، وكلما قل تفكيرى ، زاد وجودى » ، فانه لم يكن يريد من وراء ذلك رفض الكوجيتو فحسب ، بل كان يريد أيضا التشديد على استحالة تصور الوجود ، ما دام من شأن كل تفكير نسقى

ـ حين يحاول تعقل الوجود ـ أن يفضي بالضرورة الى القضاء على الوجود! وكيركجارد يؤكد أنه حينما أقحم هيجل « الوجود » على « المنطق » ، فانه لم يخلع ـ بذلك ـ طابعا وجوديا على المنطق ، بل هو قد خلع طابعا منطقيا على الوجود ، وبالتالى فانه قد قضى عليه ! ومن هنا كان اتهام كيركجارد للعقلانية الهيجلية بأنها نسق منطقى يحيا على التجريد ، ولا يكاد يعرف سوى « الفكر المحض » و «الكينونة المحضة» ! صحيح أن هيجل قد توهم أنه قد استطاع التغلب على « المجرد » ، حينما عمد الى تجاوز « التناقض » ، (وفقا لمنهجه الجدلى فى السلب والرفع) ، ولكنه لم يتمكن من رفع « التناقض » بمثل هذه السهولة الا لأن «المجرد» نفسه لا ينطوى أصلا على أى « تناقض » • الحق أن « الوجود » ـ فى نظر كيركجارد ـ هو هـذا « التناقض » نفسه ، فليس من الممكن الغـاء البدائل Alternatives ، دون القضاء على الوجود نفسه !


هيجل

بيد أن بعضا من الباحثين قد أخذوا على كيركجارد أنه لم يفهم نزعة هيجل العقلانية على حقيقتها، لأنه لم يصدر فى نزعته اللاعقلانية المتطرفة الا عن تصور ضيق لمفهوم «العقل» • ومعنى هذا أن كيركجارد حين حمل على المذهب الهيجلى، فانه كان «ملكيا أكثر من الملك» ، لأنه عارض فهم هيجل للعقل بفهم آخر أشد منه صرامة ، وكأنما هو قد كان «عقلانيا أكثر من العقلانيين» أنفسهم ! ونحن لا ننكر أن فهم هيجل للعقل قد كان أغنى بكثير من كل ما تصوره كيركجارد ، ولكننا نميل الى الظن بأن حملة كيركجارد على العقلانية الهيجلية لم تكن سوى مجرد تعبير عن رغبته فى التزام قسط أكبر من الامانة الفكرية خلال عملية استخدامه للتصورات • وما كان لفلسفة كيركجارد (ولا لأية فلسفة أخرى) أن تستغنى تماما عن كل «تصور» ولكن كل ما هنالك أن كيركجارد قد أراد لتصوراته أن تكون قريبة من خبراته ، بل نابعة من صميم تجاربه المعاشة • وقد لا نجانب الصواب اذا قلنا ان نزعة كيركجارد اللاعقلانية لم تتحدد الا بالقياس الى فهمه الخاص للعقل • وهذا ما يدفعنا الى القول بأن ثمة صراعا مستمرا ـ فى باطننا وخارجنـا على السواء ـ بين « المعقول » و «اللامعقول » ، وكأنهما قطبان أساسيان لا قيام للواحد منهمـا دون الآخر ! ولو أننا تصورنا أن « العقل » هو « الدعـوى » thèse ، وأن « اللاعقل » هـو « نقيض الدعـوى » antithèse لكان علينـا أن نقول انه لا سبيل لنا الى انتزاع سلاح هذه « الثنائية المسلحة » لأنه ليس فى استطاعة أى « مـؤلف » synthèse أن يحقق التوسـط بينهما ، بحيث يسـتوعب كلا من الدعـوى ونقيضها !

هل يكون الحدس البرجسونى بمثابة نزعة مضادة للعقل ؟

ولو أننا انتقلنا الآن الى النزعات اللاعقلانية فى القرن العشرين، لوجدنا أن بعضا منها قد صدر مباشرة عن كيركجارد (كما هو الحال بالنسبة الى معظم فلاسفة الوجود) ، فى حين أن البعض الآخر منها قد صدر عن شلنج وشوبنهاور ونيتشه وشستوف Chistov وغيرهم • وربمـا كان برجسون فى مقدمة فلاسفة القرن العشرين الذين اتجهوا ـ بادىء ذى بدء ـ نحو نزعة رومانتيكية لا عقلانية ، بدليل أنه أعطى الصدارة للحدس على العقل، كما قدم القيم البيولوجية على القيم العقلية، ونحن نعرف كيف أن برجسون قد انتقص من قدر المعرفة الاستدلالية ، لأنه وجد فيها معرفة تحليلية تقوم على الفصل بين الحدود التى هى بطبيعتهـا مترابطة فى صميم الواقع ، هذا الى أن برجسون

قد أبرز لنا (— حتى فى مؤلفه الأول المسمى باسم « معطيات الشعور المباشرة » —) الطابع اللاعقلى، التناقضى، المميز لحالاتنا الباطنية المتغيرة. والحق أن برجسون قد لاحظ — منذ البداية — أن من شأن « العقل » أن يتعلق بالثابت ، والجامد ، والكمى ، فهو حين يعمد الى قياس الحركة لا بد من أن ينتهى الى ابطالها ، وهو حين يحاول تحليل الحياة لا بد من أن يحيلها فى خاتمة المطاف الى مادة جامدة ! وأما « الحدس » — على العكس من ذلك — فانه ادراك مباشر للواقع ، واستغناء تام عن الرموز ، ومن ثم فانه أقدر من « العقل » على فهم الحياة ، وأعرف من المعرفة الاستدلالية بطبيعة الديمومة . وهذا هو السبب فى أن الكثير من مؤرخى الفلسفة — من أمثال برتلو ، وماريتان ، وبندا Benda ، وغيرهم — قد ذهبوا الى القول بأن فى فلسفة برجسون نزعة لا عقلانية هى التى حملته على الانتقاص من شأن « العقل » ، لحساب ضرب من الغريزة أو المعرفة التلقائيـــة ، وكأن « الحدس » البرجسونى هو مجرد « حساسية وجدانية » تنأى بنا تماما عن كل نشاط عقلى ، أو كأنه مجرد « معرفة قلبية » أو « ملكة رومانتيكية» هى أقرب ما تكون الى الوجدان أو العاطفة . **وفات هؤلاء النقاد أنه على الرغم من هذا الطابع اللاعقلى الذى اتسمت به الفلسفة البرجسونية — فى جانب من جوانبها — فان « الحدس » نفسه لا يمكن أن يكون الا صورة من صور « المعرفة العقلية »** . وآية ذلك أن الحدس البرجسونى ليس ملكة سحرية غامضة ، أو قوة سرية فائقة للطبيعة بل هو عيان عقلى يتابع فيه الذهن تموجات الواقع ، بدلا من الاقتصار على الجدل والتحليل والتأليف بين التصورات . وأما اذا قيل ان منهج برجسون فى الاستعانة بالخيال والصور والتشبيهات هو الذى ينأى بفلسفته عن دائرة « الفكر » ، لكى يقربها من دائرة « التصور الحسى » أو « الحساسية التصورية » ، كان ردنا على ذلك أن «الحدس» نفسه ليس سوى فكر مرن قد استطاع أن يتخلص من أوهام اللغة ، وجمود التصورات ، وآلية العقل . وبهذا المعنى قد يكون فى استطاعتنا أن نقول ان المنهج الحدسى عند برجسون هو عود الى تلك التجربة الحية المباشرة التى يتم فيها التجاوب بين العقل والواقع . وهذا ما حدا بأحد الباحثين — ألا وهو الاستاذ ليون هسون Léon Husson الى القول بأن فى فلسفة برجسون نزعة عقلية مفتوحة intellectualisme ouvert



كيركجارد

م . ميرلوبونتى

تتخذ من « الواقع » معيارا للمعقولية ، بدلا من أن تجعل من العقل البشرى المعيار الأوحد لكل معقولية كما هو الحال فى سائر النزعات العقلية المغلقة • وهكذا نرى أن برجسون لم يرفض النزعة العقلانية المتطرفة الا لأنه قد تصور « الحدس » على أنه فكر مرن مفتوح ، بينما رأى فى « النسق الهيجلى » فلسفة عقلانية مغلقة تركب العالم بمجموعـــة من التصورات ، وتقسم الوجود بأسره الى طائفـــة من المقولات ، وكأن كل ما نربطه فى الذهن فقـــد ربطناه فى الواقع ، وكل ما نحله فى الذهن فقد حللناه فى الواقع ! واذن فقد لا يكون فى الحدس البرجسونى أى موضع لاتهام برجسون باللاعقلانية (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) •

هل تـكون الوجودية ـ أصلهـــا ـ ثورة على العقلانية العلمية ؟

وأما الفلاسفة الذين استقر فى أذهان الناس أنهم لا عقلانيون حقا ، فهم فلاسفة الوجود الذين طالما حدثونا عن القلق ، والحـرية ، والعبث ، والمحال ، واللامعنى ، واللامعقول •• الخ • ونحن نعرف كيف اقتـــرن ظهـــور الوجودية فى كل من المانيا وفرنسا بيـــأس الانسان الاوروبى المعاصر من المعرفة العلمية و « عبادة العقل » ، وكأنما هو قد شاء أن يلتمس لنفســه موئلا فى الاسترخاء الوجدانى ، بعد التوترات العنيفة التى وقع ضحية لها ابان فترتى الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية • وعلى الرغم من أن بذور الوجودية قد وجدت فى الكثير من فلسفات الماضى (البعيد والقريب على السواء) الا أن النجاح الذى أحرزته « فلسفة الوجـــود » فى « الفكر الاوربى المعاصر » ــ خصوصا على أعقاب الحرب العالميـــة الثانية ــ قد جاء شاهدا على حاجة الانســـــان الأوروبى ــ فى تلك الآونة ــ الى الاستعاضة عن القيم العقلية الخالصة ببعض القيم الوجدانية أو الانفعالية • ولعل هذا ما حدا ببعـــض مؤرخى الفلسفة المعاصرة الى الحكم على الوجودية بأنهـــا مجرد « ميتافيزيقا انفعالية » ، وكأن كل ــ أو جل ــ هم الوجوديين قد انحصر فى احلال الخبرات العاطفية محل الخبرات العقلية • **والحق أن الوجودية لم تكن مجرد دعوة الى رفض العلم والاستعاضة عن الفكر والتصور بالانفعال والعاطفة ، وانما هى قد كانت ــ أولا وقبل كل شيء ــ مرحلة هامة من مراحل الحوار بين « اللاعقلانية » و «العقلانية» فى تاريخ الفكر الاوروبى المعاصر •**

وربما كان فى استطاعتنا أن نرتد بهذا الحوار الى عام ١٩٠٠ حينما انتشر فى أوروبا بصـــــفة عامة ، وفى فرنسا بصفة خاصة ، اتجاه عقلانى متطرف ، كان أصحابه يفسرون الوجود بالعلم ، وكأن العلم قد أصبح حقيقة تامة مكتملة هى الكفيلة بالرد على كل سؤال ، وتقديم الحل لكل مشكلة! ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه يشكون لحظة واحدة فى امكان انتصار العلم : فقد كان التفسير العلمى ــ فى نظرهم ــ معرفة كاملة بالعلاقات ، واحاطة شاملة بالشروط أو العلل ، فلم يكن من المستحيل على العلم ــ فى رأيهم ــ ان يصل يوما الى وضـع صيغة علمية واحدة يفسر بهـــا الكون بأسره ، ويوضح لنا من خلالها سر الحياة كلها ! ثم جاءت « عبادة العلم » فعملت على تأليه قدرة « التقنية » العلمية » ، وساد الزعم بأنه لن تمر فترة قصيرة حتى يكون العلماء قد توصلوا الى خلق الحياة فى معاملهم ، وكأن الموت نفسه لن يلبث أن يستحيل ــ على يد العلم ــ الى محض خرافة !

والظاهر أن نشأة الوجودية ــ فيما يقـــول ميرلوبونتى ــ قد اقترنت بتزعزع هذا الاتجـاه العقلانى المتطرف ، وانتباه الانســـان الاوروبى المعاصر الى ما كان ينطوى عليه (أعنى هـــذا الاتجاه) من أوهام وأســـاطير ! والحق أن ثورة الوجودية على العلم لم تكن فى أصلها سوى عملية رفض لأسطورة « قوانين الطبيعة » من جهة ،ولوهم « التفسير العلمى » من جهة أخرى • فالفلاســفة العقلانيون ــ فى مطلع القـرن العشرين ــ كانوا يظنون أن العالم الطبيعى الذى نعيش فيه (وان كان فى أصله واقعة عمياء قد حدثت بطـريق الصدفة) لم يتكون الا وفقا لقوانين طبيعية صارمه تقع فى مركز وسط بين « المعايير » و « الوقائع » ، كما كانوا يتوهمون فى الوقت نفسه أن التفسير العلمى سيكون هو الكفيل بصياغة قضية واحدة تضم كل مظاهر الوجود وتعبر عن الحقيقة الشاملة! ولما تزعزعت « الحتمية العلمية » ، تحت تأثير ظهور الميكانيكا التموجية ، وانتشار نظرية الاحتمال ، وحلول فكرة « القوانين الاحصائية » محل فكرة « القوانين الحتمية » تزعزعت معها أســطورة « العقلانية العلمية » ، وراح الكثيرون يشـــكون فى صرامة « التفسير العلمى » • **ولم تكن الفلسفة الوجودية » سوى مجرد صورة من صور هـذا الرفض العقلى لعبادة العلم وتأليه العقل ، وكان فلاسفة الوجودية قد شـاءوا أن يعلنوا صراحة شكلهم فى امكان قيام «عقلانية علمية» تستطيع أن**

تمتلك — يوما — مفاتيح الطبيعة والتاريخ ، محتبسة — في تصوراتها — كل أسرار الوجود ، ممسكة — في شبكة علاقاتها — بجملة الواقع !

الذاتية والديالكتيك في الفلسفات الوجودية

صحيح أن الفلسفة الوجودية قد اقترنت — في أذهان الكثيرين — بذلك المعنى الضيق الذي قدمه لنا سارتر حين قال عنها انها الفلسفة التي تقدم «الحرية» — في الانسان — على «الماهية» .. ولكن من المؤكد أن الوجودية لم تكن يوما مجرد حركة مضادة للعقل ، وكأن الحرية عندها «معجزة ميتافيزيقية» يتم عن طريقها خلق الانسان — أي انسان — لمضمون الحقيقة البشرية ابتداء من العدم! ولعل هذا ما حاول ميرلوبونتي أن يكتشف لنا عنه بوضوح حينما قال ان سارتر نفسه قد وضع الحرية في سياقها الكوني ، واطارها التاريخي ، مؤكدا — منذ البداية — أن الحرية لا تكون حرية الا اذا تجسدت في العالم ، واتخذت طابع عمل متحقق بالقياس الى موقف واقعي . فلم يكن الوجود — حتى في نظر صاحب كتاب «الوجود والعدم» — مجرد «كلمة انثروبولوجية» ، وانما كان بمثابة كشف أدركت معه الحرية أنها بازاء صورة جديدة للعالم : فان العالم لم يعد — في نظرها — مجرد حشد من الموضوعات القابلة للمعرفة ، أو مجرد مسرح للمعرفة والعمل (أو السلوك الحر) بل هو قد أصبح عالما من الآمال والتهديدات ، عالما عميقا حافلا بالعوائق ، والشراك ، والصعاب ، والمسالك المتشعبة ، أعني عالما تعيشه وتعانيه دون أن تقتصر على معرفته وتأمله .

ولم تكن عودة بعض فلاسفة الوجودية الى الذاتية Subjectivité بمثابة تنازل عن كل عقلانية ، وانما كانت بمثابة تعميق للكوجيتو من أجل الوصول الى الصورة الأولية لكل وعي ذاتي .. صحيح أن بعض الوجوديين قد ارتدوا بهذا الكوجيتو الى ما قبل التأمل (أو انعكاس الذات على نفسها) ، ولكنهم لم يهتموا بهذه الذاتية السابقة على فعل الوعي الذاتي ، الا لأنهم قد فهموا منذ البداية أن الوعي باطن سلفا في حياتنا ، وأن شعورنا بذواتنا لا يتطابق دائما مع ذواتنا . **ومهما يكن من شيء فان فلسفة تهتم باكتشاف الكوجيتو حتى فيما قبل التأمل ، وتحرص على ابراز الشعور بالذات حتى فيما قبل المعرفة ، لا يمكن أن تسمى فلسفة لاعقلانية ، لأنها — في الحقيقة — فلسفة تبحث عن أصول الوعي وتهدف الى الكشف عن الأعماق اللاتأملية للنشاط العقلي التأملي .**

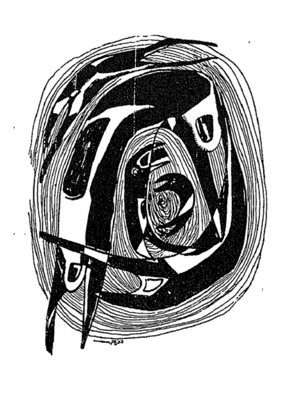
بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن الفلسفات الوجودية قد استعاضت عن العالم الذهني الشفاف الذي طالما تصورته النزعات الوضعية المنطقية (خصوصا في فصلها للمعنى عن اللامعنى ، والواضح عن الغامض) بعالم معاش ملتبس يختلط فيه الواضح بالغامض ، ويتزايد فيه — يوما بعد يوم — ضغط اللامعنى عن المعنى ! وقد أراد فلاسفة الوجودية للانسان المعاصر أن يرتد الى التجربة العينيه ، ولكنهم لم يريدوا لفلسفتهم أن تكون مجرد فلسفة تجريبية تضحي بالمعنى الأونطولوجي للتجربة . ومن هنا فانهم لم يقفوا عند حدود الواقع التجريبي ، بل هم قد عملوا أيضا على الكشف عن الشفرة الأونطولوجية التي وسمت بطابعها كل تجربة بشرية كائنة ما كانت . واذا كان بعض منهم قد أهاب بالديالكتيك ، فما ذلك الا لأن «الديالكتيك» قد بدا له تعبيرا عن خبرة الوجود البشري باعتباره الحامل التجريبي للوغوس (على حد تعبير ميرلوبونتي) . فلم تفرق الوجودية بين « المنطقي » و «الانثروبولوجي» بل هي قد حاولت أن تجد في الديالكتيك نفسه نقطة تلاقي «الواقع» و «الفكر» . ولعل هذا هو السبب في أن الديالكتيك الوجودي قد جمع دائما بين التأملي واللاتأملي ، بين المباشر والمتوسط ، بين الحدس والتناقض ، بين الذات والعالم .. الخ . **وأما الذين قالوا منهم بالعبث ، فانهم ما كانوا ليستطيعون التحدث عن «عبث» أو «لامعنى» اللهم الا بالقياس الى «معقول» أو «معنى» (يكون منه بمثابة المعيار) . وكما أن كل استثناء لا يمكن أن يقوم الا بالقياس الى القاعدة التي يخرج عليها ، فكذلك لا يمكن لأية فلسفة لا عقلانية أن تتحدد اللهم الا بالقياس الى حقيقة معقولة ، أو «واقع عقلاني» كما لاحظ جان فال بحق !**

هل يكون في النزعة البنائية أي اتجاه لاعقلاني ؟

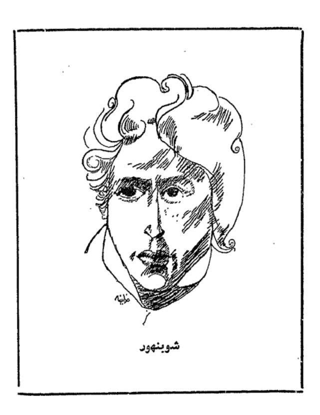
... ثم كان الانتقال — في الستينات — من «الوجودية» الى «البنائية» Structuralisme فلاسفة من أمثال لاكان Lacan وفوكوه Foucault والتوسير Althusser وكلود ليفي شتراوس Claude Lévy-Strauss وغيرهم . يعلنون أن «النزعة الانسانية» (التي نادى بها سارتر) قد قضت نحبها ، وأن الوجودية نفسها قد كانت هي

كفنها • ولم يكن أصحاب هذا الاتجاه ــ في الأصل ــ فلاسفة ، وانما كانوا علماء نفس ، أو علماء لغة، أو أهل اقتصاد ، أو رجال اثنولوجيا • ولكنهم ــ جميعا ــ لم يتجهوا باهتمامهم نحو مسائل ميتافيزيقية أو انطولوجية أو حتى ابستمولوجية، بل هم قد ركزوا كل انتباههم حول « العلوم الانسانية» بقصد الوصول الى مناهج علمية جديدة يمكن للواقعة الانسانية معها أن تستحيل الى واقعة علمية بمعنى الكلمة• وعلى حين كان علماء الاجتماع السابقون ــ من أمثال دور كايم وموس ــ يقولون عن «الوقائع الاجتماعية» انها «أشياء» أو «أفكار» نجد أن ليفي اشتراوس قد أصبح يقول عنها انها « أبنية » scructures • ولئن يكن من الصعب تعريف البناء أو الأبنية على وجه التحديد ، الا أن من الممكن أن يقال بصفة عامة ، ان الأبنية هي بمثابة تنظيمات أساسية يتحقق عن طريقها تآزر العناصر الباطنية التي تدخل في تكوين الظواهر البشرية ، وكأنما هي تعبير عن الاتجاه أو المعنى الباطن في تلك الظواهر • وحسبنا ــ مثلا ــ أن نعود الى مؤلفات كلود ليفي شتراوس، لكي نتحقق من أنه حين يتحدث عن النظام اللغوي ، أو نظام زواج الاغتراب exogamic أو نظام التبادل échange أو نظام « التصاهر » الخ ، فانه انما يتحدث عن «أبنية» (بالمعنى المحدد لهذه الكلمة) •

ولا يعنينا هنا أن ندخل في تفاصيل الفلسفة البنائية ، بقدر ما يهمنا أن نقول أن أصحابها قد استوحوا فلاسفة من أمثال نيتشة وماركس ، وعلماء نفس من أمثال فرويد ، وعلماء لغة من أمثال سوسير saussure ، ومن هنا فقد جاءت دراساتهم أميل الى الطابع العلمي منها الى الطابع الفلسفي ، خصوصا اذا تذكرنا أن البنائية قد بقيت ــ الى عهد قريب ــ مجرد «منهج» لا «مذهب» • بل ان ليفي شتراوس نفسه ما يزال يرفض لقب «الفيلسوف» ، مكتفيا بأن يقول عن نفسه انه مجرد «باحث اثنولوجي» (أعني مجرد عالم اجتماع متخصص في دراسات الشعوب والأجناس) • ولكن من المؤكد أن الاهتمام بدراسة أساطير الشعوب ، وعادات الزواج لدى القبائل المختلفة ، وعلاقة الرجل بالمرأة في المجتمعات البدائية ، وصلة الطبيعة بالحضارة في المجتمع البشري بصفة عامة ، انما هو الدليل على أن كلود ليفي شتراوس قد أراد لمفكر النصف الثاني من القرن العشرين أن يعاود فهم «الانسان» من خلال تلك «الأبنية الاجتماعية» التي تكشف عن نقاط



تلاقي كل من «الطبيعة والحضارة» • **واذا كان ليفي اشتراوس قد انتقص من قدر الجدل (أو الديالكتيك) فضلا عن أنه لم يوجه عناية كبرى الى الدراسات التاريخية ، فما ذلك الا لأنه قد وجد في أساطير الشعوب الحالية (متحضرة كانت أم بدائية) دلالات كافية للكشف عن منطق الحياة البشرية • ومعنى هذا أن ليفي شتراوس لم يشأ مطلقا أن يلتجيء الى عملية الرفع الهجلية من أجل تجاوز الثنائيات العديدة الكامنة في التجربة البشرية (مثل ثنائية الرجل والمرأة ، أو ثنائية الحضارة والطبيعة ، أو ثنائية الكلام والصمت ، أو ثنائية البناء والحدث الخ ••) بل هو قد حرص على استبقاء كل هذه الثنائيات دون الالتجاء الى أية حركة تأليفية ••** ولعل هذا هو ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن فلسفة ليفي اشتراوس ــ في صميمها ــ «فلسفة مضادة للجدل» antidialectique وان كانت في الوقت نفسه فلسفة ذات طابع منطقي : لأنها تحاول أن تكشف لنا عن السبيل الحقيقي للانتقال من «الأسطورة» الى «التفكير العلمي» عن طريق اظهارنا على ما في «الأساطير» من منطق حسي متضخم بالعلاقات العلمية الضمنية ، وكأن من شأن هذا المنطق الباطن في «الاسطورة» أن يقتادها الى «التجريد» •



شوبنهور

النزعة البنائية توسع من مفهوم «العقل» ..

بيد أن بعضا من النقاد قد وجدوا فى «النزعة البنائية» مجرد تعبير عن أزمة العقل الأوربى فى حقبة تاريخية خطيرة أصبح فيها الانسان المعاصر عاجزا عن مواجهة مصيره والتحكم فى صميم عالمه التكنولوجى . وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الفلسفة البنائية ترفع عن «الذات» كل ما تتمتع به من مزايا ، وتذيب «الانسان» فى سائل مائع من العلاقات اللغوية المتبادلة ، وكأن «المقـــال» le discours هو الموضوع الأوحد لــكل بحث فلسفى . وهكذا يتحول «الوجود» — على يد دعاة البنائية — الى قول ويســتحيل المعنى الى مجاميع من العلامات ويصبح الجهد البشرى مجرد صورة منطقية من صور «أسطورة سيزيف» . وحين تفرض البنائية على الذات ما هو فى صميمه مجرد «نحن» فانها ترفض — بذلك — أن تأخذ على عاتقها مسئولية المصير الفردى ، وتتخلى عن الوجود والقيمة لحساب بعض الدلالات اللغوية والأبنيـــة الحضارية . صحيح أن دعاة البنائية يتحدثون دائما باسم الحضارة ، أو الثقافة ، ولكنهم — فيمـــا يقول بعض النقاد — يضربون صفحا عن التاريخ ، ويجعلون من «الآن» حاكما مستبدا يأمر وينهى ، دون أن يحفلوا بتنظيم الأفكار وفقا لمعيـــار معين يكون هو بمثابة «الحقيقة» . والظـــاهر أن عصر الانحلال الذى جاء على أعقاب ساعات القلق والحرج (خصوصا بعد الأزمات الأخيرة والصراعات الخطيرة فى النصف الأول من القرن العشرين) هو الذى عمل على شعور الانسان بعدم جدوى الالتزام ، وبالتالى احساسه بنوع من عـــدم الاكتراث أو اللامبالاة ! واذا كان بول ريكور Paul Ricoeur قد قال عن الفلسفة البنائية انها «كانطية ، ولكن بدون ذات ترنسندنتالية» فقد ذهب نقاد آخرون الى أنها — بالأحرى — «مادية ترنسندنتالية» ، ما دامت «المادة» — على حد تعبير ليفى شتراوس — هى الموضوع المحدد (بكسر الدال) للانتـــــاج الحضارى (أو الثقافى) .

ولكننا حتى اذا سلمنا ببعض هذه المآخذ ، فاننا لن نستطيع أن نحكم على النزعة البنائية بأنهـــا مجرد «فلسفة لاعقلانية» . ومهما يكن من أمر تلك الدعوة التى نادى بها بعض فلاسفة هذا المذهب حين قالوا بالعودة الى الطبيعة ، فاننا لا نستطيع أن نقول عن «البنائية» بأسرها انها مجرد «رفض لكل معنى» . والواقع أن المنهج البنائى قد لفت أنظار الفلاسفة الفرنسيين الى ضرورة معـــاودة الاهتمام بالمشكلات المنطقية التى كانوا قد مالوا الى اغفالها منذ عهد ديكارت . ولكن فلاسفة النزعة البنائية قد انتهوا فى خاتمة المطـــاف الى «نزعة مباطنة » أو «محايثة» Immanence **جعلت من المنطق نفسه وحدة وجود قائمة على «اللوغوس» . وقد كان من الممكن لهـــذا «اللوغوس» أن يلهم أصحابه أو أن يمدهم بقبسات أونطولوجية تردهم الى «الوجود» ولكنهم شاءوا له أن يبقى مجرد تعبير عن بعض الألاعيب السحرية والدلالات الأسطورية، دون أن يحاولوا تجاوز اللغة ، من أجل التحدث عن شىء آخر يعلو على اللغة ، فهل نقول فى النهاية أن النزعة البنائية قد أفضت — ان من حيث تدرى أم من حيث لا تدرى — الى اعلان افلاس كل اتجـــاه عقلانى ؟ هل نقول ان صورة الانسان قد امحت — فى منظور هذه الفلسفة الجديدة — تحت تأثير الانغماس فى محيط مظلم من العلاقات والبنايات ؟ هذا ما نجد أنفسنا مضطرين الى الاجابة عليـــه بالسلب : فان النزعة البنائية قد كشفت لنا عن قيمة الوظيفة الرمزية باعتبارها مصدرا لكل من العقل واللاعقل .** والحق أن الانســـان يملك من الدلالات ما يفوق كما وكيفـــا (ان لم تقل ثراء) دائرة الموضوعات المحددة التى يشير اليها أو يدل عليها . فالوظيفة الرمزية متقدمة دائما عـــلى

موضوعها ، وهى لا تلتقى بالواقعى le réel الا بعد أن تكون قد سبقته فى مضمار «الخيالى» : l'imaginaire • وبيت القصيد – فى نظر الفلسفة البنائية – أن نوسع من دائرة عقلنا بحيث نجعله أقدر على فهم ما يتقدم على العقل ويعلو عليه سواء أكان ذلك فينا أم لدى الآخرين •

أخيرا ، ما هى حقيقة أمر هذا الصراع بين العقلانية واللاعقلانية ؟

أما بعد ، فان القارىء الذى تتبع معنا هذا العرض السريع لبعض النزعات اللاعقلانية المعاصرة لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أن هذه اللاعقلانية المزعومة لم تكن فى الحقيقة سوى مجرد رفض لصورة سابقة من صور «العقلانية» • فلم يحاول الفلاسفة المعاصرون أن يستبدلوا اللاعقلانية بالعقلانية (مع العلم بأن الباء تلحق المتروك) ، **بل هم قد حاولوا أن يستبدلوا معقولية واسعة ، مرنة ، ثرية ، بمعقولية ضيقة ، جامدة ، فقيرة •** وهذا هو السبب فى أن مفهوم «العقل» – فى الفكر المعاصر – لم يفهم قط بالمعنى الكلاسيكى الضيق الذى كان سائدا فى القرن الثامن عشر ، بل هو قد أصبح مفهوما أكثر عمقا ، واتساعا ، ومرونة ، من كل المفاهيم الفلسفية التى طالما عرفها تاريخ الفكر الأوربى فى القرون السابقة • وحسبنا أن نعود الى فلاسفة العلم أنفسهم – فى القرن العشرين – لكى نتحقق من أن فهمهم لدور «العقل» فى مضمار البحث العلمى قد أصبح فهما مختلفا تماما عما كان عليه الحال فى القرن التاسع عشر مثلا • ومن هنا فقد جاء تصور برنشفيك Brunchwig أو باشلار Bachelard (مثلا) للنزعة العقلانية العلمية تصورا ديناميكيا ، مرنا ، كما جاء تصورهما للتفسير العقلى تصورا تاريخيا، تطوريا ، خصوصا وأنهما قد لاحظا أن ترقى العقلية العلمية مرهون دائما بالسياق التاريخى بصفة عامة ، وبحالة الأدوات التكنيكية المستخدمة فى الملاحظة والتجريب بصفة خاصة• وهكذا أصبحت «اللاعقلانية» – فى نظر هؤلاء – بمثابة نكوص أو ارتداد نحو أشكال قديمة أو صورة بائدة من «التفسير» أكثر مما هى موقف مطلق من مواقف المعرفة • ولا شك أن القول بوجود «تقدم» فى مضمار «العقل» وربط مصير العلم بهذا التقدم العقلى المستمر ، انما هو الدليل القاطع على أن العقلانية العلمية قد استحالت الى «عقلانية تطبيقية» (على حد تعبير باشلار) •

بيد أن القرن العشرين قد شهد رد فعل عنيفا ضد هذه النزعات العقلانية المرنة ، خصوصا من جانب المفكر المعاصر جوليان بندا J. Benda (صاحب كتاب «أزمة العقلانية» سنة ١٩٤٩ وكتاب «بعض ثوابت العقل البشرى» سنة ١٩٥٠ • الخ) وحجة هذا المفكر فى رفض الطابع الديناميكى المرن الذى ينسبه هؤلاء الى التفكير العقلى أن العقل – بطبيعته – سكونى (استاتيكى) • وأن العلم ينتقل دائما من اللامتحرك (أو الساكن) الى اللامتحرك (أو الساكن)، وأن كل محاولة بالتالى لاقحام الحركة على الفكر انما هى مناورة خفية من مناورات اللاعقلانية • ولهذا يحاول بندا أن يحدد «ثوابت العقل البشرى» مؤكدا أنها هى وحدها التى تحدد طبيعة الموقف العقلى ، فتضمن لنا بذلك وضوح الأفكار ، وصحة الاستدلالات ومشروعية الفروض أو الافتراضات •• الخ • وأما الصور المرنة المترقية من صور «العقلانية» فهى لا تزيد – فى نظره – عن كونها مجرد تعبيرات ملتوية منحرفة عن ميل خفى الى اللامعقول •

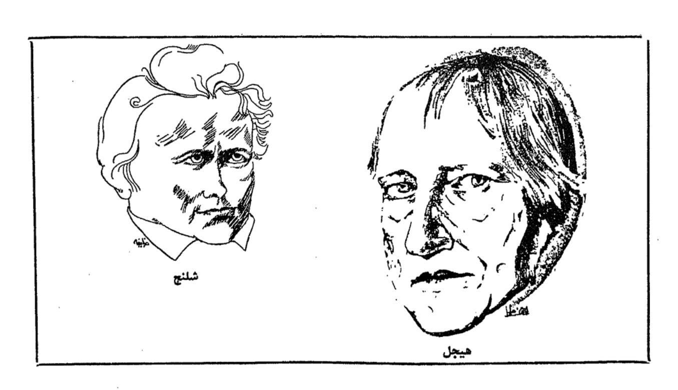
ويبقى أن نتساءل : هل يكون كل تصور حركى للعقل هو مجرد عود ضمنى الى اللامعقول ؟ألسنا نلاحظ أن «العقل» نفسه – بالقياس الى ذاته – هو مجرد موضوع لاعقلى؟ ألم يقل هارتمان Hartmann ان العقل قطاع متناه من قطاعات الواقع : قطاع معلق بين لا معقوليتين لانهائيتين : لامعقولية الجزئى من جهة ، ولا معقولية المبادىء من جهة أخرى ؟ • ألم يقل أينشتين نفسه : «ان معقولية العالم لهى نفسها أمر لا معقول» ؟ واذن فهل نقول مع جان فال «ان الطابع الواقعى العرضى للعقل البشرى يكشف عن تهافت كل من العقلانية التامة واللاعقلانية التامة» ؟ •• **يخيل الينا فى النهاية أنه قد لا يكون ثمة «لامعقول» ضد «معقول» • بل هناك دائما صراع ل «معقول» ضد «معقول» •** ألسنا نلاحظ أن «اللاعقلانية» نفسها تحاول أن تفرض نفسها علينا ببعض الأدلة العقلية ؟ بل ألا يدلنا تاريخ الفكر – كما قال هوسرل – على أن «اللاعقلانية» قد تكون فى خاتمة المطاف مجرد «عقلانية كسولة» تحاول أن تتجنب عناء العمل على توضيح افتراضاتها الأصلية الأولية ؟ ••


أزمة
العقل
أم
انتصار
العقل
والثورة ضد العقل هى فى
حقيقة الأمر ليست ثورة
على العقل بل ثورة ضد
الطبقة البرجوازية التى
استغلت العقل لحسابها
الخاص فى استغلال
الطبقات الكادحة .
د. حسن حنفى

يظن البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة . واذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الامور وأعطائها أبعادا أكبر مما هي عليه لتثبت انتماءها الى تيارات العصر، تعويضا لها عما تشعر به من قصور ذاتي، فانها تظن ان هذه الأزمة مستعصية الحل كمعظم أزماتها، وأنه لا بد من البحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حل أزمته بالتخلي عنه واليأس منه . ولم لا وهذه شهادة كبار مفكري العصر !

وهذا غير صحيح على الاطلاق . فالعقل لايكون مطلقا في أزمة، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل . فقد بدأ الشعور الاوروبي بواقعة الكوجيتو على ما يصف هوسرل في « أزمة العلوم الاوربية » باسم العقل ثم تطور الشعور الاوربي من خلال الاتجاه العقلي عامة والمثالية الترنسندنتالية خاصة بكفاح العقل . وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كي تقيم العقل على أساس من التجربة الحية، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل للعقل، معلنة انتصار العقل . وقد يكون ما اصطلح على تسميته « باللامعقول » هو الواجهة الأخرى للعقل . فاذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، واذا اتضح أن في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج على التصور فاننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يحيد عنها، مثل تعقيل الواقع، أو تحويله الى كم رياضي، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ بمساره، فاذا لم يؤدها تحدثنا عن أزمة العقل، ويكون القصور منا وليس من العقل، لأننا لم نستطع اقامة منهج متسق مع موضوعه، وتصورنا منهجا معينا ثم أردنا صب الواقع فيه، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل . فالحديث عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتي خالص، أي أننا، كما يقول بركلي، نثير الغبار ثم نشكو من عدم الرؤية !

ومن ناحية أخرى، نشأ الحديث عن أزمة العقل بطريقة ارتدادية regressive أو بحركة رجوع الى الوراء retrograde ففي القرون الماضية باستثناء القرن الماضي لم يتحدث أحد عن أزمة العقل بهذا المعنى الذي نقصده الآن، بل كان العقل هو الاله، وكانت له كل صفات الله المطلقة من العلم المطلق، والسيادة المطلقة، وكان هو الحاضر في كل فرد منا لأنه أعدل الاشياء قسمة بين الناس » أو النور الفطري . ولكن ابتداء من القرن الماضي وفي هذا القرن، ظهر ما يسمى بأزمة العقل، واتهم العقل كما كان سائدا في القرون الثلاثة قبل القرن الماضي، ووضعت له صورة كاريكاتورية لم تكن موجودة في ذلك الحين . ولكن الحاضر هو الذي ألقى بصورته على الماضي، والماضي نفسه خلو منها، وهو ما يحدث باستمرار في تاريخ الفلسفة حين خرج هيجل وجوديا، وأفلوطين برجسونيا، والفلاسفة السابقين على سقراط مؤسسي الأنطولوجيا، والمسيح سقراطا، وابراهيم مسلما . فقبل شلنج وهيجل لم تكن هناك أزمة للعقل بالمعنى المعروف حاليا، ولم يكن هناك نقد للصورية الا بعد نقد هيجل لديكارت وليبنتز، ونقد شلنج للعقل وتفضيله للحدس . وقبل كيركجارد ودلتاي ونيتشة لم تكن هناك أزمة للعقل الا بعد ايثار الحياة والارادة والفرد الأوحد. وقبل برجسون لم تكن هناك أزمة للعقل بالنسبة لميدانه، ولكن حين آثر برجسون الاعتماد على الحدس (وهو في الحقيقة يقوم باحدى وظائف العقل التي لم يقم بها صراحة حتى الآن في التيارات المثالية)، كان التيار السائد في علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق وتاريخ الاديان أما التيار العقلي الذي يريد تحويل الظواهر النفسية والاجتماعية والخلقية والدينية، أي الظواهر الانسانية بوجه عام، الى ظواهر عقلية أي الى تصورات ومفاهيم، (فالظاهرة العقلية هي التي كان يمكن في ذلك الوقت فهمها وتقنينها استمرار للموروث العقلي القديم منذ القرن السابع عشر) واما التيار التجريبي الذي يود تحويل الظواهر النفسية بوجه خاص والانسانية بوجه عام الى ظواهر فزيولوجية أو طبيعية أو مادية، وهو الموروث العلمي للقرن التاسع عشر كله . فنشأت أزمة العقل كأحد مظاهر أزمة العلوم الانسانية أو كأحد أسبابها. وقبل هوسرل لم تكن هناك أزمة للعقل في ميدانه، بل كان الشعور الاوربي يبحث عن الحقيقة باسم العقل، ولكن بعد اكتشاف هوسرل لفقدان عالم الحياة Lebenswelt verleest، بدأ في نقد الاتجاهات الصورية . وهكذا نستطيع أن نتبين أن الحديث عن أزمة العقل انما تم بطريقة ارتدادية، حينما تراءى الحاضر في الماضي وعندما كشفت الحقيقة عن ما ورائها التاريخي بحركة عكسية للطريقة التي تكونت بها . أي أننا حين نتحدث عن أزمة العقل فاننا نتحدث، كما يقول برجسون، عن سراب mirage،



شلنج

هيجل

أولا ـ براءة العقل :

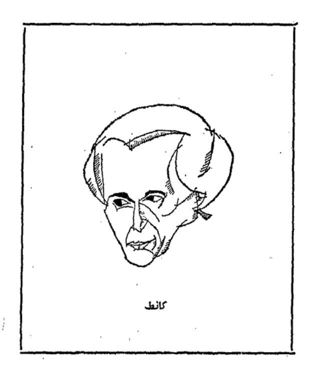
بعد أن ثار الحديث عن أزمة العقل ، وجهت الى العقل اتهامات عدة بلغت من التطرف حدا أنها جعلت العقل موضعا للتهكم والسخرية ، وأصبح الكوجيتو الديكارتى موضوعا للتندر . وتتلخص هذه الاتهامات فى الآتى :

١ ـ صورية العقل . اتهم العقل بأنه صورى لا يبحث الا عن الأشكال الخارجية ، ويترك المضمون . وهذه الصورية معروفة منذ أزمة المنطق الأرسطى ونقده فى العصور الحديثة ، وظهرت الصورية بشكل واضح فى أخلاق كانط العقلية، وربما بدأ الهجوم على العقل ـ منذ هذه اللحظة ـ من الفلاسفة الذين أتوا بعد كانط post-kantiens وفلاسفة العاطفة والرومانسيين حتى برجسون . والحقيقة أن هذا غير صحيح . فالعقل الذى انتهى الى الصورية فى منطق أرسطو هو أيضا العقل الطبيعى فى مباحثه الطبيعية سواء كان فى الطبيعة أو الحياة أو النبات أو المعادن ، وهو العقل المرتبط بالحس والتجربة والذى هو احدى وظائف الكائن الحي . فالبحث عن الشكل هو احدى وظائف العقل وليس وظيفته الوحيدة . وكانت الأخلاق العقلية عند أرسطو بحثا عن الخير الأقصى وطريقا للسعادة ، وكلاهما غاية انسانية وليس مجرد صورة . والصورة عند أرسطو ليس كما تبدو مجرد الشكل الخارجى ، بل هو جوهر الشيء ، وهى التى تجعل الشيء على ما هو عليه . فالعقل هو سبب الوجود raison d'être . والصورية فى أخلاق كانط ليست خطأ فى ذاتها بل كانت رد فعل على أخلاق الحس والاخلاق الشعبية الشائعة وأخلاق المنفعة واللذة . فكانت الصورية الملجأ الوحيد لتفادى المضمون الخاص من أجل العثور على المبدأ العام . فالشمول عند كانط ليس صوريا مجردا بل هو مقترن بالموضوعية والموضوعية هى احدى صور المضمون . والبحث عن المبدأ ، ومعاملة الانسان كأنه غاية فى ذاته والسلوك فى مملكة للغايات موقف انسانى له ما يبرره فى الوجود الانسانى ذاته ، ومايتصف به من نزوع نحو المطلق ، خاصة لمتأمل صوفى متدين متطهر لا يجد صعوبة فى العثور على قوت يومه . بل ان العقل النظرى عند كانط لا عمل له الا من خلال مادة تمده بها الحساسية ثم الفهم. أما هيجل فان العقل لديه أبعد ما يكون عن الصورية لأنه هو نفسه يعارض صورية العقل . العقل عند هيجل هو أحد أشكال المضمون ، أو أحد لحظات تطوره ، والمجرد هو أولى لحظات العينى المتحقق ، كما أن المحسوس هو احدى لحظات التصور . العقل عند هيجل على ما هو معروف هو الواقع والواقع هو العقل (١) .

٢ ــ **مادية العقل** • وقد اتهم العقل أيضا بأنه لا يتعامل الا مع المادة ، لأنه من جنسها ، فكلاهما من نفس الطبيعة ، فالعقل لا يحلل الا المادة تحليلا كميا من أجل العثور على قانون يسيطر على الظواهر الطبيعية • يقوم العقل بالقياس ، والمادة تخضع للقياس • ويقوم العقل بالقسمة ، والمادة قابلة للانقسام ، ولذلك لايمكن فهم الطبيعة المادية الا بالرياضة الصورية ، وكأن الطرفين لا بد أن يلتقيا • وقد روج برجسون لهذا الاتهام ، فالعقل هو المسؤول عن قيام العلم والتخلي عن التصوف ! وهكذا ألقيت على العقل تهمتان متضادتان : الصورية والمادية فى آن واحد • **ولكن هذا أيضا غير صحيح ، فقد استطاع أفلاطون بالعقل تحويل الواقع الى مثال وأصبحت نظرية المثل اغراء لكل التيارات المثالية المعاصرة حتى ناتورب والكانطيون الجدد ، الى هوسرل والفينومينولوجيا • فقد استطاع الكانطيون الجدد بفضل العودة الى أفلاطون المحافظة على التفسير المثالى للفلسفة النقدية ضد التفسيرات الحسية والتجريبية لها • كما استطاع هوسرل بفضل العقل تحويل الواقع الى مثال بما يسميه** Idéation • أما العلم فلم يعد موضوعه المادة الحسية كما يتصور برجسون ، بل موضوعات رياضية صرفه بحساب الذرات ، والاعتماد على التحليل الاحصائى لتحديد وضع الالكترونات وسرعتها ، فالطبيعة الآن علم رياضى خالص ، ويكاد يكون الجانب التجريبى فيها منفصلا عنها • وتحاول نظرية المجموعات ونظرية الاحتمالات أن تكون هى العلم الشامل الذى تتوحد فيه كل العلوم ، لحاقا بالرياضة الشاملة عند ليبنتز Mathesis Universalis التى كان يود هوسرل تطويرها ولكنه اكتفى باعلان مشروع لاقامة أنطولوجيا صورية عامة • وان الحدس الذى استبقاه برجسون للحياة لهو أساس الرياضة التى يعتبرها برجسون نتاجا للعقل المتجانس مع المادة •

٣ ــ **خارجية العقل** • وقد أتهم العقل أيضا بأنه لا يدرك الا الخارج ، وأنه لا يستطيع الدخول الى الداخل ، وأنه لا يعتنى الا بالظاهر دون أن يقدر على استشراف الباطن • فهو الذى يصور الاشياء من الخارج ، أو هو الذى يدور حولها دون النفاذ الى الباطن • وقد ارتبطت الخارجية بالسطحية والسذاجة ! **وهذا أيضا غير صحيح ، فكثير من نظريات الحلول ووحدة الوجود قد تمت باسم العقل ، كما هو معروف فى العصر الوسيط المتأخر عند أمورى دى بين ، وفى عصر النهضة عند جيوردانو برونو ، وفى الحديث عند سبينوزا ، وفى تراثنا الاسلامى القديم عند ابن رشد • فليس لكل فيلسوف عقلى نظرة خارجية للأشياء ، بل قد يكون العقل وسيلة للتوحيد بين الأشياء** • فقد وحد هيجل بين الظاهر والباطن ، وبين الداخل والخارج بالعقل • وفى تراثنا القديم ، وحد المعتزلة بين الذات والصفات بالعقل ، كما وحدوا بين العقل والنقل ، وجعلوا العقل أساسا للنقل بالعقل ، ووحد الفلاسفة بين الفلسفة والدين باسم العقل، واعلاء لسلطانه • والعقل هو الذى يسرى فى التاريخ عند فلاسفة التنوير ، وهو المباطن للأشياء عند هيجل وبرنشفيج •

٤ ــ **ثبات العقل** • وقد وجهت الى العقل أيضا تهمة الثبات ، سواء فى نفسه أو فى الظواهر التى يتعامل معها ، لأن العقل لا يدرك الا الثبات ، وعلى أكثر تقدير يبلغ ذروته فى الميكانيكا التى تعنى الحركة فى نفس المكان • ولا يمكن للعقل ادراك المتغيرات الا بتثبيت العوامل الاخرى • وقد روج برجسون أيضا لهذا الاتهام ، وجعل الأخلاق العقلية قائمة على الثبات والثبات من جنس الاسطورة كما هو معروف فى الدين الثابت • ولأجل هذا الثبات قامت المذاهب الشامخة بعد ثبات الاساس ، وأقام كانط النسق الهندسى



كانط

للعقل،وأقام صرح المقولات كما تقام الكاتدرائيات • **وهذا غير صحيح تماما ، فقد كان العقل باستمرار مرتبطا بحركة التاريخ منذ القرن السابع عشر حتى القرن الماضى • وقد تتبع سبينوزا نشأة الدولة العبرانية وسقوطها بالنور الفطرى • وقامت كل فلسفات التاريخ فى القرن الثامن عشر عند كوندرسيه وفيكو وترجو بتحليل العقل ودرجة ظهوره فى التاريخ وكان تقدم الروح الانسانى فى جوهره تقدما عقليا • ونشأ الحس التاريخى فى القرن التاسع عشر على أساس عقلى ، فكان العقل هو التاريخ عند هيجل وانتصاره • وكان تقدم الشعور الأوربى فى جوهره عند هوسرل وبرنشفيج تقدما عقليا** • لم يكن العقل غائبا عن حركة التاريخ ، بل كان هو الباعث عليها • بل ان كانط نفسه فى « نقد العقل الخالص » تحدث عن تاريخ العقل وتتبع تطور الوعى بتطابقه مع تطور العقل • وفى فلسفته للتاريخ ، تتطور الانسانية ويكون شرط ارتقائها هو انتقالها من الغريزة الى العقل • ويجعل لسنج تربية الجنس البشرى مرهونة أيضا بالانتقال من الحس والعاطفة الى العقل ، كما حدث فى الانتقال من اليهودية الى المسيحية ثم الى عصر التنوير •

٥ ــ **برودة العقل** • وقد أتهم العقل أيضا بأنه بارد لا حياة فيه ، وأنه لذلك لا يستطيع أن يتعامل الا مع الظواهر الميتة ، أى مع الطبيعة الصامتة ، وليس مع الطبيعة الحية • لقد كان نموذج اليقين فى القرن السابع عشر هو الرياضة لأنها من عمل العقل ، ولكن علوم الحياة فى القرنين التاسع عشر والعشرين ندت عن هذا النموذج ، واستحال تحويل الظواهر الحية الى ظواهر عقلية ، فالعقل والحياة متعارضان • وقد روج لهذا الاتهام شلنج وكيركجارد ونيتشه وبرجسون ووليم جيمس وكل فلاسفة الحياة مثل دلتاى ودريش وفوييه وجويو • فالحياة تتميز بالطفرة وعدم الثبات وعدم امكان التنبؤ بها وهى خصائص تعارض طبيعة العقل ، وتحرمه من أن يؤدى وظيفته • **والحقيقة أن العقل والروح كانا دائما صنوان ان لم يكونا شيئا واحدا • فالعقل عند فيثاغورس كان عملا للروح ، وكان عمل الروح لديه عملا عقليا يظهر فى تناسب الأعداد وانسجام الطبيعة وتآلف الروح** • وكان الاتحاد بالكون فى صورته العددية وسيلة لتطهير النفس ، وكان ادراك ما فى العالم من نسب عددية وسيلة لعلاج الامراض • وكان الأمر كذلك عند القديس أوغسطين ، فالرياضة خير معبر عن حضور الروح ، بل ان الله نفسه لا يبدو الا فى الايقاع الموسيقى والتآلف والانسجام العددى • ولم يكن الكوجيتو الديكارتى استنباطا رياضيا أو عملا باردا من أعمال العقل ، بل ان « أنا أفكر » تعنى اننى أشك وأفهم وأتصور وأثبت وأنفى وأريد ولا أريد وأتخيل وأحس أيضا ، وكلها فعال للشعور الحى مصاحبه للوعى • بل ان العقل عند كانط كان هو الحياة فى أنقى صورها ، هى صورة التأمل الخالص للنجوم فى السماء والقانون الخلقى فى النفس • وقد ظهر الاتحاد بين العقل والروح على أوضح ما يكون فى اللغة فعند هيجل Geist هى الروح أو العقل ، وكذلك mind تعنى العقل أو الروح • وعمل الشعور عند هوسرل تحليل عقلى للتجربة الحيه • والحدس عند برجسون هو تعاطف عقلى • والوعى عند برنشفيج ، فى وصفه لتقدم الوعى فى الفلسفه الغربية ، وعى عقلى يظهر فى الرياضه والفلسفة العقلية • ولا يختلف ما يقوله برجسون عن وظيفة الحدس (وهى الاتحاد بالواقع لرؤية ماهيته وجوهره) وبين ما يقوله برنشفيج عن وظيفة العقل وهى رؤية الروح بالروح ، بل ان كلا منهما فى تعريفه للحدس يستعير عبارات الآخر(٢) ، ومن ثم لايكون هناك فرق بين ما قام به برجسون من وصف للحدس فى الطبيعة على أنه اندفاعة الحياة أو تطور خالق وبين ما قام به برنشفيج من وصف لتطور الفلسفة الاوربية على أنه تطور للوعى وهو العقل أو لمراحل الفلسفة الرياضية التى تعبر عن تطور الروح ، وهو العقل أيضا ، أو لتطور العلية فى الطبيعة وهى أيضا تطور للتجربة الانسانية وهى تجربة روحية وعقلية • وان ما سماه بـ l'esprit de finesse يجتمع فيه العقل والروح ، كما أننا لا نستطيع أن نعلم اذا كانت مونادولوجيا ليبنتز عملا عقليا أم تأملا صوفيا استطاع أن يجمع بينهما فى احساس ميتافيزيقى مرهف •

٦ ــ **حتمية العقل** • وقد ارتبط العقل دائما بالحتمية ، وذلك لقيام العلم على العقل وارتباط العلم فى صورته التقليدية على حتمية قوانين الطبيعة • فالعقل بعد أن يسيطر على الطبيعة يفرض قانونه عليها ، هذا القانون الذى استمده منها ، ولا يسمح بالتغير • فاذا ندت بعض ظواهر الطبيعة عن القانون العقلى اهتز العقل وعاد لصياغة قانون أوسع وأشمل من أجل السيطرة على هذه الظواهر الجديدة • فالعقل

لا يعمل الا فى مجال حتمية العلم • **وهذا غير صحيح ، لأن العقل عند الفلاسفة ارتبط دائما بالحرية منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو حتى كانط والكانطيون من بعده • فالفعل العقلى هو الفعل الحر • كما ان هذه الحتمية لا تصدق على العلم الحديث الذى أصبح قائما منذهيزنبرج على مبدأ اللا تحدد ، وأصبحت المصادفة جزءا من بناء العلم** (٣) • بل ان بدائل العقل مثل الحدس وارادة القوة ، واندفاعة الحياة ، والفكرة – القوة Idee-force تقوم كلها على الحتمية البيولوجية ، فالفعل الحر هو الذى ينبثق من حتمية الذات أو من الضرورة الكامنة فى الكائن الحى دون اختيار بين البواعث وتفضيل أحدها على الآخر ، لأن الاختيار فعل عقلى ، والحرية هى الجبر الذاتى •

٧ – النظر دون العمل • وقد أتهم العقل دائما بأنه أساس كل اتجاه نظرى ، وأنه كان باستمرار منذ القدم وسيلة للتأمل وأداة للحكمة النظرية ، فكان العاقل هو الحكيم الذى يأخذ من العالم موقف المتفرج المحايد من الاحداث ، فالفعل هو ضعف فى التأمل على مايقول أفلوطين • وفى عالمنا هذا ، ليس المهم هو فهم العالم بل تغييره • فبدلا من العقل هناك الفعل ، وبدلا من الحكمة هناك البروليتاريا ، وبدلا من الفلسفة هناك الحزب ، فالبراكسس Praxis هو الوريث الوحيد للوجوس logos • **وهذا النقد وان كان يصدق على بعض الفلسفات المثالية التى لا تود الخروج من الفكر لأنها لا تريد الا تبرير الوضع القائم دون تغييره ، الا أنه لا يصدق على كل الاتجاهات النظرية • فعند القدماء كانهناك توحيد بين النظر والعمل ، وكان العقل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو عقلاعمليا يبدو فى الفعل الخلقى • ويؤرخ برنشفيج لتقدم الوعى فى الفلسفة الغربية ابتداء من العقل عند سقراط** • فان قيل ان الفعل الخلقى فعل فردى وليس فعلا جماعيا ، فاننا نجد أن العقل العملى عند أفلاطون خاصة عقل سياسى يقوم بتنظيم المدنية • وفى العصور الحديثة ظهر العقل العملى مواكبا للعقل النظرى ، بل ان الفلسفة الحديثة كلها نظرة خلقية للعالم قبل أن تكون نظرية فى المعرفة خاصة عند كانط ، فالعقل العملى لديه أساس العقل النظرى • صحيح أنه يصدر عنه فعل فردى طبقا لمبدأ خلقى ، وبحرية تامة ، ومستقلا عن الجماعة وعن حركة التاريخ ، ولكن العقل ليس مسؤولا عن هذا الطابع الفردى • فالعمل أيضا هو عمل الجماعة ، أو عمل الجماهير ، أو حركة التاريخ ، والممارسة الفعلية جزء من النظر ، والنظر والعمل وأجهتان لعملية واحدة ، النظر أساس للعمل والعمل يقوم على النظر ويولده •

٨ – مثالية العقل • عرف عن العقل أنه أساس المثالية ، وأن معظم الاتجاهات المثالية قد قامت باسم العقل ، وكلما نقدت المثاليات نقد العقل معها • فمادام العقل والواقع متعارضين فكل من يلجأ الى العقل يبتعد عن الواقع • ولذلك بأءت كل المحاولات القديمة للتوفيق بين أفلاطون وارسطو بالفشل ، لأنها فى الغالب كانت لحساب أفلاطون • وكل المحاولات الحديثة للجمع بين العقلى والحسى انتهت الى التجاور أو الى الربط الخارجى دون ايجاد طريق ثالث يجمع بينهما باستثناء هيجل وهوسرل اللذان استطاعا بالفعل شق طريق ثالث ، وكذلك معظم فلاسفة الحياة ابتداء من دلتاى ودريش ونيتشة حتى فوييه وجويو وبرجسون ووليم جيمس • والحقيقة أن العقل غير مسؤول عن المثالية والمسؤول عنها هو الذاتية فهناك تيارات مثالية ذاتية دون أن تكون عقلية • والعقل بطبيعته موضوعى لأن الواقع واجهة ثانية له • فقد اعتمد أرسطو على العقل دون أن يقع فى المثالية ، وكذلك اعتمد سبينوزا وهيجل على العقل دون أن يقعا فى الذاتية • واعتمد جون ستيوارت مل على العقل، ووضع منطقا للاستقراء • كما أعتمد الأصوليون القدماء على العقل ، واكتشفوا منطق العلة •

فالعقل ليس مسؤولا عن المثالية لأن هناك العقل الاجتماعى ، والعقل السياسى •

والمثالية كما قلنا موقف ذاتى خلقى أكثر منها موقف معرفى علمى •

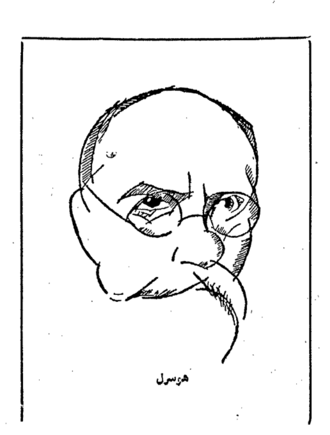
٩ – برجوازية العقل • وقد قيل منذ القرن الماضى ان العقل هو سلاح البرجوازية الناهضة التى ورثت المجتمع الاقطاعى ، وحولت ثرواته اليها • فالعقل يساعدها على الترشيد وعلى تنظيم العمل • فالعمليات المصرفية وعلاقات الانتاج بل والتصنيع نفسه يتطلبدرجة عالية من التنظير وأن الذى يفرق أنماط الانتاج هو درجة التنظير فالعمل اليدوى أو الصناعة التحويلية لا يتطلبان الا جهدا عضليا أو تنظيرا بدائيا ، فى حين أن الانتاج الكبير يحتاج الى تنظير على مستوى رفيع • لذلك ظهر العقل مواكبا للثورة الفرنسية لأنها ثورة برجوازية ورثت الاقطاع القديم • وقد

يكون ذلك غير صحيح تماما لأن العقل أداة يمكن استعمالها فى كل نظام اجتماعى ، ويمكن لكل طبقة أن تعتمد عليها ، بشرط وجود مستوى معين من الثقافة • فالنظام الاشتراكى يقوم على التخطيط ، والتخطيط يعتمد على العقل • والتصنيع القائم على الترشيد لا يخص نظاما دون نظام ، فهو موجود فى المجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى على السواء • كما تعتمد البروليتاريا ، أو على الأقل طليعتها ، على العقل من أجل تخطيط الثورة والاعداد لها • **فليس العقل أداة لطبقة بعينها أو لنظام بعينه ، بل أداة يمكن لكل طبقة ولكل نظام استعمالها • والمجتمع الذى يرفضه هو مجتمع الخرافة والوهم الذى يعتمد على الالهام والسحر وقوة الموروث وارهاب السلطة • والحقيقة أن وصف الثورة الفرنسية بأنها ثورة برجوازية ليتم بطريقة ارتدادية لأن مفهوم البروليتاريا لم يكن موجودا بعد ، وان كانت الطبقة العاملة من الفلاحين والعمال موجودة بالفعل كما حدث فى حرب الفلاحين •** وان العقل الذى كان أداة الثورة هو نفس العقل الذى حارب الاقطاع والوهم والخرافة والسلطة لدينية والسياسية ، وهو العقل الذى طالب بالعدالة الاجتماعية •

١٠ — تبريرية العقل • وقد قيل عن العقل أنه يبرر كل شىء ، وأنه قادر على ايجاد الحجج والبراهين على صدق أى شىء ، فيمكن مثلا اثبات أن الله واحد بالعقل كما يمكن اثبات أن الله ثلاثة بالعقل ما دام مقياس الصدق العقلى، هو الاتساق وعدم التناقض • وتاريخ الفكر مملوء بالبراهين على صدق شىء وبراهين أخرى على كذب نفس الشىء ، وكل البراهين مقنعة • وتاريخ الفكر الدينى فى العصر الوسيط شاهد على ذلك • كان العقل باستمرار مبررا للايمان حتى فى العصور الحديثة حين استطاع العقل القيام بنفس الدور ، ولكن بمناهج أكثر عقلية ، وأدعى الى القبول والتصديق • ويمكن أن يقال أن الفلسفة الحديثة فى جانبها المثالى ان هى الا تبرير للايمان القديم على مستوى عصر كان فيه العقل بمثابة اله • **والحقيقة أن هذا غير صحيح تماما ففى العقل قوة هائلة على الرفض • فمنذ العصر الوسيط خرجت كل حركات الهرطقة باسم العقل • وفى العصر الحديث رفض التشبيه والتجسيم باسم العقل •** كان العقل أيضا ضد السلطة • وكانت المثالية الترنسندنتالية تحتوى أيضا على قوة رفض كما هو الحال عند فشتة فى « نظرية العلم » ، وكما بين ماركيوز أخيرا فى « العقل والثورة» فان المثالية فى بعض الاحيان تكون نظرية وثورية فى حين أن الوضعية قد تكون مجرد تبرير للوضع القائم ، كما بين أيضا أن السلب عند هيجل فى جوهره رفض(٤) العقل قد يكون تبريرا ولكنه أيضا يكون ثورة •

١١ — تفاؤل العقل • وأخيرا ، قيل عن العقل انه يؤدى الى التفاؤل المطلق وأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، وأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ، وأن كل ما فى هذا العالم خير وحق ، وأن الشر لا وجود له ، وأن الكون كله يخضع لنظام متجانس وللانسجام مسبق harmonie préetablie كما هو معروف عند ليبنتز « وكل شىء خلقناه بقدر » •

وما الموت الا خبر ينشر فى آخر صفحة من الجريدة ولا يقرأه الناس على ما يقول برنشفيج آخر ممثلى التيار العقلى وآخر المتفائلين • وحين يتخلص الفيلسوف من العقل ويكتشف الحياة فانه ينقلب من التفاؤل للتشاؤم كما حدث لشوبنهور حين أراد أن يتخلص من الحياة بالفن وكما حدث لكامو حين أراد أن يتخلص من تناقض الوجود بالانتحار • **والحقيقة أن نزعة التفاؤل ليست نقدا حتى ولو كان العقل مسؤولا عنها ، لأن الحياة تتوقف اذا تخلت عن الامل ، فبالأمل**


هوسرل

تتخلق المقاصد وتتولد الغايات كما هو معروف عند اقبال • وليس كل فيلسوف حياة أو وجود متشائما ، فبرجسون فيلسوف حياة ولكنه متفائل اذ ينتصر الحدس في النهاية بعد مسار طويل ينتصر فيه على المادة والعقل ، ويظهر في نداء البطل وفي تضحية المسيح • والتصوف كله وان كان في ظاهره موقفا متشائما من الحياة الا أنه يتحرك بالامل في الاتحاد بالله أو بالكون• وجابريل مارسل فيلسوف وجود مثل كامو ، ولكنه يضع ميتافيزيقا للأمل • فان كان العقل يؤدى الى التفاؤل بالفرد ، فان الحياة قد تؤدى الى التشاؤم وقد تؤدى الى التفاؤل •

ثانيا : انتصار العقل •

وما دمنا بصدد الحضارة الغربية فان الحديث عن انتصار العقل أولى من الحديث عن أزمة العقل ، فهى حضارة أثبتت أن كفاح العقل الطويل ضد الخرافة والوهم والارهاب لابد وان ينتصر في النهاية . وهذا مما دعا بعض الفلاسفة الى التحول الى العنصرية من فرط اعتزازهم بقدرة الغرب على التنظير rationalization •

كما حدث عند فيبر وياسبرز .

ولكن الحقيقة يجب أن تقال مع هوسرل وبرنشفيج من أن تاريخ الحضارة الاوربية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية .

لقد بدأ الشعور الاوربى ، منذ بداياته الاولى ، بالاستشهاد في سبيل العقل في شخص سقراط ، وفي منهج المناقشة الحرة المفتوحة ، ومطالبة الآخرين باستعمال العقل . فالعقل يرفض تعدد الآلهة ، ويرفض التكسب بالعلم ، ويرفض الجهل لانه رذيلة ، ويتعرف على الذات ، ويكشف عالم الشعور ، ويضع الوجود الانسانى في الصدارة معلنا بداية عصر التنوير . ويأتى أرسطو فيضع العقل أمام الطبيعة ، ويجعل مهمته في تحويل الظواهر الطبيعية الى علة ومعلول ، فيجد أن الموجودات تتجوهر بالصورة ، ثم يخصص للصورة ، وهى أفضل نتاج للعقل، مبحثا خاصا في المنطق . وعند الرواقية نجد أن الطبيعة عاقلة ، وأن الحكيم هو الذى يعيش وفقا للعقل أو وفقا للطبيعة .

ومنذ ظهور المسيحية والعقل يكافح ويثبت سلطانه أمام الاشراقيات الجديدة أو التعقيدات التى تبغى لها السلطة ان تكون مسلمات . فطوال العصر الوسيط المتقدم (من القرن الاول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكنيسة باسم العقل ، معلنة أن هناك طريقا غير الطريق الرسمى الذى يغلب عليه الايهام والتواطؤ. فقد أنكر آريوس ألوهية المسيح ، وأثبت له طبيعة واحدة وهى الطبيعة الانسانية باسم العقل ، وأعلن بيلاج أن الحرية الانسانية لا تحتاج الى معونة خارجية من فضل أو نعمة باسم العقل . ولا يعنى العقل هنا العقل النظرى الخالص أو العقل التصورى ، فذاك من وضع الفلسفة الحديثة ، بل يعنى مجرد الفهم ، ورفض التناقض ، والتخلى عن التعقيد ، والنفور من التبعية للسلطة ، والاصرار على اعلان الحق حتى لو تواطأ الجميع على اخفائه وانكاره . ورفضت الاقانيم باسم العقل ، كما رفض السجود للصور والتماثيل ، وهكذا لم يخل عصر من عصور المسيحية الاولى من ثورة على الطريق الرسمى باسم العقل النظرى أو العقل العملى أو العقل الاجتماعى أو العقل السياسى . فالرفض يعنى التعقل والوعى والادراك ، وكلها مظاهر للعقل .

وكما انتشرت المسيحية في القرون الاولى بعد تمثلها للفلسفة اليونانية وبعد أن قام الآباء المدافعون عن المسيحية بالترويج لها ، معتمدين على الثقافة اليونانية ، ظهر التيار العقلى في الفكر المسيحى في العصر الوسيط المتأخر (من القرن الثامن حتى الرابع عشر) بفضل عدة عوامل أو تيارات عقلية وافدة ، مثل اعادة اكتشاف أرسطو ، والتخلى عن افلاطون بعد أن أدى غايته في صياغة العقائد المسيحية الاولى ، وقيام بويس بشروح على أرسطو ساعدت على تثبيت دعائم التفكير العقلى ، وظهور مفكرين يبحثون في اللغة والاسماء ، وينقلون الفكر من مستوى الشىء الى مستوى الدلالة ، كما حدث عند دينيز الاريوباجى ، وظهور مفكرين آخرين يقربون بين الفلسفة والدين ، ويعتبرون أن العقل يمكن أن يكون دعامة للايمان، ويحاولون تبرير الايمان بالعقل مثل اريجين . ثم آثر البعض الاستفادة من الجدل أعظم استفادة ، فاقاموا العقائد على الجدل العقلى ، ووحدوا بين العقل والايمان ، ولم يعد في الايمان شىء يند عن العقل ، ومنذ ذلك الحين شق العقل عصا الطاعة على الايمان ، وأصبح التعارض قائما بين الجدل عند العقليين واللاهوت عند الايمانيين ، وعلى رأس هؤلاء كان انسيلم البيساطى وبيرانجيه التورى. وقد ساعدت ترجمة الفلسفة الاسلامية - التى كانت نموذجا لتعقيل الايمان - ساعدت على تقوية التيار العقلى ، فظهر أنصار ابن رشد اللاتين ، يأخذون بنظريته في التأويل ، والقول صراحة بقدم العالم ، وانكار حشر الاجساد وعلم الله بالجزئيات ، وأصبحت الفلسفة الاسلامية بالنسبة للفكر المسيحى رمزا للالحاد والكفر يقدم أنصارها الى محاكم التفتيش . وربما لاول مرة في تاريخ الفكر اليهودى ، تظهر فلسفة عقلية في القرن الثالث عشر في أسبانيا ، تبلغ ذروتها عند موسى بن ميمون ، وهو ما يطلق عليه اليهود اسم العصر الذهبى للفكر اليهودى ، كل ذلك كان مظاهر

انتصار العقل ضـد الخرافة والعقيدة والتسليم المسبق والسلطة ٠

واذا كانت حركات الاصلاح الديني قد تمت باسم الايمان ، ورفضت السلطة والتوسط باسم الحرية ، وتخلت عن الكهنوت من أجل دعوة الحياة ، وترجمت الكتب المقدسة الى اللغات الوطنية باسم القومية ، فان حرية التفسير للكتاب المقدس قد فرضت نفسها باسم العقل ٠ واذا كان الاتجاه الانساني قد ظهر أيضا باسم الحرية والانسان والعدالة الاجتماعية ، فان العقل كان جوهر الانسان الذي به يستطيع ادراك موقفه في العالم ٠ وفي نفس الوقت ظهرت حركة رفض للقديم تقوم على نقد الموروث ، واعتبار أن كل ما قاله القدماء وهم يحتاج الى تمحيص ، فهاجم بتروس راموس ومونتني العقائد القديمة اعتمادا على العقل ، كما قام عديد من الفلاسفة بالدعوة للجديد ومعارضة كل الموروث الديني أو الفلسفي أو العلمي ، وعلى رأس هؤلاء جيوردانو برونو أكبر ممثل لروح عصر النهضة ٠ وفي هذا العصر أيضا نشأ العلم ، بعد أن رفض الشعور الأوربي المسلمات السابقة والعقائد الموروثة ، فاصبح الواقع عاريا من كل فكر ، وخاليا من كل نظرية ٠ نشأ العلم من أجل اعطاء أساس نظري جديد لفهم الواقع ، وفي هذه المرة ، خرجت النظرية مستمدة من الواقع نفسه ، ومصدقا عليها بالتجربة ٠ ومن ناحية أخرى ، تحولت الطبيعة الى رياضة على يد جاليليو ، وهو أروع تنظير بدأت به العصور الحديثة على ما يصف هوسرل وما سماه Mathematizierung der Natur ٠ واصبحت الطبيعة موضوعا لعلم نظري ضد عالم الاشباح والاوهام ، والقوى والعلل البعيدة ، والاسباب المجهولة ، والشخصيات الخفية التي تحدث الظواهر الطبيعية ٠

وما أن حل القرن السابع عشر حتى أصبح العقل الها ، واعطيت له كل صفات الله من الاطلاقية والشمول واليقين والصدق والاتساق ٠ فقام برفض كل الموروث، ولم يقبل شيئا على أنه حق ما لم يثبت أنه كذلك ، وضاعت سلطة القديم ، لا لانه قديم ، بل لانه متبوع بلا نقد أو تمحيص ، ووضع الوضوح والتميز كمقياسين للصدق ، أصبح العقل « أعدل الاشياء قسمة بين الناس » ونورا فطريا يقود الى الصواب ، دون الاستعانة بوحي أو بسلطة أو بمفكر عظيم سابق ٠ كان عمل العقل ضد الخرافة والوهم اللذين يغلفان الواقع، ويمنعان من وصول العقل اليه ، ففي اللاهوت ، تم القضاء على آخر ما تبقى من التشبيه والتجسيم ، واستطاع العقل بمفرده التوصل الى التوحيد العقلي الخالص ، كما حدث عند المعتزلة من قبل ، من تصور الله على أنه ذات خالصة لها صفات مطلقة ، ولا تشارك الانسان في شيء ٠ أصبح العقل أساس الوحي ، ووضع الدين في حدود العقل وحده كما فعل كانط ، فضاعت الخصوصية particularisme التي كانت تقترب في كثير من الاحيان من الغرور والعنصرية، وحل محلها الشمول universalisme وبدل أن كانت لدينا أديان خاصة ، أصبح لدينا دين واحد شامل وهو دين العقل ٠ وفي الطبيعة ، أمكن تحويل العالم الى مفاهيم رياضية مثل الحركة والامتداد ، كما أمكن تحويل الهندسة الى جبر ، والسطوح والاجسام الى رموز ، على ما هو معروف في الهندسة التحليلية التي تعد أعظم انجازات العقل في القرن السابع عشر ٠ وفي مجال الانسان ، أصبحت للذات أولوية مطلقة على العالم على ما هو معروف من واقعة الكوجيتو ٠ فالانسان هو الفكر الخالص ، وليس مجرد حيوان ناطق ، بل هو الناطق الخالص ، مرادف للوجود ، كما أمكن السيادة على الانفعالات بالعقل ، وجعل العقل هو المنظم لنشاط الانفعالات والمسيطر عليها ٠ ووضعت الاخلاق العقلية، واصبحت الاخلاق ثمرة للميتافيزيقا ٠

وفي القرن الثامن عشر خرج سلطان العقل من ميدان الفكر والعلم ، والانسان العاقل الى ميدان الطبيعة العامة والمجتمع العريض ٠ وكان سبينوزا هو فاتحة عصر التنوير في الفكر اليهودي ، فهو الذي أخرج العقل من نطاقه الضيق ، وطبقه في السياسة والتاريخ والاجتماع ، ولذلك كان رائدا لرواد التنوير في القرن الثامن عشر حين أصبح عملية اجتماعية، أو دورا حضاريا يقوم به المفكرون من أجل القضاء على الوهم والخرافة ، لا في العلم فقط ، ولكن أيضا في الحياة اليومية ٠ كان دور التنوير هو اقامة الحياة في كل أنشطتها على العقل(٦) ٠ فاصبح الدين خاضعا للعقل وليس فقط في حدود العقل ، لذلك استطاع العقل القضاء على كل بقايا السلطة والخرافة والعقائد الموروثة والتعصب طبقا لصيحة فولتير « اسحقوا الملعون بالأقدام Ecraser l'Enfance ».

والملعون هو كل من يمثل الخرافة والجهل والوهم والارهاب والتسلط والوصاية والنفاق والكذب والتضليل ٠ وبعد أن استنار العقل ، سرعان ما اكتشف الطبيعة المادية ، لم تعد الطبيعة مجرد دليل على الخالق كما كانت في العصر الوسيط ، بل أصبحت كونا له نظامه الذاتي المستقل ، ولم تعد روحا تسبح باسم الروح الاعظم ، بل اصبحت مادة تدرك بالحواس ٠ أصبح الانسان بريئا من كل خطيئة ، ومسئولا عن ذاته ، ينظم علاقاته بالآخرين كعقد اجتماعي ، كما انتشرت أفكار الحق الطبيعي والعدالة الاجتماعية واستطاع القرن التاسع عشر جني ثمار انتصار العقل في القرون الماضية ، فتوالت الاكتشافات العلمية بعد أن تم وضع العقل في مقابل المادة ، وأمكن السيطرة على الطبيعة ككل وعلى ظواهرها الجزئية ٠ تقدمت الابحاث

في العلوم الطبيعية ، واثبت العقل جدارته في تحليله للمادة ، والسيطرة عليها ، والتنبؤ بمسارها . كما امكن تطبيق هذه الابحاث بصورة رشيدة ، فنشأت حركة التصنيع التي تقوم على تنظير الجهد في الآلة . ولما تحولت كل افكار عصر التنوير الى علوم ، اصبح نقد العقائد والنصوص علما لنقد الكتب المقدسة ، فتحول ما ظنه القدماء عقائد موحى بها أو نصوصا مقدسة الى موضوعات لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وامكن تتبع نشأة النص وتطوره في خط مواز لنشأة العقيدة وتطورها . وقامت فلسفات التاريخ على مفهوم التقدم الذي وضعه القرن الثامن عشر ، ووضح فعل التاريخ في اكمال الحقيقة بعد كشفها وتطورها . وانتشرت الافكار الاجتماعية ، وقامت الثورات محققة مثل العدالة وحقوق الطبقات الكادحة ، فكان للعقل العملي الاولوية على العقل النظري ، وكانت قضية التغيير سابقة على قضية الفهم .

وفي القرن العشرين الذي ظهر فيه ما اصطلح على تسميته بانه أزمة العقل ، توالت انتصارات العقل ولم تخب الاتجاهات العقلية ، ففي اواخر القرن الماضي بعد ان توالت الشروح والتفسيرات حول كانط ، وبعد ان تكاثرت عليه التفسيرات الحسية والتجريبية والوضعية ، ظهر الكانطيون الجدد من اجل احياء كانط من جديد بالعود الى افلاطون ، واعادة تفسير افلاطون على اساس كانطي . فكتب ناتورب « نظرية المثل عند افلاطون » ، كما كتب كاسيرر « فلسفة الصور الرمزية » ، وكتب كوهين « نظرية كانط في التجربة » وفي فرنسا وضع رينوفييه اسس الكانطية الجديدة . كما حاول هارتمان وضع نظرية في المعرفة تقوم على تصنيف المقولات واعادة بنائها . ومن هذه البيئة خرجت الفينومينولوجيا لحل المشكلة الكانطيةعلى اساس جديد ، وجعلت الشعور تيارا حيا من التجارب بعد أن كان بوتقة للمقولات الفارغة ، واصبح الشعور واضعا بافعاله للموضوعات يقوم بملء المقاصد ، ويتجه نحو العالم ، بعد أن كان سلبيا محضا عليه استقبال المدركات الحسية من خلال الحواس . فالفينومينولوجيا ليست تيارا معاديا للعقل ، كما يبدو ذلك في بعض الاحيان عند برجسون ، بل يقوم العقل فيها بتحليل التجارب الحية ، وتحويل الواقع الى مثال وتتبع تطور الشعور الاوربي ، وترى فيه كفاحا للعقل وانتصارا له ضد الاتجاهات المادية والصورية في آن واحد . واذا كانت الفينومينولوجيا اساسا منهجا في الايضاح Klärung فان الايضاح هو احد جوانب التنوير Aufklärung ولكنه تنوير في الشعور ، وابعاد الغموض عن رؤياه لموضوعاته (٨) . وقد كانت الحقيقة عند هوسرل ممثلة في نظرية المثل ، وفي نقطة ارشميدس ، وهندسة اقليدس ، اي في نظريات العقل الخالصة . ومن ناحية اخرى ظهر تيار مثالي عقلي آخر ، يحيي المثالية العقلية القديمة منذ ديكارت ، ويرى فيها موطنا لظهور الوعي ، ولتقدم الروح . فكان هاملان يدعو لذلك التيار ، ويجعل محور محاضراته عنه ، وكان العالم لديه مازال تمثلا كما هو معروف عنه في كتابه « محاولة في العناصر الاساسية للتمثل » (٩) . اما برنشفيج فهو الذي وصف تقدم الوعي في الفلسفة الغربية على انه تقدم عقلي ، وأرخ للمثالية الغربية ، واعتبرها المثل الوحيد للنزعة الانسانية في الغرب ، فالعالم لديه هو المثال ، لذلك كان فيثاغورس نموذج الفيلسوف ، وأن عظمة مصر ، على ما يقول ، ليست في مصر بل في علم الآثار المصرية Egyptologie وكان هذا التيار المثالي الذي استمر عند لالاند وجوبيه وجيرو والكييه احد مظاهر كفاح العقل ضد الاتجاهات المادية وريثة القرن التاسع عشر وتطبيقاتها في العلوم الانسانية خاصة في علم النفس . كما استمر التيارالعقلي ايضا عند باشلار ابتداء من فلسفة العلم ، فالنشاط الانساني لديه في جوهره نشاط عقلي تطبيقي ، واستمر هذا التيار في فلسفة العلوم وفي الرياضة والمنطق ، كما وضح في العلوم الرياضية المنطقية الجديدة كالمنطق الرياضي والمنطق الرمزي . وان الفلسفة التحليلية نفسها التي تمثل احد تيارات الفكر المعاصر لهي اساسا نظرية في عمل العقل وفي وظيفة مفاهيمه . بل انه في قلب ما يسمى بازمة العقل في القرن العشرين ، ظهرت الاتجاهات الصورية في العلوم الانسانية التي تدعو الى تطبيق مناهج العلوم الرياضية ، وآخر مكتشفاتها كنظرية المجموعات ، في العلوم الانسانية ، محققة بذلك عودا الى النموذج الرياضي القديم في القرن السابع عشر . فظهرت الاتجاهات الصورية في المنطق واللغة وعلوم النفس والاجتماع والاقتصاد ، كما ظهرت البنائية تحاول تحويل الوقائع الى ابنية خالصة ، وهي ابنية عقلية ، وتحقق نوعا من العود الى كانط . كما ظهرت الاتجاهات الصورية في الفن بعد ان تشبع بالرمانسية والمضمون ، واراد العود الى الشكل كما كان في العصر الكلاسيكي ، فنشأ الفن التجريدي في السينما والمسرح والرسم والتصوير والموسيقى . بل ان الواقعية الاشتراكية نفسها اصبحت مهددة بالاتجاهات الصورية والتجريدية من اجل واقعية بلاضفاف ، أو لجعل الرمز اكثر تعبيرا عن الواقع من الواقعية المباشرة ، بل اننا نجد ايضا في قلب الفلسفات الوجودية تحليلا عقليا خالصا حتى انه ليصعب علينا التفرقة بين تحليلات بسكال في « الخاطرات » وتحليلات سارتر في « الوجود والعدم » ، أو بين تحليل انجلز لجدل الطبيعة ووصف سارتر للعمل الشامل في التاريخ في «نقد العقل الجدلي» .

ثالثا : البحث عن طريق ثالث

ليس ما اصطلح على أنه أزمة العقل وليد العصر الحديث أو هذا العصر ، فقد كان ذلك موجودا بهذا المعنى في كل عصر ، وكانت هناك تيارات مستمرة معارضة للعقل أو على الاقل تبين

حدوده ، وتؤمن بأن وسيلة المعرفة هي نور آخر وراء العقل يدرك موضوعات خارج الطبيعة • ففي الحضارة اليونانية التي عرف عنها أنها حضارة العقل ، كانت هناك الاساطير التي لا تسير حوادثها وفقا لقوانين العقل ، والتي لا يتبع أبطالها طريق العقل • وكانت هناك النحل الروحية الخالصة ، مثل نحلة أورفيوس ، أو آثار من الديانات الشرقية القديمة • وكان أفلاطون يكمل بناءه العقلي بالاساطير ، على ما هو معروف في محاوره طيماوس في تفسير نشأة العالم ، أو في محاورة الجمهورية في أسطورة الكهف • وظل هذا التيار الافلاطوني في العصر الوسيط المتقدم في مدرسة الاسكندرية ، وظهر أوضح ما يكون في التيارات الغنوصية التي ملأت القرون الثلاثة الاولى ، سواء ما بقي منها داخل الكنيسة مثل أوغسطين أو ما خرج عنها مثل فلانسان وبلتزار ، واستمر هذا التيار الاشراقي في العصر الوسيط المتأخر حتى في الوقت الذي ساد فيه العقل بسيادة الفلسفة الارسطية التي حلت محل الافلاطونية ، وظهر في التصوف في مدرسة شارتر وعند القديس برنار والقديس بونافنيتر وريتشار سان فيكتور والمعلم ريكهارت • بل ان حركات الاصلاح الديني قد قامت باسم الايمان وليس باسم العقل ، فقد كان لوثر أوغسطينا ، وكان الايمان لديه كافيا **بذاته لا يحتاج الى برهنة عقلية لأنه يتم في اللحظة التي يكشف الله فيها عن نفسه كما لا يحتاج الى أعمال في صورة طقوس أو شعائر • وفي نفس العصر ظهرت داخل النهضة حركات لاعقلية يمثلها التصوف الأفلاطوني كما هو الحال عند نيقولا** الكوزي ويعقوب بوهيمة والتصوف المسيحي التقليدي كما هو الحال عند القديسة تريزا والقديس يوحنا الصليبي والقديس فرنسوا •• فما يبدو على أنه وليد العصر الحديث هو في الحقيقة تيار مستمر لم ينقطع منذ بداية الشعور الأوربي لأنه يمثل جانبا من جوانب الحياة ، يظهر أو يخبو ، تبعا لظروف العصر ومتطلباته الدينية • حتى في القرن السابع عشر الذي كان فيه العقل الها كان هناك بسكال يؤكد أن للقلب دواعي لا يفهمها العقل بالرغم من عقلانيته الحادة واكتشافاته الرياضية والطبيعية • ولم يخب هذا التيار بالفعل الا في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير التي كانت مهمتها أساسا القضاء على بقايا الخرافة والوهم وتحقيق وحدة الشعور الأوربي في العقل الذي يسيطر على جميع نواحي الحياة أو في الانسان ، أو في المواطن ، أو في الطبيعة • ليس العصر الحديث اذن أو هذا العصر بالذات مسؤولا عن أزمة العقل ، وليست أزمة العقل طابعا مميزا للعصر الحديث لأن التصوف والاشراقيات كانت مزاحمة له ، ولذلك دلالته على درجة التقدم الذي يبلغه كل عصر والذي تصل اليه كل حضارة •

ولكن ارتبطت ما اصطلح على تسميته بأنه أزمة العقل بالعصر الحديث حتى أصبحت عنوانا له ، ودليلا عليه ، **والحقيقة أن أزمة العقل في العصر الحديث تعني البحث عن طريق ثالث بين الاتجاه العقلي الذي تمثله الفلسفات المثالية الذاتية والاتجاه التجريبي الذي تمثله الاتجاهات المادية والعلمية والموضوعية ، وحيرة علوم الانسان أو علوم الحياة بين هذين التيارين ، فمرة تكون عقلية رياضية فيضيع عالم الحياة ، ومرة تكون تجريبية مادية فيتحول الوجود الانساني الى موضوع ، وظلت هذه الحيرة طوال العصر الحديث ، واشتدت في الفلسفة المعاصرة** • وظهر عديد من التيارات يدعي كل منها أنه يمثل الطريق الثالث • وأهم هذه التيارات التي أصطلح على تسميتها بأنها تيارات لاعقلانية تعبر عن أزمة العقل هي التيارات الآتية : (١٠)

١ ـ معركة كيركجارد هيجل :

ثار كيركجارد على خطأين أساسيين : العقل الجدلي والعقل الموضوعي • أو أن شئنا رفض أن يدخل الوجود الانساني تحت مقولتين : المذهبية والموضوعية • والحقيقة أن ثورة كيركجارد كانت على شكل من أشكال العقل ، وهو العقل الجدلي عقل التصورات ، العقل الشامل ، العقل المتوسط لأن الحياة لديه لا توضع في تصورات ، فالوجود مجموعة من الانفعالات • برفض كيركجارد العقل الموحد بين الداخل والخارج أو بين العقلي والواقعي أو بين طرفي النقيض في الجدل ، ويريد الابقاء على التعارض بين الداخل والخارج وعلى التضاد بين طرفي النقيض ، وعلى الفصم بين العقل والواقع • فاذا كان الجدل عند هيجل يقوم على التوسط فان الوجود عند كيركجارد يقوم على الاتصال المباشر بأحد الطرفين المتصارعين الذي لا يمكن الانتقال من أحدهما الى الآخر الا بالقفزة Saut أو الطفرة ، فالحياة قائمة على الانفصال وليس على الاتصال • وهناك اختيار أساسي بين بديلين « اما ••• واما » أو بلغة هاملت «يكون أو لا يكون» • فلا مكان في الوجود للحلول الوسط • «فالشنق أفضل من الزواج الفاشل» :

كلما كان الوجود متناقضا كان حقيقيا ، فالحقيقة تناقض أو لا معقول • وهذا هو البرهان الوحيد على حقيقة المسيحية ان كان هناك برهان • الله يصبح انسانا ، الله الحي يموت ويصلب ، الخلود يتحول الى زمان ! فالحقيقة هي التناقض ،والتناقض ليس هو التناقض المنطقي بل هو الفضيحة والعار • واذا كان الجدل عملية تاريخية شاملة Processus historio-mondial فان الوجود لا ينكشف الا في الفرد الأوحد وفي اللحظة • ومن ناحية أخرى يرفض كيركجارد وضع الوجود في قالب الموضوعية العلمية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر • فالوجود ذاتية خالصة يند عن الموضوعية • وكذلك المسيحية ذاتية خالصة ولا يمكن للتاريخ أو للعصور أو للكتب المقدسة أو للعقل الموضوعي أن يبرهن على صدقها • الوجود اذن طريق ثالث بين العقل والموضوعية ، بل ان العقل والموضوعية معا طرفان للوجود • صحيح أن كيركجارد لا يذكر الطريق الثالث صراحة كما يذكره برجسون أو هوسرل أو رافيسون أو وليم جيمس أودلتاي، ولكنه بوجوده وتجاربه الشخصية أراد أن يضعه لاول مرة عن وعي ، وان لم يحوله الى طريق معرفي • أزمة العقل اذن بهذا المعنى هي أزمة الوجود الذي يند عن العقل • ليس العقل هو الاساس والوجود هو الفرع ، بل الوجود هو الاصل والعقل ما هو الا أحد مظاهره •

٢ ـ الحركة الرومانسية :

تمثل الحركة الرومانسية تيارا لاعقليا آخر استمر حتى أوائل هذا القرن ، وهي حركة أدبية أولا قبل أن تكون تيارا فلسفيا ، نشأت في أوساط النقد الأدبي خاصة على يد شليجل (فودريك أوغسطس ، كارولين) وترفض اخضاع الاعمال الأدبية لقواعد مسبقة ، وتجعل مقياس الصدق في الفن الانطلاق والخلق التلقائي والابداع الفردي والخيال ، وتضع العاطفة أو الانفعال في مقابل العقل أو التصور • وقد أخذ لسنج من الاندفاع والعاصفة Sturm und Drang عنوانا لها • فاذا كان عصر التنوير قد استطاع فهم كل الشيء فان الحركة الرومانسية عادت لتدعو الى السر الكامن في الطبيعة ، وتحاول حل لغز الحياة بالابقاء عليه • فوجدت في الانسان رغبة نحو اللامتناهي الذي لا يمكن ادراكه أو الوصول اليه الا بالاتحاد الروحي بالطبيعة • لذلك انتهت معظم الحركات الرومانسية الى نوع من وحدة الوجود ، كما ظهرت عند جوته خاصة • ويعتبر فشته وشلنج وأيضا هيجل هم الفلاسفة الذين عبروا عن هذه الحركة الادبية في الفكر ، فأعلى شلنج من شأن الحدس ، كما اقام شليرماخر الدين على أساس عاطفي محض ، وأراد جاكوبي اقامة الأخلاق على أساس عاطفي كذلك • ودعا هامان الى الوجود الانفعالي ، كما فعل كيركجارد • ظهرت الرومانسية أيضا كحركة اجتماعية عند الاشتراكيين الطوباويين وعند الثوريين العاطفيين أمثال لامنيه • والحقيقة أن الرومانسية تعبر أيضا عن الرغبة في البحث عن طريق ثالث بين العقل التصوري والحسية الفجة • فرفضت قوالب الفن الجامدة في الكلاسيكية السابقة عليها ، كما رفضت الفن الحسي المباشر على ما وضح في الموسيقى الايطالية وفي الصالونات ، ولذلك يعتبر هيجل أفضل معبر في الفكر عن هذا الطريق الثالث برفضه في «علم الجمال» هذين الخطأين في الفن كما رفضهما في الفلسفة والدين من قبل • ولما كان الفن بطبيعته يعبر عن الوجود الانساني أو عن الحياة أو عن الواقع ، أي أنه لما كان بطبيعته فن مضمون وليس فن شكل ، كان من الطبيعي أن يثور ضد الاشكال المفروضة عليه والقواعد العقلية الثابتة •

٣ ـ فلسفة تصورات العالم Weltan-schauung

عرف كانط العقل النظري والعقل العملي ولكنه لم يعرف العقل التاريخي • صحيح أن هيجل وصف المسار العقلي للتاريخ ، ولكنه لم يجعله صراحة بعدا للشعور ، ولم يجعل الشعور بعدا للتاريخ • أخذ دلتاي فكرة هيجل عن روح العصر ، وجعلها تصورا للشعور ، وتتبع تاريخ الفلسفة ، وبين أن كل مذهب فلسفي ظهر في عصر ما يبين التصور الفلسفي للعالم لهذا العصر ، ومن ثم كان دلتاي أيضا من مؤسسي علم اجتماع المعرفة • فالفلسفة أساسا تعبير عن الحياة ، والحياة تعبير عن اللاعقلي الذي يظهر مرة في الدين ومرة أخرى في الفن ، ومرة ثالثة في الفلسفة • وقد تعبر الفلسفة عن نظرة مثالية ذاتية ، كما هو الحال في الفلسفات المثالية الترنستنالية ، أو تعبر عن تصور مثالي موضوعي كما هو الحال في المثالية المطلقة ، أو عن تصور طبيعي كما هو الحال عند الطبيعيين القدماء أو المحدثين • والحقيقة أن دلتاي كان يبحث أيضا عن الطريق الثالث ، وهو ما سماه «علم الروح» الذي يمكن فيه اعادة بناء العلوم الانسانية خاصة علم النفس وعلم الأخلاق والفلسفة والتفسير والتربية والدين والجمال ، وكلها تعبر عن مستويات مختلفة لعالم الروح ، وهو عالم متوسط بين عالم

العقل القديم وبين عالم الطبيعة • وقد حاول دريش نفس الشيء ولكنه اتخذ الكائن الحي على المستوى البيولوجي نموذجا له كما بين في فلسفة الكائن العضوي Philosophie de l'organisme وهو التيار الذي استمر حتى هذا القرن عند برنتانو وجولد شتين وهوسرل وريكرت •

٤ ــ فلسفة الحياة :

وتمثل تيارا مشابها لفلسفة تصورات العالم، ولكنها أقل ايغالا في الفلسفة والميتافيزيقا والعلوم الانسانية والتاريخ وأقرب الى الكائن الحي والتجربة الشخصية الخام • وقد ارتبطت بعلم النفس والبيولوجيا معا • فأقام مين دى بيران الكوجيتو على الجهد والمقاومة وليس على الفكر ، وأصبح لدينا الكوجيتو البيراني في مقابل الكوجيتو الديكارتي ، الأول يمثل العنصر اللاعقلي في مقابل الثاني الذي يمثل العنصر العقلي الخالص • ولكن ظهرت فلسفة الحياة أوضح ما تكون عند جويو وفوييه ، فالحياة اندفاعة حيوية عند جويو ترفض القانون، والأخلاق لديه قائمة على اندفاعة الحياة وليس على الالزام أو الجزاء ، والفن هو المعبر عن الحياة دون أن يخضع لقواعد مسبقة • أما فوييه فالحياة لديه مجموعة من الافكار ، ــ القوى Idées-Forces وهي الأفكار المحركة للتاريخ كالبواعث النفسية • ثم استطاع رافيسون وبرجسون تحويل هذا التيار الى اتجاه فلسفي دقيق، وأقام كل منهما الميتافيزيقا على التجربة الحسية ، وطبق رافيسون ذلك على «العادة» ولكن برجسون هو الذي أقام الميتافيزيقا على التجربة ، فظهرت الحياة على أنها طاقة حيوية ، واندفاعة للحياة ، وتطور خالق ، كبديل لمقولات العقل التقليدية ، ولكن هذا الاتجاه الحدسي الذي يعتبر أهم رافد تقريبا في التيار اللاعقلي في العصر الحديث لا يعبر عن أزمة العقل بقدر ما يعبر عن البحث عن طريق ثالث لعلوم الحياة • فقد رأى برجسون أن كل الظواهر النفسية لا يمكن أن تدرس بمنهج عقلي ، كما هو الحال في علم النفس العقلي ابتداء من كانط وفولف، كما أنها لا يمكن أن تدرس بمنهج تجريبي ، كما هو الحال في علم النفس الفزيولوجي ابتداء من كوندياك وفشنر وشاركوه ، فلجأ الى الحدس اتباعا للنظرة العلمية التي تفرض ايجاد منهج من نفس طبيعة الظاهرة المدروسة •

وتوالت فلسفات الحياة عند شوبنهور وخاصة عند نيتشة الذي يعد حلقة اتصال بين فلاسفة الحياة وفلاسفة الوجود • خرج شوبنهور من الشيء في ذاته الذي تركه كانط سرا لا يدرك الا بالايمان الخالص ، وجعله شوبنهور ارادة الحياة ، وهي ارادة لاعقلية عمياء ، ترفض كل قوانين الطبيعة والمجتمع ، وتند عن كل معرفة علمية • والارادة تغني عن تقدم التاريخ • وجاء نيتشة وأعلن أيضا عن ارادة الحياة على أنها ارادة للقوة وشفعها بالانسان الأسمى ، وقدم العود الأبدي كبديل للتقدم • وكلا الفلسفتين تدخل أيضا في البحث عن طريق لعلوم الحياة وجدته في النزعة الارادية volontarisme التي تجعل الارادة في مقابل العقل سابقة عليه أو نافية له •

٥ ــ البرجماتية :

اعتبرت البرجماتية الأثر العملي مقياس الصدق، وأن الافكار ان هي الا أدوات للتأثير على الطبيعة وللحصول على المنفعة • فأرجع شيلر وبيرس صدق النظرية الى نتائجها العملية ، وجعل شيلر الحقيقة من خلق الفرد ، وأرجع المعارف الانسانية الى الذات • والواقع تجربة محضة ، والفكر خاضع لارادة الانسان ويتشكل طبقا لها ، نقد شيلر المنطق الصوري ، وأراد وضع منطق للتطبيق أو للاستعمال • أما وليم جيمس فقد عارض أيضا الاتجاهات المادية والميتافيزيقية في آن واحد ، وأبرز اللامعقول ، وجعل العقل تيارا شعوريا محضا ، كما جعل العالم تجربة خالصة ، وما المادية



دلتاي

أو المثالية الا جانبان من التجربة • ويتمثل اللاعقلي في الاعتقاد وفي ارادة الاعتقاد بصرف النظر عن امكانية البرهنة عليه • أما جون ديوى فجعل الأفكار أيضا مجرد أدوات للعمل ، وعارض الاتجاهات المادية والمثالية في آن واحد ، وعكف على الذات ، وربط بين الذاتية واللاأدرية • تمثل البرجماتية اذن محاولة للبحث عن طريق ثالث بين العقل والمادة ، فوجدته في التراث مرة ، وفي التجربة مرة أخرى ، وفي الارادة مرة ثالثة ، وكلها تعبيرات مختلفة عن الحياة •

٦ ـ الفرويدية :

على الرغم من أن الفرويدية أساسا تيار في علم النفس ، الا أنه تجاوز حدوده ، وأصبح منهجا عاما يطبق في التاريخ والحضارة ، تدرس به الظواهر الاجتماعية ، وتقام عليه الفلسفات المعاصرة ، كما رأينا أخيرا عند ماركيوز في محاولته الربط بين ماركس وفرويد (١٢) ، ولكن فرويد في الحقيقة كان أيضا يبحث عن طريق ثالث بين العلوم العقلية والاتجاه المادى ، فهو يرفض علم النفس العقلى التقليدى ، كما يرفض المادية الفجة التى تجعل من الظواهر النفسية مجرد انعكاسات فزيولوجية ، فالظواهر النفسية ليست ظواهر موضوعية يمكن دراستها بمناهج العلم الطبيعى ، بل هي ظواهر نفسية ، أو انشئنا ظواهر شعورية أو لاشعورية • والذى يحرك الذات هى عوامل لاشعورية خالصة تتصارع مع الواقع • وقد طبق الفروديون الجدد مثل هورناى وكاردينر والكسندر وفروم منهج التحليل النفسى على الحضارة والحياة الانسانية بوجه عام وبينوا العوامل اللاشعورية التى تحركها وعلى رأسها الغريزة الجنسية •

٧ ـ الوجودية :

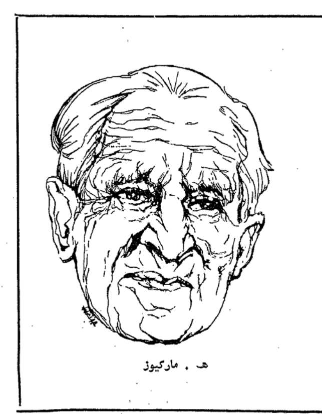
وبالرغم مما يتضمن هذه الصفة من فلسفات عديدة للوجود الا أنها تدل أيضا على قاسم مشترك بينها ، وهو الوجود الذى يند عن العقل النظرى المجرد وعن الطبيعة المادية التجريدية في آن واحد • فاذا كان جانب رئيسى من فلسفات الوجود قد خرج من المنهج الفينومينولوجى ، فان هذه الفلسفات ترفض تغليف الوجود اما بالعقل أو تحت الموضوعية العلمية • فنجد مثلا أن سارتر في أول دراسة فلسفية له بعنوان «تعالى الأنا موجود» (١٣) يرفض الذات أو الأنا أو الكوجيتو الذى افترضه المثاليون والذى يحولون فيه الوجود الانسانى الى مجرد ملكة أو آلة للمعرفة ، ويستبدل بالذات Moi الأنا موجود Ego وهو الوجود الانسانى المتحقق في موقف ، والذى يتعالى على الطبيعة ، والذى لاتسرى عليه قوانينها • كما نجد أن سارتر قد فعل نفس الشيء في دراسته للخيال وللانفعالات (١٤) حين رفض كل النظريات العقلية في الخيال وفي الانفعالات عند ديكارت وليبنتز ، كما رفض كل النظريات الفزيولوجية عند فشنر وانصار علم النفس الفزيولوجى ، وجعل الخيال أحد عوالم الشعور ، والانفعال موقفا انسانيا يتحدد فيه سلوك الانسان • وقد طبق ميرلوبونتى كذلك المنهج الفينومينولوجى في ظاهرة الادراك الحسى وفي ظاهرة السلوك ، ورفض كل النظريات العقلية والتجريبية ، وجعل الادراك احدى ظواهر البدن ، والبدن موجود في العالم ، ويعيش مع الآخرين ، أى أن الوجود في العالم أصبح هو الطريق الثالث بين العقل والطبيعة • وكذلك يقوم تحليل هيدجر للوجود الانسانى على رفض الثنائية الأفلاطونية التى تقسم العالم الى مثال عقلى وواقع حسى ، كما يحول الطبيعة الى شعر ، وبذلك يختار طريقا ثالثا وهو الوجود الانسانى بين العقل والطبيعة أو الشعر بين الفلسفة والعلم • وقد خرجت باقى فلسفات الوجود تحاول أيضا ايجاد بعد ثالث للوجود بعيدا عن الفزيولوجيا والعلوم التجريبية ، كما حدث لياسبرز عندما بدأ فلسفة الوجود ابتداء من دوسيهات المرضى النفسيين ، وكما حدث لجابريل مارسل في مقاله الأول عن «الوجود والموضوعية» مستلا الوجود خارج الموضوعية العلمية • وتمثل جميع الفلسفات المعاصرة تقريبا هذا الطريق الثالث تريد الابتعاد بالوجود عن العلم بعد أن انحسر التيار العقلى لأنه كان أطول عمرا من الموضوعية العلمية • فنجد أن بلوندل يجعل الوجود مرادفا للفعل دون العقل ، كما أن مونييه يجعله مرادفا للشخص دون الفكر •

وقد تابع اللاهوت أيضا ما حدث في الفلسفة لأن اللاهوت بطبيعته لا يفعل أكثر من تعليقه للايمان على ثقافات كل عصر ، فحاول كارل بارت اقامة لاهوت على أساس من فلسفة كيركجارد ، كما حاول بونهوفر اقامة لاهوت آخر بتحليل تجربة المعاناة والألم ، وكذلك قام ندونسل بتحليل الحياة الروحية على أنها تبادل شعورى بين الفرد والآخر réciprocitédes consciences وما زالت المحاولات تترى في الفكر المعاصر ، كلها تحاول وضع طريق ثالث وهو طريق الوجود الانسانى •

رابعا : أزمة العقل أم أزمة العصر ؟

يتضح من كل ما سبق أن ما اصطلح عليه بأنه أزمة العقل هو فى حقيقة الأمر بحث عن طريق ثالث للانسان وللعلوم الانسانية بين العقل والطبيعة منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم وأن اكتشاف اللامعقول الذى لا يعنى بالضرورة أنه مضاد للعقل ، بل لا يعنى أكثر من كونه أحد جوانب الحياة ، ومظهرامن مظاهر الوجودالانسانى يحتاج الى نظرية أشملمن التنظيم العقلىالتقليدى كما يحدث فى تاريخ العلم عندما تند احدى الظواهر الطبيعية عن النسق العلمى الموجود ، فيأتى نسق آخر أوسع وأشمل من أجل احتواء الواقع الجديد ٠

ولكن هذا الجانب اللاعقلى تحول الى أزمة للعقل فى القرن العشرين ، وتردد لفظ اللامعقول على ألسنة الفلاسفة والأدباء والفنانين ، فهل اللامعقول يعبر عن أزمة العقل أم أزمة العصر ؟ ٠ الحقيقة أن الظروف التى مر بها الشعور الأوروبى والتى ساعدت على نشأته وتطوره واكتماله هى عنصر أساسى فى تكوينه (١٥) ، وهى التى حولت البحث عن طريق ثالث الى أزمة حقيقية للعقل مع أن هذه الأزمة وليدة العصر نفسه ، والأحداث التى عاشتها



هـ . ماركيوز

أوربا فى القرن العشرين ، والتى كانت السبب الرئيسى فيما يسمى بأزمة الوعى الأوربى ، أو أزمة الضمير الأوربى ، والتى توحى بأن هذه الازمة مرة معرفية ومرة خلقية ومرة اجتماعيةومرة سياسية ٠٠ الخ ٠ ونجمل هذه الأسباب فيمايلى:

١ ــ ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبعت الحضارة الأوربية بالعقل ، فلا يتحول شىء الى أزمة الا بعد أن يوجد ٠ وأزمة العقل فى الحضارة الأوربية أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل فى حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلا ، بعد أن استطاع العقل فى الحضارة الأوربية تنظيم كل شىء : الطبيعة والعقل نفسه ، بعد أن لم يعد هناك شىء خارج العقل بدأ الملل منه لأن الحياة بطبيعتها متغيرة ، ولأن الجنس البشرى بتكوينه متطور بفعل الزمان ٠ فالملل من العقل ناتج عن طول ألفته ، ورفضه ناتج عن طول قبوله ، ومهما طال العشق فانه يأتى له يوم فيفتر ٠

٢ ــ ظهرت أزمة العقل أيضا بعد أن ظهرت الآثار الوخيمة للتصنيع على حياة الفرد والجماعة٠ فبدل أن اكتشفت الآلة من أجل خدمة الانسان أصبح الانسان فى خدمة الآلة ، وتحول العامل الى مجرد شىء منتج ، وحرم من قيمة عمله كما هو معروف من تحليلات ماركس للعمل وللقيمة ٠٠ فأصبحت الآلة فى المجتمع الرأسمالى تمثل رهبة الانسان تسلب منه وقته وجهده وعمله وحياته ووجوده ٠ فثورة الانسان على الآلة وعلى المجتمع الصناعى جر معه الثورة على العقل باعتبار أن العقل هو المسؤول عن التصنيع لما يتطلبه منقدرة فائقة على التنظير ٠ فالآلة هى عمل للعقل فىالمادة وتطبيق لقواعد الميكانيكا التى صاغها العقل ٠٠٠ فأزمة العقل ظهرت فى المجتمع الرأسمالى كظاهرة تابعة لآثار التصنيع على الحياة الانسانية ٠ وقد ظهر نقد الآلة وآثارها فى الفكر المعاصر وفى الفن والأدب فخرجت عديد من الأعمال الفنية عن النشوء وعن انطلاق الحياة فى أيام العطلة الأسبوعية أو السنوية قبل أن تعود الحياة من جديد الى عجلة الانتاج ٠

٣ ــ لما سادت الفلسفات العقلية باستمرار نزعة التفاؤل المطلق منذ ليبنتز حتى برنشفيج ، وظهرت مآسى القرن العشرين : حربان عالميتان ، الاستعمار والسيطرة ، الاستغلال والاحتكار ، الاضطهاد العنصرى ، الفقر والضنك ، أحس بعض المفكرين بالوجود الانطولوجى للشر ، وبأن هذا

العالم ليس بأفضل العوالم الممكنة ، وبأن الشر موجود بالفعل لا يمكن أن يرد الى درجة من درجات الخير أو الى نقص أو الى عدم أو الى وجهة نظر الى آخر هذه النظريات التى تنكر الوجود الجذرى للشر من أجل اثبات طيبة الله المطلقة أو خلود الروح • خرج سارتر ثائرا على تفاؤل برنشفيج مؤكدا وجود الشر ، وخرج جابريل مارسل ثائرا على روحانيات برنشفيج مؤكدا معاناته للجسد ، وخوفه من الموت ، وانزعاجه من المرض ، ومعاناته للألم • **فثورة هؤلاء على العقل هى فى الحقيقة ثورة على نغمة التفـــاؤل المصاحبة كمظهر من مظاهر العقـــل ، أمام واقـــع مرير ليس فيه ما يدعو للتفاؤل •**

٤ ــ بالرغم مما كان يقـــال عن غنى أوربا بالموارد الأولية ، خاصة الفحم والحديد، وعن وفرة كفاياتها الانتاجية ، فان ازدياد الأسعار المتناهى، وارتفاع أجور الأيدى العاملة ، والرغبة فى رفاهية العيش ، كل ذلك أدى الى الاحساس بتجربة الفقر أو الضنك ، والمعاناة من نقص الموارد، أو انخفاض الأجور • فأصبح هم الأوربى هو كيف يقتات ، وكيف يدفـع الضرائب المتصـاعدة ، والتأمينات المختلفة حتى أصبحت المشكلة المادية همه الأول• وتوالت الاضرابات للمطالبة بزيادة الأجور، ويتوالى ارتفاع الأسعار، والكل يدور فى حلقة مفرغة حتى أصبحت الحياة المادية عبئا ثقيلا على الجميع : على الفقير حتى يغنى ، وعلى الغنى حتى يزداد غنى • كل ذلك جعل من الصعب تعقيل الواقع فى حين أنه لو أعيد تنظيم الاقتصاد فى المجتمع الرأسمالى لأمكن التغلب على مشكلة الفقر واستغلال الطبقات العاملة ، ومن ثم فرضت الحياة نفسها بكل ما فيها من معاناة وألم وفقر وضنك ، وأصبحت هـــذه الموضوعات دالة بذاتها دون ما حاجة الى صياغات عقلية ، وان كل نظريات العالم عن الفقر لن تمنع طفلا من الموت جوعا •

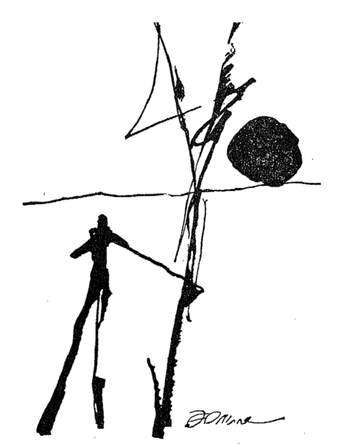
٥ ــ ارتبطت أوربا بالاستعمار لأنه وليدها ، ويقوم الاستعمار على التنظير العقلى وعلى التخطيط لاستغلال ثروات البلاد المستعمرة ، وايجـــاد الأسواق لتصريف المنتجات • وكانت حجـــة الاستعمار وهو يقوم نفسه أنه أتى للتحضير ، والتحضير يقوم على التخطيط ، والتخطيط يستلزم التنظير وترشيد الحياة ، فتنقلب المستعمرات من العمل اليدوى الى العمل الآلى ، ومن الانتـــاج الصغير الى الانتاج الكبير ، ومن المقايضة الى النظم المصرفية ، ومن الأكواخ الى تخطيط المدن ، ومن الريف الى العمران • **فالعقـــل عند ياسبرز هو حامى حمى الحضـــارة الغربية ضـــد اللاعقل** Deraison **ويعنى به كل ما يعارض السيطرة الغربية • العقل لديه دفاع عن الغرب وعن قيمه الروحية ضد اللاعقل، ويعنى به الدول الاشتراكية المادية الملحدة •**

وفى حركات التحرر التى عرف بها القـــرن العشرون ضد الاستعمار ، رفض كل ما هو غربى• فالثورة ضد العقل هى فى حقيقتها ثورة ضـــد الاستعمار الغربى الذى تستر وراء العقل ، ومهد به خطاه ، وصاغ به خططه ، سواء كانت هـــذه الثورة من خارج الشعوب الأوربية أو من داخلها من الأحزاب التقدمية والهيئات المناضلة • واذا كان قد قيل من قبل «أيتها الحرية كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك » فانه يمكن أن يقال بالمثل : «أيها العقل ، كم من الجرائم قد ارتكبت باسمك»

٦ ــ ارتبط العقل أيضا بصعود الطبقـــة البرجوازية ، فهى التى أعلت من شأن العقـل لأنه وسيلتها لتنظير التجارة والصناعة • وتاريخ البرجوازية الأوروبية معروف ، وظهور فلاسفة العقل وارتباطهم بها وتمجيدهم للعقل والحرية والفردية والنشاط الخلاق لتبرير استغلالها ،كل ذلك أدى الى اعتبار العقل هو المسئول عن استغلال البرجوازية • والثورة ضد العقل هى فى حقيقة الأمر ليست ثورة على العقل بل ثورة ضد الطبقة البرجوازية التى استغلت العقل لحسابها الخاص فى استغلال الطبقات الكادحة • فأزمة العقل على ما وصف لوكاش هى فى الحقيقة أزمة البرجوازية فلسفة ونظاما ، بعد أن وضح استغلالها للطبقات العاملة ، وتسترها وراء العقل ، وبحثها عن طريق آخر تبرر به وجودها •

٧ ــ حدثت فى القرن العشرين حربان عالميتان رأت فيهما أوربا من وسائل الدمار ما لم تره من قبل فى أية حروب سابقة • وقد حدثت الحربان بين شعوب من نفس الجنس والدين والحضـارة والتاريخ ، ولم يظهر أثر الفلسفات المثالية التى دعا لها أكثر الشعوب ايمانا بالحرب ، وأول من بدأها ، فبدا أن الواقع له قانونه الخاص الـــذى يسيره والذى هو حتما ليس قانون الفكر الذى وضعه المثاليون • فوقوع حربين على مدى ثلاثين عاما أكبر دليل على افلاس الفلسفات المثالية •

٨ ــ وللحديث عن أزمة العقل دلالة سـياسية واضحة لأن الثورة على العقل تؤدى فى النهاية الى النزعة الارادية volontariste بما يتبعها من



تأييد حكم الفرد المطلق الذى لا يخضع للعقل أو للفاشية التى لا تخضع الا لسلطان القوة(١٦) . وقد ارتبطت كل النزعات اللاعقلية بالثورات الرجعية المضادة أو بالاقطاع أو بالنزعات الفاشية والنازية . فعارض شوبنهور ثورة ١٨٤٨ لأن الارادة لديه تمنع كل ثورة فهى بذاتها كبديل للتقدم ، كما ارتبطت الحركات الرومانسية بالدفاع عن الماضى وعن الاقطاع الممثل فى الكنيسة وعن الكاثوليكية وكانت وراء اعادة الملكية فى فرنسا Restauration . كما نصب شبنجلر نفسه مدافعا عن الغرب وعن مجاله الحيوى وعن نقاء الجنس الآرى باسم الحدس والارادة واللامعقول . وقد ظهرت معظم الحركات اللاعقلية فى عصر ظهور القوميات وتأكيد كل قومية لذاتها ضد ثورات الطبقات العمالية وعالمية النضال . واذا كان جابريل مارسل قد جعل من الوجود سرا ، ورفض شمول العقل فلأن الشمول لديه صفة للمجتمع الاشتراكى أكثر منه صفة للعقل . فما يقال عن أزمة العقل هو فى حقيقة الأمر الرغبة فى العودة بالمجتمع الأوربى الى عصر الغاب حيث تكون الغلبة للقوة وحدها .

ولكن فى مجتمعات أخرى قد تكون هناك أزمة حقيقية للعقل لا لأنها تشعبت منه بل لأنها ما زالت تصبو اليه نظرا لسيادة الخرافة والوهم . والمطلوب منها أن ترى انتصارات العقل فى الحضارة الغربية كنموذج لها ان أرادت أن تكافح هى الأخرى باسم العقل ومن أجله .

---

(١) أنظر مقالنا : «هيجل والفكر المعاصر» ، الفكر المعاصر ، أكتوبر سنة ١٩٧٠

(٢) أهدى برنشفيج كتابه «تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية» الى برجسون .

(٣) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة ، الباب الثانى ، الفصل الثانى .

(٤) أنظر مقالنا «العقل والثورة» (١) ، (٢) ، الكاتب ، مايو ، يونيو ١٩٧٠ .

(٥) أنظر مقالنا : «رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا» تراث الانسانية ، مارس ١٩٦٩ وأيضا : «الدين فى حدود العقل وحده لكانط» تراث الانسانية ، سبتمبر ١٩٦٩ .

(٦) أنظر تحليل كاسيرر لفلسفة التنوير فى La philosophie des lumières.

(٧) أنظر مقالنا : «القاموس الفلسفى لفولتير» ، تراث الانسانية ، مارس ١٩٧٠ .

(٨) أنظر مقالنا : «الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الاوروبية» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧٠

(٩) Essai sur les éléments principaux de la representation, PUF, Paris.

(١٠) لم نستطع الاطلاع على كتاب لوكاش «هدم العقل La Destruction de la Raison » بجزئيه الذى يؤرخ فيه للحركات اللاعقلية فى الفلسفة الغربية ابتداء من شلنج حتى نيتشة ثم من دلتاى حتى توينبى . ومما يؤسف له بالفعل عدم وجود هذا الكتاب الهام فى مصر فى المكتبات العامة أو الخاصة . ولوكاش الذى توفى فى الشهر الماضى يكتب منذ ستين عاما !

(١١) أنظر مقالنا : «أونامونو والمسيحية المعاصرة» الفكر المعاصر ، يناير ١٩٦٩ .

(١٢) H. Marcuse, Vers la Libération.

(١٣) Sartre : la Transcendence de l'Ego.

(١٤) Sartre : L'Imagination, PUF, Paris.

(١٥) أنظر تحليلنا لهذا العنصر فى مقالنا : «موقفنا من التراث الغربى» ، الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ .

(١٦) وقد اتهم لوكاش بأن كتابه عن «هدم العقل» كان تبريرا لأفعال ستالين التى لم تخضع للعقل وتأييدا للنزعة الارادية والتسلطية ، مع أن لوكاش قد نبه الى ارتباط النزعات اللاعقلية بالفاشية فى معظم مؤلفاته الفلسفية وخصص دراسة خاصة عن «نيتشة والفاشية» من أجل اثبات ذلك .



هل يمكن قيام نزعات لاعقلانية ؟

مجاهد عبد المنعم مجاهد

« ان ابن الله قد صلب ، ولست خجلا من هذا الحادث لأن الناس يجب أن يكونوا محتاجين الى أن يخجلوا منه • ان ابن الله قد مات ؛ ويجب بكل الطرق الايمان بهذا لأنه محال • وهو قد دفن وبعث من جديد ؛ والواقعة مؤكدة لأنها مستحيلة » (عن « وليم باريت » الانسان اللاعقلاني • دراسة في الفلسفة الوجودية : ص ٨٣) هكذا صاح الأب ترتليان (١٥٠ ـ ٢٢٥) في بداية العصور الوسطى •• فهل كانت صيحة لاعقلانية غذت تيارا كبيرا الى أن تدفق في الوجودية أولا ثم في بقية أشكال العبث بعد هذا ؟ المسيح يبعث من جديد لأن هذا مستحيل •• أى تناقض هذا ؟ ولكن هل هو تناقض حقيقى ؟ ألا نجد هنا قياسا أرسطيا حذفت احدى مقدماته وان كانت هذه المقدمة موجودة ضمنا ألا وهى : العقيدة تعنى تحقق المستحيل ؟

وعندما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يعبر عن الصلة الحميمة بين الموت والحرية ، عبر عن هذا على شكل قياس أرسطى كما نجده في كتابه « الموت والعبقرية » وقياسه يسير على النحو التالى : الموت يقتضى الشخصية ، الشخصية تقتضى الحرية ، اذن الموت يقتضى الحرية •• وقد جاءت هذه الصياغة المنطقية الاستدلالية خير معبر عن وجودية هيدجر التى لا تنبنى على تجارب شخصية معاشة ، واستطاع أن يصل الى لب الصياغات الهيدجرية من أنها مجموعة من القياسات الأرسطية وأن الوجودية التى تريد أن ترتد بالموجود البشرى الى حالة البكارة ورعشة الخلق الأولى قد عبرت عن حالتها اللاعقلانية بأشد ما في العقل من صيغ منطقية صارمة •

ولقد ذكر الخادم آرسنى لمستر نوت في رواية صمويل بيكيت « وات » أن هناك **ثلاثة أنواع من الضحك : « المرير والضحل والخالى من المرح » الضحك المرير يضحك على ما ليس خيرا ، انه ضحك أخلاقى • والضحك الضحل يضحك على ما ليس حقيقيا ، انه الضحك العقلى • ليس خيرا ! ليس حقيقيا ! حسنا ، حسنا • غير أن الضحك الذى بلا مرح هو الضحك الشيطانى**

الوحشى ، من أسفل المنخار ـ هاو ! هكذا • انه ضحك الضحكات •• الضحك الذى يضحك على الضحك ••• بكلمة ، انه الضحك الذى يضحك ـ وأرجوك سكوتا ـ على ما ليس سعيدا » (عن « سكوت » صمويل بيكيت : ص ١٠٤)
فهل هو تصنيف خالى من النظر العقلى ؟ أم أنه قائم على الرصد الدقيق العقلانى للواقع مدخلا ضمن هذا الواقع ما قد يبدو أنه يند عن الواقع ؟

وهكذا ـ بمفارقة غريبة نجد أنه ما من صيحة من صيحات العبث أو العدمية أو الوجودية أو اللاعقلانية الا ويتم التعبير عنها بشكل عقلانى صارم •• فهل أدرك الهاربون من العقل أنهم الى العقل هاربون ؟

فهل معنى هذا أننا نريد أن نصل الى النقيض المقابل فننفى وجود النزعات اللاعقلانية مادامت تنبنى على العقل ؟ لكن مادام العقل نفسه هو الذى كشف عن نية هذه اللاعقلانية أفلا تعد هذه اللاعقلانية جزءا من العقل نفسه ؟ فهل نحن واصلون بهذا الى نوع من التلاعب بالألفاظ ، أم أننا نريد أن نصل الى شىء جاد موجود فى الواقع والفكر على السواء ؟

يقول المفكر المجرى جورج لوكاتش :
« لنفحص الآن على نحو اجمالى منهجية اللاعقلانية• لقد بين هيجل أنه عندما يكتشف الانسان التناقضات الضرورية للعقل ، أى تناقضات التفكير المنطقى ، فان المشكلة التى تطرح نفسها انما تبدو تحت الجانب المباشر للاعقلانى ، وعلى الجدل حينئذ تقع مهمة اظهار التركيب الفوقى للحدود المتناقضة • وعندما يقوم تماما بهذه المهمة فان الانسان يستطيع أن يتبين أن العقل الفوقى ينتج تماما عن النقائض الضرورية للاستدلال المنطقى ، تلك التناقضات التى أنتجت فى الظاهر اللاعقلانية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ص ٦٥) •• ويوضح هربرت ماركيوز المسألة عند هيجل قائلا : « تحاول (نظرية الماهية) تحرير المعرفة من عبادة (الوقائع الملاحظة) ومن فلسفة الموقف الطبيعى التى تفرض هذه العبادة » (ماركيوز : العقل والثورة • هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ، ١٩٧٠ : ص ١٥٣) •• **اذن فاذا كانت هناك لاعقلانية تظهر فليس هذا راجعا الا الى الغرق فى عبادة الوقائع المباشرة والاستسلام للموقف الطبيعى** •• فهل يعنى هذا أن المسألة ترجع الى مجرد المعرفة ، وأن اللاعقلانية هى مسألة من مسائل مبحث المعرفة فحسب ؟ فى هذه الحالة لا نكون قد فهمنا الديالكتيك الهيجلى، لأن الديالكتيك الهيجلى ليس الا انعكاسا (**ديالكتيكيا**) لديالكتيك الواقع •• **اذا كانت هناك لاعقلانية منعكسة فى الفكر فذلك لأن البشر والأفراد لم يكشفوا بعد جوهر الواقع ، وكذلك فان الواقع البشرى لم يتطور بعد فى التاريخ بشكل يجعل العقل لا تنعكس فيه هذه اللاعقلانية** •• يقول هيجل : « الماهية هى الوجود متجاوزا •• الماهية مفترض فيها أن المباشرة تعارضها ، وهى مباشرة من النوع الذى يجعل الماهية تخرج منها فتحفظ وتتمسك بنفسها فى هذا التجاوز » (هيجل : علم المنطق ، الجزء الثانى : ص ٢٠) •• فاذا ما أريد القضاء على اللاعقلانية فلا يتم هذا فحسب بمجرد المعرفة ، بل يتم بتبين وتحقق أن « فى الأشياء عنصرا دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل كل شىء ، ماهيتها وبداية الحقيقة هى معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان •• وعلامة التفكير الجدلى هى القدرة على تمييز المسار الأساسى من المسار الظاهرى للواقع وعلى ادراك العلاقة بينهما » (ماركيوز ، المرجع المذكور : ص ١٥٣ ـ ١٥٤) •• بتبسيط شديد ، ان التاريخ وهو يتحرك لم يتحد بعد مع العقل الأمر الذى يسمح بوجود ما يعوق حركة التاريخ وحركة العقل أيضا •• ولما كان العقل ـ كما قال هيجل ـ هو سيد العالم والتاريخ فان ما يعوق حركة التاريخ هو اللاعقلانية •• ومن ثم فان التاريخ يطلب الانسان لا على أن الانسان هو الأصل والوجود هو الظل ؛ بل على أساس أن **الانسان « ليس سيد الموجودات ، بل على أنه راعى الكينونة »** (هيدجر : رسالة حول النزعة الانسانية : ص ٢٨٨) ذلك أن بعد الوجود هو الوسط الذى سيسمح بترقى الانسان فى التاريخ ، وهذا ما أدركه هيدجر ببصيرة هيجلية فريدة : « ان ما يهم فى تعريف انسانية الانسان على أنها الوجود فى الخارج ليس هو أن الانسان هو الجوهرى، بل **ان الكينونة هى الجوهرية باعتبارها بعد الوجود فى الخارج الانجذابى** » (المرجع السابق : ص ٢٨٣) •

فما هى طبيعة هذه اللاعقلانية التى هى المظهر فى الوجود لا جوهره ، والتى لا يعنى هذا افتراض عدم وجودها بل يعنى طلبها لأن تلغى ؟

يوضح هودجز رأى جورج لوكاتش فى اللاعقلانية قائلا : « اللاعقلانية فى الصورة

العالمية تعنى التمسك بأنه لا يوجد أى واقع موضوعى ، أو أننا لا نستطيع أن نعرفه ولكننا نستطيع أن نعرفه على أنه بلا معنى · فاذا أخذنا بهذا فاما أن نجد طريقا للعيش مع اللامعنى أو نشيد عامدين أسطورة لكى نعطى العالم معنى معتبرين أنه أفضل لنا أن نعيش بوعى مع أسطورة على أن نعيش حياة خالية من المعنى فى عالم خال من المعنى » (هودجر : لوكاتش حول اللاعقلانية، فى كتاب : باركنسون (مشرفا) : جورج لوكاتش: الانسان وأعماله وأفكاره : ص ٨٩) ويذهب القاموس الفلسفى السوفييتي الى أن «اللاعقلانيين وهم يرفضون الملكة العارفة للعقل يبرزون فى المقدمة الايمان والغريزة والارادة اللاشعورية والحدس والوجود الانسانى » (روزنتال ويودين: قاموس الفلسفة : ص ٢٢٢) ·· ويقول مايرسون عن اللاعقلانى ان « له ميزة أنه يدل بوضوح على أن الأمر مسألة **واقعة** هى ما نعتقد أنه يقينى ولكنه يظل وسيظل دائما يند عن الفهم ولايخضع للعقل ولا يمكن جبره الى عناصر عقلانية بشكل محض » (مايرسون : الذاتية والواقع : ص ٢٩٨) ويفسر المسألة أكثر بقوله : « ان شرح ظاهرة كما يبينها الميكانيزم لنا تبدو كما لو كانت محاطة أو محدودة بلا عقلانيتين : لاعقلانية تتجه نحو الشىء ـ لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن للأجسام أن تؤثر بعضها فى البعض الآخر ؛ واللاعقلانية الأخرى تتجه الى الذات ـ لا نستطيع أن نفهم كيف أن الحركة فينا يمكن أن تتحول الى احساسات » (المرجع نفسه : ص ٣٠٨) ·

اننا لو تتبعنا اللاعقلانية منذ الانسان البدائى حتى الآن مرورا بشلنج وشوبنهور وكيركجور وبرجسون وكامو وبيكيت وايونيسكو وأرابال فاننا نجد أنها اما أن ترتد الى المنهج واما أنها ترتد الى الرؤية ·· اما قصور فى أداة المعرفة ، واما قصور فى النظر الى العالم ··

يتوصل بعض اللاعقلانيين الى لاعقلانيتهم عن طريق الحدس ·· انهم يرفضون العقل أداة للمعرفة ويقيمون بدله الحدس ·· ولكن هل الحدس يصلح وسيلة للمعرفة ؟ أليس فيه مانبهنا اليه جورج لوكاتش من أن « نشدان الحدس لاعقلانى بالمعنى العادى للكلمة لأن الحدس بطبعه ليس شكلا من أشكال الحجاج والجدل · لكنه لاعقلانى بمعنى آخر أيضا : ان نشدان الحدس هو دائما مصاحب بالزعم بأن بعض الناس لهم قدرة عليه وآخرين ليست لديهم هذه القدرة · ولهذا فان النشدان موجه الى فئة ممتازة ، انه مايسميه لوكاتش دوما النظرية الأرستقراطية للمعرفة » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) وذلك على أساس أن لوكاتش يعتبر « الحدس ·· ليس شيئا آخر سوى دخول مفاجىء فى الوعى لعملية تفكير لاشعورية » (لوكاتش : أوجودية أم ماركسية ؟: ص ٥٦) ان الحدس لا يصلح أداة للمعرفة فهو ليس الا استسلاما تاما للأشياء ، الغاء لدور العقل ، ومن ثم يلوح العالم لاعقلانيا تماما ·· ان الحدس يزعم أنه هو المعرفة العينية للأشياء، لكن ما هو عينى ليس ما هو مباشر ·· العينى هو الذى عانقه العقل فى واقعه فكشف عن حركته، أما المباشر فهو ملامسة لسطح الأشياء وعرضيتها ومظهرها فلا تنكشف الا سكونية الأشياء ·· « ان حدس الماهية يتخذ من المعطى المباشر للتجربة الباطنية نقطة انطلاقه حيث يعتبره غير مشروط وأوليا ، دون أن ينظر اطلاقا فى طبيعته وأحواله وينطلق حينئذ الى (رؤيته) المجردة النهائية المنفصلة عن الواقع » (لوكاتش : الوجودية ، وكتاب: سيلارز وآخرين (مشرفون): فلسفة للمستقبل : ص ٥٧٤) ·· والحدس بهذا انما يعزلنا عن التاريخ ، ولما كان الانسان كائنا تاريخيا أولا وقبل كل شىء فان الحدس يعزلنا عن الانسان ، أو بمعنى أدق انه قائم ضد الانسان ·· وليس غريبا أن نرى الحدس ضد الديالكتيك « **فالحدس هو البديل اللاعقلانى عن الجدل ، وحينما تجد فلسفة تزعم أن البصيرة الحدسية هى الطريق الوحيد التى يمكن فيها لبعض الأشياء المعنية أن تعرف فانك تكون فى حضور اللاعقلانية** » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٩) ·

ان اللاعقلانيين يرفضون العقل وسيلة للمعرفة ·· ولكن أى عقل هذا الذى يعرفونه؟ انه **عقل لاعقلانى** ان جاز مثل هذا التعبير ·· يتساءل نيتشه فى كتابه « الفجر » : « كيف جاء العقل الى العالم ؟ كالقاء ـ بطريقة لاعقلانية ـ علينا أن نخمنه ، مثل اللغز » (ص ١٢٢) ·· ولكن هل هذا هو العقل ؟ أم أنه تعريف مساو للحدس ؟ ان اللاعقلانيين وهم ينددون بالعقل انما هم فى الحقيقة ينددون بعقل مجرد ، ينددون بالفهم ، لأن الفهم هو الذى يقف عند حدود الأشياء فى سكونها ولا يستبطن حركتها ·· ومن هنا مصدر الثورة ضد العلم والمنهج العلمى نظرا لأن المنهج العلمى له حدود ولا يمكن أن يتجاوزها ـ كما يذهبون ـ : « يجب أن يكون مفهوما ·· أننا باقرارنا بوجود هذا الحد فاننا

لا نؤكد فحسب أننا لا ننجح اطلاقا فى الاقتراب من هذا الفهم ، بل اننا لن نقترب الا من الحد فحسب » (مايرسون : المرجع المذكور : ص ٢٩٨) من ثم يعلن العلم القائم على النظرة الآلية افلاسه ويصل الى تفسير العالم على أنه لاعقلانى ، فهو حبيس النظرة البيولوجية التى لا ترى الظاهرة الا على أنها « احساس ، وان شرح الظاهرة يعنى شرح الاحساس • فكيف يمكن أن يتظاهر الانسان بتقبل ما هو نفى محض وبسيط على أنه شرح ؟ » (المرجع نفسه : ص ٢٩٧) ان هذا المنهج محصور فى أن اللاعقلانى مرتبط بالتغير أما « العقلانى فهو أن الأشياء تبقى لا أنها تتغير » (المصدر نفسه : ص ٣١٣) •• ولكن عندما يعجز منهجما عن تفسير ظاهرة ما أفلا يكون الموقف هو تعديل هذا المنهج أو اللجوء الى منهج آخر بدل اتهام العالم باللاعقلانية ؟ « **عند هيجل ، عندما تجد أن (الفهم) يوجدك فى مثل هذه الصعوبة فان ما تفعله هو اللجوء الى (العقل) الذى يعنى التفكير الجدلى ، فأنت تتجاوز تجريد الفهم بحركة صاعدة جدلية ومن ثم تولد مفاهيم ملائمة لكى تعمل ما كان الفهم قاصرا على أدائه حتى الآن** » (هودجز : المرجع المذكور : ص ٨٨) •• فاذا كان الفهم القاصر على السكونيات قاصرا بالنسبة لفهم المتغيرات أفلا يمكن أن نلجأ الى العقل الذى هو بطبيعته جدلى يساعدنا على التفسير بدل أن نصل الى الحكم : العالم لاعقلانى ؟ وما العقل أو « الجدل عند هيجل الا الانتقال من مفهوم برهن على أنه تجريدى تماما بالنسبة للوقائع الى مفهوم هو عينى بما فيه الكفاية وغنى فى المحتوى بما فيه الكفاية لتغطيتها • واللاعقلانية تأخذ شكل رفض فعل هذا ، شكل رفض امكان فعل هذا • فاللاعقلانى يشير الى احباط العلم فى مواجهة بعض المشكلات المعينة التى تكون مناهجها الراهنة ليست سديدة لتناولها ، ثم يفترض أن حدود العلم الراهن هى حدود الامكانية الانسانية فى المعرفة » (المرجع السابق : ص ٨٨ ــ ٨٩) •• ومن ثم ننحى السكونية على انها عارضة لنصل الى الماهية على أنها حركية العالم ، فالماهية لا تنكشف الا « عندما تبطن المعرفة نفسها وهى تخرج من مجال الوجود المباشر ، وهى تكتشف الماهية خلال هذا التوسط » (هيجل : المرجع المذكور : ص ١٦) •• **اذن الماهية ليست فعلا من أفعال الذات العارفة بل هى « ذاتها نتيجة تطور عينى أى أنها (شيء تسرى عليه الصيرورة)»** (عن ماركيوز : العقل والثورة : ص ١٥٥) •



هيدجر



يونسكو

فاذا تركنا قصور أداة المعرفة وانتقلنا الى محتوى اللاعقلانية فماذا سنجد ؟ اننا سنجد أن العالم عبث أو أن العالم يسير بارادة عمياء ، أو أن العالم يتحرك بالغريزة ، أو أن العالم خلو من المعنى ، أو أن العالم ليس وجودا ، بل هو عدم .. أنكتفى بالرد بطريقة خارجية فجة فنقول انها نظرة بورجوازية الى العالم ، نظرة أناس يائسين أعجزهم التطاحن ونكتفى بمثل ما قاله لوكاتش عن العدم عند الوجوديين بأنه الشيء « الذى يسحر الفلاسفة المورثين وهو أسطورة المجتمع الرأسمالى المنهار » ؟ (لوكاتش : الوجودية : ص ٥٨) **ألا يدل الحديث عن العدم والاغتراب والموت واليأس وفقدان المعنى على أن شيئا حدث للانسان ، وأن لهذا الحدث بعدا وجوديا ؟** « عندما نجد مسرحية (فى انتظار المجهول) لتلميذ جويس الايرلندى صموئيل بيكيت ـ وهى مسرحية يسرى فيها العدم فى كل سطر من سطورها من البداية الى النهاية ـ يستمر عرضها لأكثر من ستة عشر شهرا .. فى عواصم أوربا ، فلا يمكن الا أن نستنتج أن شيئا ما يحدث فى العقل الأوربى مما لا يجعل تقاليده تحرسه تماما ، ومما يجب أن يعاش حتى النهاية المريرة . ومن المؤكد أن جمهور مسرحية بيكيت يتبين شيئا من تجربته هو مما يراه على خشبة المسرح ، يتبين بعض الصدى ـ مهما يكن مقنعا ـ لخوائه ، وبتعبير هيدجر (انتظاره لله) » (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٥) اذا كانت القوة البنائية هى رمز للعقل الانسانى وهو يشيد حضارته فلماذا هذا الخواء الذى يعكسه أدبه وفنه ؟ أليس هذا دليلا على أن هناك شيئا واقعيا يحدث للانسان بالفعل ؟ أليس هذا دليلا على أنه تظهر بالفعل قوى للتدمير والافناء وتقويض العقل والانسان ؟ ومن ثم فلا غرابة أن نرى فى مسرح العبث « الناس وقد جردوا من الظروف العرضية للوضع الاجتماعى أو السياق التاريخى ووجهوا بالاختيارات الرئيسية والمواقف الرئيسية لوجوده .. فنرى الانسان مواجها بالزمن ، ولهذا فهو فى حالة انتظار فى مسرحيات بيكيت أو جلبر ، الانتظار بين الميلاد والموت ، الانسان وهو يهرب من الموت يرقى أعلى وأعلى فى مسرحيات فيان أو يغرق مستسلما نحو الموت فى مسرحيات بوزاتى ، الانسان وهو يتمرد ضد الموت ، يواجهه ويتقبله فى مسرحيات ايونيسكو (قاتل بلا مقابل) ؛ الانسان الغارق حتى النخاع فى سراب الأوهام ، مرايا تعكس مرايا ودائما تخفى الحقيقة القصوى فى مسرحيات جينيه ؛ الانسان وهو يحاول أن يؤسس وضعه أو ينفذ الى الحرية لا لشيء الا ليجد نفسه مسجونا من جديد فى التمثيليات الأخلاقية عند منويل دى بدرولو ؛ الانسان وهو يحاول أن يستخلص له مكانا متواضعا فى البرد والظلام الذى يحيط به فى مسرحيات بنتر ؛ الانسان وهو يسعى عبثا أن يستحوذ على القانون الأخلاقى للفرد وراء استيعابه فى مسرحيات أرابال ، الانسان الواقع فى المأزق الذى لا مهرب منه من أن الجهد المتقد يقضى الى النتيجة نفسها ككسل سلبى ـ العقم الكامل والموت الأقصى ـ فى الأعمال الأولى لأداموف ؛ الانسان الوحيد للأبد المسور عليه فى سجن ذاتيته وهو عاجز عن الوصول الى رفاقه فى الغالبية العظمى لهذه المسرحيات » (اسلن : مسرح العبث : ص ٢٩٢) .. ان المظهر أن الانسان محاط بالقوة ، لكن الجوهر أن دودة الهدم كامنة فيه بسبب هذه القوة نفسها .. « ان لدى الانسان الآن قوة أكبر مما كانت لدى بروميثيوس وايكاروس أو أى من هؤلاء الأبطال الأسطوريين الجسورين الذين كان عليهم أن يستسلموا فيما بعد لخطر الكبرياء . ولكن لو حدث والتفت مراقب من كوكب المريخ واستدار من هذه الامتيازات الخارجية للقوة الى شكل الانسان كما ينكشف فى رواياته ومسرحياته ورسمه ونحته **فانه سيجد مخلوقا مليئا بالثقوب والفتحات بلا وجه ملغزا محاطا بالشكوك وأشكال النفى ومتناهيا بشكل حاد** » (باريت : المرجع المذكور : ص ٥٧) .

فاذا أريد نفى حقيقى لما يقوله أصحاب اللاعقلانية ، فلا يأتى من مثل القول بأن مايقولونه هو نتاج حضارة أفلست ، أو نتاج طبقة بورجوازية ، متفسخة بل يأتى النفى الحقيقى لما يقولونه بنفى حقيقى لما يقولونه فى العقل الجدلى والواقع الجدلى على السواء ..

ويلاحظ أن فى أعماق معظم اللاعقليين حنينا خفيا للعقل .. ومن هنا مصدر الصياغات والبراهين العقلية الاستدلالية لقضاياهم .. واذا نحينا هذه الناحية الصورية ونظرنا الى محتوى كلامهم فاننا نراهم بحديثهم عن اللاعقلانية انما ينبهون الى وجود أخطار فى الواقع المعاش تفضى الى هذه اللاعقلانية .. فاذا نظرنا الى كامو وجدنا أن « مذهب كامو فى العبث تبين أيضا حدود العقل ، ولكن حينئذ يتصرف فى اتجاه مختلف تماما بأن يتقبل هذه الحدود ويتمسك بالعقل باعتباره رابطة الانسان الوحيدة مع الواقع ، بالرغم من انها رابطة واهنة للغاية .

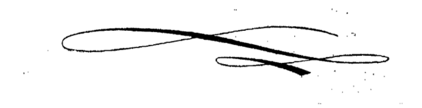
وهكذا بمعنى ما من المعانى فان اصرار كامو على واقعة العبث مرتبط بنوع من العقلانية المتطرفة . والنزعة المناهضة للعقلانية التى يرفضها يسميها (التفكير المتضع) » (كروكشانك : البير كامو وأدب التمرد : ص ٥٨) وهذا ما يوضحه وليم باريت : « **ان اكتشاف البؤس الروحى للانسان هو تحقيق انتصار ايجابى للروح** » (باريت : المرجع المذكور : ص ٤٠) **فكأننا باكتشافنا للامعقول نكون قد سرنا خطوة فى سبيل المعقول .. نكون قد سرنا خطوة نحو نفيه ..** وهذا ما أوضحه مارتن اسلن : « ان مسرح العبث وهو يعبر عن المعنى المأساوى للضياع بسبب اختفاء اليقينيات القصوى هو أيضا — بمفارقة غريبة — علامة مرضية على ما هو عليه — على وجه الاحتمال — انه أقرب من أن يكون بحثا دينيا أصيلا فى عصرنا : عبارة عن جهد — مهما يكن مهتزا وعابرا — من أجل الغناء والضحك والبكاء — والتذمر — ان لم يكن فى مدح الرب .. أو على الأقل بحثا عن بعد للفعالية ، جهد لجعل الانسان يعى الحقائق القصوى لوضعه ، ولكى يبث فيه مرة أخرى المعنى المفقود للتعجب الكونى والقلق البدئى ولهزه من وجوده وقد أصبح مبتذلا وآليا وسطحيا ومجردا من الكرامة التى تصدر عن الوعى » (اسلن : مسرح العبث : ص ٢٩١) .

فاذا أريد القضاء على كل لاعقلانية فلا يتم هذا عن طريق اخفاء رؤوسنا فى الرمال فندعى أنه ما من لاعقلانية هناك .. بل نقر بها على أنها هى ذلك الجانب اللاجوهرى من الجوهرى الذى حدثنا عنه هيجل كثيرا والذى يطلب افناءه حتى يعلو صوت الجوهرى ولا يتم هذا الا بالكشف عن الملكات الكامنة فى الانسان .. **ان هناك حتمية فى القضاء على اللاجوهرى لأن هذا هو حتمية التاريخ ، لكن هذه الحتمية لا تتم الا بالحرية ، والحرية ليست الا اكتشاف الجوانب الممكنة فى الظرف التاريخى ، وهذه هى مهمة الفكر التى هى على حد قول الشاعر بول فاليرى « الجهد الذى يحيى فينا ما ليس موجودا »** (عن « ماركيوز » الانسان ذو البعد الواحد ص ٦٨) لابد أن نقهر الحسى فينا لأن الحسى هو وقوف عند سطوح الأشياء .. والعقل انما يتحقق بالرغم من وجود الحسى والانفعالى ذلك أن للعقل الاعيبه كما قال هيجل حيث يتحقق العقل بالرغم من الانفعالات .. « يمكن أن يسمى هذا **مكر العقل** — ألا وهو أنه يطلق للعواطف أن تعمل لنفسها على حين أن ذلك الذى يطور وجودها من خلال مثل هذا الدافع يدفع العقوبة ويعانى الخسران » (هيجل : محاضرات فلسفة التاريخ: ص ٣٤) .

فاذا أمكن للعقل أن يقهر المباشر وللديالكتيك أن يقهر السكونى ، فهل نكون قد قضينا على كل لاعقلانية ؟ يبدو أنه اذا كانت للعقل حيله وألاعيبه لتحقيق نفسه بالرغم من الحسى والعرضى والزائف فانه هو نفسه قد ينتج أيضا الحسى والعرضى والزائف .. وهنا نصل الى أشد أنواع اللاعقلانية ضراوة : اننا نصل الى لاعقلانية العقل .. وهو ذلك الذى أفاض فى الحديث عنه ماركيوز طوال كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » .. فاذا كان العقل فى سعيه لتحقيق ذاته يسعى الى القضاء على ما ليس عقلا ، تبينا لأن جوهره هو النفى ، فان العقل فى حضارة التكنولوجيا يسعى الى الغاء النفى ومن ثم يفرز لاعقلانية تستشرى بشكل لا يمكن من القضاء عليها ذلك أن « العقلانية الصاعدة تظهر — فى شكلها التأملى وكذلك فى شكلها التجريبى — تناقضا حادا بين الراديكالية النقدية فى المنهج العلمى والفلسفى من جهة والنزعة المسالمة اللانقدية فى الموقف تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة والعاملة » (ص ١٥) **ومن ثم نصل الى « خداع للعقل » مقلوب .. نصل الى ما يمكن أن نسميه سوء طوية للعقل** (سوف نعقد مستقبلا دراسة مقارنة على نحو ديالكتيكى بين خداع العقل عن هيجل وسوء الطوية عند سارتر) .. وفى هذه الحالة نجد أن خداع العقل لا يعمل الا لصالح القوى القائمة . والاصرار على المفاهيم الاجرائية والسلوكية انما يتجه ضد الجهود التى تبذل لتحرير الفكر والسلوك من الواقع المعطى من أجل البدائل المقهورة . ان العقل النظرى والعملى والسلوكية الأكاديمية والاجتماعية يلتقيان على أرض مشتركة : على أرض مجتمع متقدم يحول التقدم العلمى والتقنى الى أداة للهيمنة » (ص ١٥ — ١٦) ويبلور ماركيوز رأيه فى هذه الحضارة العقلانية — اللاعقلانية قائلا : « ان أكثر الجوانب تقدما فى المجتمع الصناعى تظهر من خلال هذين الملمحين : تيار نحو كمال العقلانية التكنولوجية وجهود مضاعفة لاحتواء هذا التيار داخل المؤسسات القائمة وهنا يكمن التناقض الداخلى لهذه الحضارة : **العنصر اللاعقلانى فى عقلانيتها** . وهذا هو

الميسم لكل انجازاتها » (ص ١٧) ان هــذا حــديث جديد عن الجوهرى واللاجوهرى بلغــة هيجليــة ، ولكن فى قلب القــرن العشرين على أساس أن « **المنتجات تفرض المعتقدية على الناس وتستغلهم ؛ انها تروج لوعى زائف لا يستبصر زيفه** » (ص ١٢) هذه لغة يمكن أن يتحدث بها هيجــل فى عصرنا الذى هو على نحــو ما قاله ماركيوز : « ان ســـيادة الروح العالمية ، كما يصورها هيجل ، تكشف عن السمات المظلمــة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها • وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائهــا البــؤس والدمار • عندئذ يبدو التاريخ وكأنه (المذبح الذى تضحى عليه ســعادة الشــعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد) ويشيد هيجل فى الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها • وهو يطلق عليها اسم (دهاء العقل) • فالأفراد يحيــون حيــاة تعســـة ، ويشـــقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هــدفهم أبدا ؛ فان الأسى والانهزام الذى يعانونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها • ان الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده • بل ان الأجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما • ومع ذلك فان حماســـته واهتمامه لا يفتران أبدا فهما الوسيلة التى تجعله يواصل عمله فى خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى ٠٠ » (ماركيوز : العقــل والثورة : ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣) •

ولكن يبدو أن العقل المكار قد استغل مكره معكوسا على يد حفنة من البشر ٠٠ انه ـ على يدهم ـ يعمل بكل الطرق على اعاقة صيرورته حتى يبقى على المظهر ويطيــل أمده ٠٠ فهــل سينجح فى اقامة نزعات لاعقلانية جديدة ؟ نعم ٠٠ ولا ٠٠ نعم طالما استمر مجتمع السواسية الذى يهدىء الصراعات ٠٠ ولا عندما تتبلور فئة المغتربين الذين سيهزمون دعائم المجتمع العقلانى اللاعقلانى ، عندما يهربون من العقل العاهر ـ عقل الفهم ـ الى عقل الديالكتيك العقل القاهر ٠٠ **وساعتها فان « المجتمع سيصبح عقلانيا وحرا الى المدى الذى يكون فيه قد نظم وتكون وتجدد على يد ذات تاريخية جديدة** » (ص ٢٥٢) •



الفن المعاصر وتحطيم المعقول

سعد عبد العزيز

ليس الفن المعاصر سوى تشكيل رمزى يوحى بكل ما يعتمل فى جوف العصر من ثورات ، وصراعات ، ومفارقات ، وتناقضات .. ومن هنا جاءت طبيعة هذا الفن لكى تكون أصدق تعبير عن روحه العلمية ، والثقافية ، والاجتماعية .. فهو لا ينطق بلغة واحدة ، وانما تتنوع لغاته وتتباين وهو لا يقف عند شكل معين ، ولا يثبت عند اتجاه محدد ، كما أنه لا يتميز بوجه واحد وانما يمتاز بتعدد الوجوه .

فلكى نفهم طبيعة هذا الفن ، أرى أنه من الضرورى ان نضعه فى اطاره التاريخى والفكرى ، ذلك لأنه جزء لا يتجزأ من التطور الحضارى ، وتطور نظرة الانسان الى العالم ، والى نفسه .. ولعل ذلك يدفعنا الى البحث والتنقيب عن الأشكال الفكرية ، والحضارية ، التى كانت مددا وافرا ينحت منه الفنان تصوراته ، وأحاسيسه ، وأشكاله الجديدة .. فمن الواضح أن الخلفية الفكرية للفن المعاصر انما تمتاز بأنها عميقة الجذور ، بعيدة المدى ، فآثارها تمتد حتى القرن الثامن عشر .. صحيح أن فن القرن العشرين قد رفض الأشكال التقليدية فى الفكر ، والفن .. تلك التى أخذت تتفكك ، وتضمحل تدريجيا لتحل محلها تصورات جديدة ، واتجاهات ثورية بلغت ذروتها فى الفترة بين الحرب العالمية الأولى ، والثانية .. وصحيح أن هذا الفن قد اتخذ طابعا ثوريا ، يتمثل فى الاعراض عن جميع التقاليد الفنية السابقة ، والتمرد على كل قواعد الفن الكلاسيكى .. لكن **كيف تحقق ذلك ؟ وما هى الأسباب التى تكمن وراء تلك الثورة التى أحدثت انقلابا خطيرا فى نظرية الادراك ؟**

ان الاجابة على هذين السؤالين ، تقتضى منا أن ننظر الى الماضى نظرة تحليلية ، استنباطية تكشف لنا عن تلك الأفكار التى أدت الى هذا التغيير الذى طرأ على عالمنا ، والذى أحدث رد فعل عنيفا فى معتقداتنا ، ومفاهيمنا ، وقيمنا .

ومن ثم ، فمن الضرورى أن نذكر أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر ، كانت التصورات السائدة هى تصورات العلم النيوتونى التى يبدو فيها العالم وكأنه ماكينة ضخمة تسير وفقا لنظام محدد بقوانين الحركة ، والجاذبية ، والقصور الذاتى ، وبقاء المادة التى لا تفنى ولا تستحدث .

وقد تولد عن هذه التصورات ، احساس بانفصال بين الذات ، وبين العالم المغاير لها ، الأمر الذى أدى الى ظهور مشكلة ابستمولوجية عويصة ظلت محور تفكير الفلاسفة على مدار العصور .. انها مشكلة (الذات والموضوع) .. تلك المشكلة التى أصابت الفكر الانسانى بتلك الثنائية التى لم تلتئم وتتوحد الا على أيدى «هيجل» ودارون فى القرن التاسع عشر ، والمدرسة

الفـــرويدية ، والفينومينولوجية ، والوجودية في القرن العشرين ، وهي التي أسهمت في جعـــل الانسان المندمج في الموقف وحدة لايمكن تجزئتها.

ففي عصر النهضـــة يمـــكن أن نلمس آثار تلك الثنائية في الثورة الـكوبرنيكيـة ، فنلاحـظ أن كوبرنيـــكس عنـــدما بدأ يفسر عنصر الحركة في العالم ، والأفلاك ، لم يتردد في أن يضع ذاته أولا كأساس لهذا التفسير .. فالذات هنا لا تعدو أن تكون محور هذا الادراك ، والركيزة الأســاسيـة لـكل معرفة .

كذلك نجد (ديكارت) ، و (هيوم) ، و(لوك) يبدأون بتحليل الذات العارفة ، أولا وقبـل كـل شيء فهي بمثابة النبـــع الذي يفيض بحـوارهم الفلسفي .. فرغم اختلاف مناهجهم في هذا الصدد فهم يتفقون فيما بينهم ، على هذا المبدأ الذي مؤداه: علينا أن نبـــدأ من أنفسنا اذا أردنا أن نعرف شيئا .

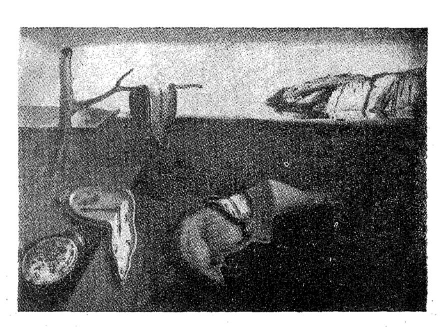
ولئن رأينا (كانط) يسلم بالنظام النيوتوني ، ويتفق مع بعض تصوراته ، الا أن ذلك لم يحل دون أن يقف منه موقفا نقديا لايخلو من بعض الشك، فقد كان يقلقه مقدار ما يتوفر في الأسس العلمية النيوتونية من صحة ، وصدق .. ومن هنـا كان يشك في امكانية تعميم هذا النظام الميـكانيكي ، ومدى ما يحققه من استحواذ وشمول لكل ما يمكن تصوره .. ومن ثم ، فهو يأخـــذ على « نيوتن » تجاهله للذات العارفة .. ويبدو ذلك بوضوح في موقفـه من مسألة القـــانون العلمي الرياضي .. فحدير بالذكر **أن (الرياضة) رغم أنها صادرة عن الذات الانسانية المستقلة عن العالم الخارجي ، الا انها تخـبرنا بما يجري فيـه من ظواهر .. وهي تخبرنا خبرا صادقا يقينيا .. وعلى هذا ، فهناك ذات انسانية عارفة نستولد منها القوانين العلمية .. فمن البديهي أن هذه القوانين لاتصدر عن العالم الطبيعي .. فالطبيعة لا تنبت جاذبية ، ولا قصورا ذاتيا ، وانما (نيوتن) وحده هو الذي يصنع هذا القانون لكي يفسر به مجموعة من الظواهر كان في مقدوره أن يلاحظها .**

وبهـــذا صارت فلسفة (كانط) التحليلية النقدية بمثابة تمهيد لعصر جديد عصر لا يسوغ القول بحتمية مطلقة للعـــالم .. فالانسان ليس (ترســـا) في مجتمع ، وانما هو يولـد حرا على الأرض ، وله أن يعيش ، كما يشاء .. وبمقتضى حريته ومشيئته .. ففي مقدوره أن ينشيء علاقات مع غيره ، ويعمل على تنظيمها في عقـد اجتماعي معين .. ذلك العقد الذي يجب أن يتخذ أساســا للدساتير .

في ضوء ما ســـبق ، يتبين لنا كيف اختفت فكرة (نيوتن) عن النظام الحتمي الذي تفرضـه الطبيعة ، أو يفرضه رجل فائق يعلو على بقيـــة الرجال . وسواء قلنا أنه (الملك) أو (الوحي) فان ذلك لا يغير من الأمر شيئا ، فلابد من الخضوع ـ بحكم الضرورة ـ لهذا القانون الذي يصدر عن مصدر أعلى تتحقق له السيادة ، والسيطرة على كل شيء .

ان هذا التصور للقانون الذي كان متمشيا مع عالم (نيوتن) ـ لم يعد مستساغا وطبيعة الفـكر في منتصف القرن الثامن عشر ـ عنـــد ما أعلن (روسو) ، و (مونتسكيو) نظرياتهم في العقـــد الاجتماعي ، والفرد ، والجماعة ، وروح القوانين .

ولقد كان لانتصار هذه الآراء ، وشيوعهـا على يد دعاة الثورة الفرنسية التي أحدث نجاحها هزة عنيفـــة في التفكير الأوربي ، أثر بالغ أدى الى **انبثاق الحركة الرومانتيكية التي قامت على أنقاض العقل ، وتقويض الحركة الكلاسيكية ، التي أضفت على الأشياء صبغتها العقلية حتى جعلتها تبدو في شكل قوالب ثابتة ، وصور ســاكنـة جامـدة ، تتوارثها الأجيال على مر الســنين** ، ومن ثم فقـد جاءت الرومانتيكية كرد فعل لحركة التعقيل التي كانت تسيطر على طبيعة العصر .. فلا غـرابة أن يهاجم الرومانتيكيون المناهج العلميـــة ، والقيم الفنية المتحجرة التي كانت سائدة في عصر العقل وأن يسعوا الى تأكيد حياة الأفراد ، والجمـاعات ، وتجلية ما تتسم به من الثراء ، والتنوع ، والتغير .. رافضين ما ينادي به الكلاسيكيون من أن أهم ما يميز عالمنا الواقعي انما هو ذلك النظام المنطقي والتناسق الرياضي ، وأن العقل هو مقيـــــاس الأشـــياء ، وهو جوهر الانســـــان .. فعنـد **الرومانتيكيين أن الطبيعة الحيوانية للانسان قد تكون أعمق جذرية من طبيعته العاقلة ، ذلك لأن العقل ـ كما أوضح (هيوم) ، و (لوك) ليس الا ملكة مكتســـبة .. أي أنه صـفة عارضـة يكتسبها الانسان .. وهو لا يكتسبها عفويا ، أو بمعزل عن العالم الخارجي ، وانما بتفاعله مع هذا العالم ، وتأثره بما يدور فيه من خبرات ، وتجارب .. فالانسان قبل أن يكون عاقلا كان ولا يزال ـ كائنا حيوانا ـ له غرائزه ودوافعه ، ورغباته التي تعـد أعمق تأثيرا في حيـاته . وبالتالي فينبغي ألا نغفلها ، وأن نحسب لهـا كل حساب .**



سلفادور دالى « لوحة الذكريات » ١٩٣١

ولقـــد كان من أثر ذلك أن ظهرت اتجاهـات تنادى بابراز قيمة الفرد الجزئى ، وتعزيز وجوده ، ذلك الوجود الذى ينبغى ألا يكون خاضعا للنظـام الآلى أو المعقول ، بل صـــادر عن كونه انسانا ، يعيش ويرغب ويثور على كل ما يحول دون انطلاقه وتحرره من القيود •

ومن الواضح أن آثار تلك الاتجاهات قـــد انعكست على الأشكال الفنية ، فأمكن أن نلاحظها فى التصوير ، والشعر ، والدراما ، فقـــد تمرد الفنان على الأنماط الفنية التى تفرض عليه نسقـا ذهنيا أو سياقا آلياً صارماً •

وبهذا المعنى صارت الرومانتيكية ثورة خيالية تدعـو الى تحرير الفن من التراث والـكليشيهات ، والأنماط المتوارثة ، ومن ثم فقد أمكنها أن تطلق كل ما تحويه التجربة الفنية من طاقات خياليـة ، وشعورية ، وأن تجعلها تنسلخ من كل القواعـد التى تطمس ملامحها الفذة ، والحية الجديدة •

ومن ثم ، فقد صار الخلق هنا قبساً من الخيال المبتكر الذى يستلهم موضوعاته من حياة الأفراد العاديين أو من الطبيعة ، وذلك يتوافق وطبيعـــة الحركة الرومانتيكية التى لم تظهـــر الا على أيدى رجال من الشعب ، وذلك فى مقـابل المتعلمين ، والعلماء ، واتباع الكلاسيكية ، ولعل ذلك ماجعلهم يطلقون العنان لغرائزهم ، وعواطفهـم متجاوزين تلك القيود التى يفرضها العقل الجامد •• ومن هنا نجد الأسلوب الرومانتيكى انما هو خلو تماما من عنصر المعقول ، فقد أستبدل بعنصر الانفعـــال ، وتلك الصبغة الموسيقية التى تضفى على الأثر الفنى جوا شاعريا •• وفى ضوء هذا الجو المتحرر لم يعد الفنان يعمل للملك والنبلاء والكنيسة ، وبالتالى لم يعد يجند فنه فى خدمة السلطـة والعقيـدة ، مثلما كان يحـــدث فى زمن نيوتن ، وانما صار يجسم طاقاته العاطفية ، ويعمل على تشكيلها فى صور تعبر عن صميم ذاته •

وبهذا ، فالحركة الرومانتيكية انما تقوم أساسا على الحساسية ، والخيال ، والتعبيـر الشـخصى ، واثبـــات الذات ، وتمجيد الغـــريزة ، وتحطيم الوحدات الثلاث ، وسيطرة العاطفة على العقل •• فواضح أن العقل انما هو قاسم مشترك بين الجميع وتصوير الشخوص بايحاء منه انما يفقدها عنصر التفرد ، والتخصيص ، ولما كان الفن يهدف الى تكثيف الجزئى الخاص ، وليس الكلى العام ، كان لابد من التركيز على الجانب الوجدانى الذى يختلف باختلاف الأشخاص •• فهو بذلك يمثل المادة الحية التى يستخلص منها الفنان صوره الفذة الفريدة •

تلك هى أهم خصائص الحركة الرومانتيكية التى كانت بمثابة أول ثورة توجه ضد العقل فى تاريخ الفن •• وقد بلغت ذروتها فى عام ١٨٣٠ ، فكان من روادها « فيكتور هوجو » فى الأدب ، و«برليوز» فى الموسيقى ، و « ديلاكروا » فى التصوير •

ويهمنا الآن أن نركز الضوء على « ديلاكروا » الذى كان فنه أصدق تعبير عن شخصيته القلقة ، المتوترة ، التى تتصارع فيها الأضداد ، والنقائض •• الأمر الذى يجعل هذه الشخصية تستعصى على التفسير أو التحليل •• وهو فى هذا الصدد يقول

لاستندال : « اننا مزيج غريب من الأضداد لايمكن تفسيره ، ان الشخص الواحد يحوى عشرة أشخاص ، وقد يحدث فى بعض الأحيان أن هؤلاء العشرة يظهرون جميعهم دفعة واحدة » .

ولد « ديلاكروا » عام ١٧٩٨ فى أسرة أنجبت عددا من رجال الأدب والسياسة ، وكانوا على درجة من الوعى والاستنارة أتاحت له أن يستوعب ألوانا من المعرفة فى وقت مبكر من عمره ، فشب يقرأ الشعر وينظمه ، ويتذوق الموسيقى ويعزف ألحانها على الكمان ، ويغشى المسرح ويسهم فيه بتمثيل بعض الأدوار .. وقد دفعه المرض خلال فترة الشباب الى العزلة والانطواء على آلامه ، وواضح أن كل هذه المؤثرات قد انعكست على أعماله الفنية .. فأسلوبه الفنى ينأى عن تسجيل الواقع وعدم الاعتماد على العقل ، والاتجاه الى عالم الخيال بحثا عن صور يبدعها من وحيه .

ولقد أخرج (ديلاكروا) لوحة (قارب دانتى) فضمنها الشاعر الايطالى (دانتى) يصحبه الشاعر الرومانى (فيرجيل) وهما يطوفان العالم بقارب يشق عباب المحيط ويتأرجح بين أمواجه الهائجة ، ثم أبدع لوحته الشهيرة التى استلهم موضوعها من المذبحة التى تمت على أيدى الأتراك فى أبناء جزيرة يونانية وهى لوحة (مذبحة ساقز) حيث عرضها فى معرض الصالون عام ١٨٠٤ .. ومن لوحاته أيضا لوحة (الحرية تقود الشعب) .

ويعتبر فن (ديلاكروا) بمثابة تمهيد للمدارس التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ومستهل القرن العشرين . ويجب أن نذكر أن فنه يمتاز بثراء المخيلة ، وانطلاقها ، مما أدى الى تنوع الموضوعات التى تناولها ، فعنده أن التصوير كالشعر والأدب ، فهو وسيلة للانطلاق والتحرر من كل ما هو منطقى ، ورتيب ، وممل . ونلاحظ أن أسلوبه يتسم باللمسات العريضة الفياضة ، كما أن اللون هنا يتغلب على الرسم ، بمعنى أنه لا يحصر اللون داخل خطوط مرسومة بدقة ، بل هو يرسم باللون مباشرة دون التدقيق فى التفاصيل .. ومن المهم أن نشير الى تأثير (ديلاكروا) على المدرسة الانطباعية التى اهتمت بتحليل الضوء ، والتقاط انعكاساته على سطح الأشياء .

ومن المؤكد أن انطلاق اللون ، وتمجيده ، وتفخيمه انما يعد أقوى تعبير عن تفجر الطاقات الانفعالية ، ومن ثم ، فيمكن بوضوح أن نتبين تأثير ديلاكروا فى تصوير (رينوار) ، و (فان جوخ) كما أنه كان بمثابة قوة دافعة فى بعث حركة الوحشيين أمثال (ماتيس) ، و (ديران) و (فلامنك) .. وكان (ديلاكروا) يرى أن « اللوحة » ينبغى أن تكون فى تشكيلها أشبه بالسيمفونية .. وعلى هذا فقد كان ينصح الناظر الى « اللوحة » بأن يقف بعيدا عنها بحيث يعجز عن تعرف موضوعها مكتفيا بأن يشاهد توزيع البقع اللونية فى التكوين العام للوحة ، تماما مثلما يستمع الى سيمفونية الموسيقى البحتة .

كل هذه الخصائص قد جعلت من (ديلاكروا) رائدا للحركة الرومانتيكية .. فهو يرى أننا لا نستطيع فهم العمل الفنى اذا أخضعناه للقواعد المنطقية أو لقوانين العقل ، ذلك لأن الفن انما ينبع من مصادر أخرى أعمق من مستوى الوعى .. وأبعد من الرؤية الحرفية التى تلتقف ما يجرى على السطح . فاذا أردنا أن نستكشف هذه المصادر كان من الضرورى أن ننسى مقاييسنا الذهنية المألوفة ، وأن نغوص فى خفايا اللاشعور .. فما الفنان الا ذلك الشخص الماشى فى نومه ، وعليه أن يستمر فى مشيه دون تدخل أو تحكم من أية قوة واعية .. فاذا أيقظته فقد حطمت قوته .. يقول « فردريك شليجل » : « **ان بداية كل فن أن يلغى قوانين العقل وأساليبه ، وأن يغوص بنا مرة أخرى فى فوضى الأوهام ، انها الفوضى الأصلية للطبيعة الانسانية** » .. وبهذا يصبح الفن بمثابة حلم يقظة لا يسعنا الا أن نستسلم له ارادياً .

ان أهم ما يميز الفن المعاصر انما هو الانصراف عن تسجيل المظهر الخارجى للأشياء ، وذلك فى مقابل التركيز على التشكيل ، والتكوين . فالصورة لا تحوى موضوعا يشير الى ظواهر الواقع .. فهى لا تخبرنا عن شىء ، ولا تحكى عن الطبيعة شيئا .. فلكى نفهم الصورة هنا لا ينبغى أن يستند فهمنا الى مدركات معقولة ، بقدر ما يستند الى التصور الخيالى المجرد . ذلك لأن الفنان يقوم بالغاء « الموضوع » وهو لكى يحقق هذا الهدف ، نراه يتجه الى عملية الازدواج فى صورة .. فيصبح أن تتضمن الصورة الواحدة مجموعة من الصور والخيالات فى آن واحد .. فكلما تعددت الصور ، وتنوعت الأحاسيس فى « المركب الفنى » الواحد ، أدى هذا الى أن يركز المشاهد اهتمامه على « التكوين » ، وعلى عمارة الصورة ، بدلا من أن يوجه هذا الاهتمام الى تسجيل المظاهر المحسوسة « ان الفنان هنا شخص مبتكر .. والابتكار يتضمن خلق صيغة جديدة ليس لها وجود فى الطبيعة .. ومن ثم

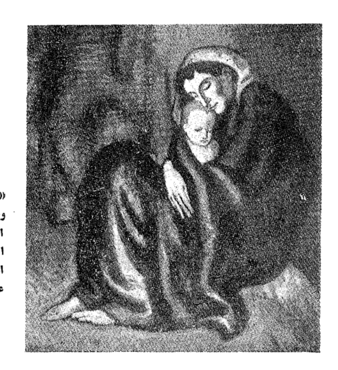
فتعدد الصور والخيالات فى الصورة الواحدة انما ينفى عنها صفة الافصاح عن أى عنصر معقول أو محسوس • وبهذا الأداء ، استطاع الفنان أن يتخلص من آليات الواقع ، وينسلخ من علاقاته المنطقيه وقد تتشكل الصورة المزدوجة على أساس انعدام تناسب مضمونها للثوب التى ترتديه ، وذلك ما نجده ممثلا فى صورة « بيكاسو » (الأم وطفلها) التى يمكن أن نميز فيها صورة عائلة متقنعة فى شكل فرسكو رومانى قديم ، ولقد أبدع الفنان (مانيه) صورا مزدوجة بمهارة غير عادية ، فهناك صورتان توضحان ذلك ، احداهما تسمى (أولمبيا) ، والأخرى (الغذاء فوق العشب) ، فالصورتان تتضمان مناظر لأشخاص معاصرين فى جو معاصر •• فضلا عن أنهما يتميزان بطراز من أكثر طرز التصوير تقدما •

ومعروف أن بعض المصورين السيرياليين قد ارتبطوا بذلك الأسلوب •• ففى عام ١٩٢٤ ، ظهر كل من (دالى) ، (وميرو) ، (ماجريت) ، و (ماكس أرنست) لكى يعبروا بنتاجهم الفنى عن طبيعة هذا الاتجاه ، وقد كان رائدهم فى هذا الصدد الفنان (كيريكو) ، واستطاع هؤلاء المصورون أن يخرجوا بشىء مثير ، فتجنبوا (التكوين) كموضوع لتعبيراتهم ، واستبدلوه بالصورة المزدوجة بغية اضعاف المعنى ، وابراز « التكوين » كموضوع حقيقى للصورة •

كذلك يمكن القول بأن رواد الرومانتيكية الجديدة ، قد عرفوا تشكيل الصورة المزدوجة ، ففى باريس عام ١٩٢٦ ، عرض « بيرارد » ، و « تشليتشيف » ، و « ليوند » صورهم التى تؤكد عنصر الازدواج •• فقد استخدم « تشليتشيف » الصورة المزدوجة للآدميين على اعتبار أنهم حيوانات ، والأطفال فى نموهم على اعتبار أنهم ينتمون الى عالم النبات •

وعلى هذا ، فالصورة التى تمت بصلة الى عصرنا يجب أن تكون خلوا من عنصر المعقول •• أى يجب أن تحوى نوعا من الازدواج ، أو بعدا اضافيا من صنع الخيال••ذلك البعد الذى يمثل قيمة الرمز ، وأهميته فى عالم التشكيل •• فلكى تستحوز الصورة على انتباه الرائى يجب أن توحى بتلك الخيالات المتضاربه التى تجعلها تنسلخ من أية صبغة معقولة أو مألوفة •

واضح أن الفنان هنا يقوم بتحطيم الأشياء لكى يعيد صياغتها فى تشكيلات فذة غريبة •• وهو يفعل ذلك لكى ينفى عن « عمله الفنى » خصائص التعقيل ، والسببيه •• ومن هنا ، نراه يرفض أن يرى الأشياء بمنظار أرسطى ، أو بنوتونى •• فهو ابن هذا العصر الذى ينبذ « الصورة الأرسطية » التى تعبر عن الحقائق الأزلية الأبديه ، وهو ينتمى الى عالم لم يعد محصورا فى مقولات أرسطية ، أو حبيس تلك الطبائع الثابتة التى حدثنا عنها « نيوتن » • انه لا يستطيع أن يتصور عالمه الا حركة ، وتطورا ، وصراعا ، وخلقا مستمرا •• فالشىء لا يتألف من صورة وهيولى ، كما أنه لم يعد ظلا لمثال ، أو حزمة من أفكار ، أو امتدادا فى الخارج أو مقولة من مقولات العقل النظرى ، أو ترسا فى عجلة الكون ، له وضعه المحدد ، ومجال حركته الخاص •• لم يعد هناك سوى تلك القوة التى تتولد من ذلك التآزر الذى يتم بين الضوء والحركة •• انها القوة التى تتفجر من خلال تحطيم المادة حيث تلتئم عناصرها وتتحول الى مدركات غير واقعية تنتمى الى الحركة الدادية ، والتكعيبيه والسيريالية • وفى ضوء هذه الرؤية استطاع الفنان أن يضع يده على جوهر الأشياء •• الأمر الذى جعله قادرا على أن يهتك ذلك الغشاء الذى كان يتلبس عالمه المرئى، وان يطلق خيالهمن أسر ذلك القالب المعقول المتسلط عليه ولم تقف ثورة الفن عند حدود التعبير الابتكارى ، وما يحويه من أشكال مختلفة ، يمكن أن نلمسها فى رمزية (جوجان) ، وتعبيرية (ڤان جوخ) ، وتكعيبية « بيكاسو » وانما رأينا الحركة الثورية تندفع — دون هوادة — الى الآفاق العلمية ، والفلسفية مستعينة بما تفرزه من آثار ، وأفكار ، على تعميق رؤيتها ، وتوسيع ادراكها ، وكان من أثر ذلك أن اقتحم الفنان (الزمان والمكان) ، بل راح يتجاوز ذلك محلقا فى أجواز الفضاء اللانهائى ، مستخدما فى ذلك أسلوبا فنيا يقوم على أساس قوانين الحركة الكونية ، وما يصدر عنها من أحاسيس ، وانفعالات • ومن ثم فلا غرابة أن نجد (الحركة المستقبلية فى الفن) التى تحصر مفهوم الجمال فى عملية تكثيف السرعة والحركة ، تعد أروع تعبير عن نسبية أينشتين العلمية ، فهى تستبدل (البعد الثالث) فى الصورة (بالبعد الرابع الزمنى) •• وبذلك أمكن للفنان أن يستخلص من (الحركة) حساسيتها التى صار يطبعها فى تماثيل لأشخاص قد جردها من أشكالها المحسوسة المألوفة •• فهو يجسم الأشخاص فى أوضاع تتخذ اتجاها مضادا لما تقوم عليه دراسة الأجسام فى الفن الكلاسيكى ، كذلك استطاع هذا الفنان أن يتوخى فى عمله تطبيق النظرية النسبية التى تتضمن ادماج الزمان والمكان ، وجعلهما فى حال من



« بيكاسو » ـ لوحة « الام وطفلها » (١٩٠١)
ان التصميم القوى لهذه الصورة يمكن رؤيته بوضوح اذا قلبت الصورة رأسا على عقب

التحدب ، والتقوس ٠٠ فالزمن هنا يمثل «البعد الرابع» الذى يعبر عن عمق حساسية الحركة فى العالم الانسانى ، والمادى ٠

ومن زعماء الاتجاه الحركى فى الفن ، المصور الايطالى (سيفيرين) الذى أضفى على لوحاته جوانب التأثير الكامنة فى جوف الحركة ، فنلاحظ أنه فى لوحة (سيدة تسير مع كلبها) يجسم الحركة هنا عن طريق تعدد الأرجل لكل من السيدة ، والكلب ، وكذلك باهتزاز الملابس ، وسلسلة الكلب ٠٠ وعلى هذا يمكن القول بأن الحركة المستقبلية فى الفن انما تتخذ مسارا مضادا مع الاتجاه الكلاسيكى ٠٠ ولما كانت معطيات هذا الاتجاه تبرز بوضوح فى عملية التكثيف لحساسية الحركة ، فليس من الغريب أن يتسم هذا الاتجاه بالسمة التجريدية ، ففى امكان الفنان أن يجذبنا هنا الى صور غير مكتملة الأجزاء ٠٠ فهو يقوم بحذف بعض أجزائها ، وابراز البعض الآخر ، وهو يدمج الأشكال الحية مع الأشكال الصامتة ٠٠ ومن خلال تلك العلاقة التى تربط بين الأجزاء المحذوفة ، والأجزاء المرئية التى تتكرر ، وتتعدد فى اللوحة يمكن أن تتجسم الحركة الزمنية ، المكانية الممثلة للبعد الرابع فى العمل الفنى الذى يعد أقوى تعبير عن الغاء كل ما هو واقعى ومعقول فى العالم ٠

فى ضوء هذا العرض ، يتضح لنا أن الفن المعاصر كان تعبيرا صادقا عن طبيعة الخلفية الحضارية والثقافية التى ينتمى اليها عصرنا الحاضر ٠٠ انه ذلك العصر الجرىء الذى حطم الذرة ، فصارت تراوده نزعة عدوانية الى تدمير العالم ٠٠ انه عصر شائه ، مضطرب تتزاحم فيه الرغبات والمطامع ، وتتنازعه المتناقضات ، والمفارقات ، والمشاحنات ، فلا غرابة أن تضيع فيه المقاييس الصحيحة ، وأن يعلن العقل عن عجزه وافلاسه ، بعد أن صار غير قادر على حل المشكلات ، والمنازعات التى تواجه انسان القرن العشرين ٠٠ فالحروب ما تزال تنشب فى كل مكان ، والكوارث ، والخراب ما يزال يحل بالأمم ، والأفراد ، ومن ثم ، لم يجد الانسان ما يتعزى به عن القلق والحرمان ، والضياع ، فاذا كان العلم قد منحه القوة المادية ، فهو من ناحيه أخرى قد سلبه قوته المعنوية ، والروحية ، فقد تحطم كبرياؤه ، وصار لا يؤمن بأنه قد خلق فى أحسن تقويم ، خصوصا بعد أن أثبت (داروين) أنه تربطه أواصر وثيقة بأخوته الحيوانات المتواضعة ٠٠ وقد تفاقم الأمر بمجىء « فرويد » الذى ينادى بأن النفس ليست سيدة أمرها ، بل عليها أن تواصل الكفاح لاستئناس القوى الغامضة التى تتفاعل فى أعماقها ٠

وكما أن الانقلاب فى التفكير العلمى أدى الى تحطيم قوانين العقل اليقينية ، كذلك فان التحليل النفسى أدى الى انفجار فى جوهر العقل يناظره تفجير جوهر الذرة ٠٠ فانتقلت البحوث العلمية فى مجال علم النفس من الشعور الى اللاشعور ٠٠ ذلك الذى كان أشبه بغابه لم يتحقق اكتشافها الا على يد (فرويد) ٠٠ فقد استطاع أن يكشف النقاب عن تلك الجوانب الحيوانيه التى تتميز بها النفس الانسانية ٠٠ وبذلك صارت معرفتنا لطبيعة الانسان أوسع ، وأعمق مما كانت عليه

فى الماضى ، ومن المؤكد أن ذلك يرجع الى مدى التقدم الذى أحرزه فرويد فى بحوثه النفسية .

وجدير بالذكر أن الاتجاه السيريالى يعد صورة حيه لابحاث فرويد فى اللاشعور ، فالسيرياليه تقوم بالتركيز على اللحظة التى يختلط فيها الحلم باليقظه ، والواقعى بالخيالى ، والموضوعى بالذاتى .. وأهم ما تهدف اليه السيرياليه انما هو الغاء كل ما هو معقول ، والى تمزيق نسيج الواقع ، وتفجير طاقاته الباطنيه ، وذلك لكى تحقق عنصر الغرابه فى الأشياء .. تلك الغرابه التى عبر عنها (رامبو) برغبته فى اقامه حجرة استقبال فى بحيره .. ويعتبر عنف الحركه واندفاعها من ابرز السمات التى تتميز بها السيرياليه .. ويمكن أن نلمس عنف هذه الحركة من خلال رؤيتنا لذلك المشهد الذى يندفع فيه الناس فجاة ، وقد ركبهم الهوس والهلع بسبب اطلاق وحش كاسر عليهم .. وتبدو حقيقه السيرياليه فى تلك الاعجوبه التى يعبر عنها « بريتون » حين يقول : « ليست الحقيقة عند السيرياليين هى احداث تغيير ما فى نظام الأشياء الخارجى ، بقدر ما هى خلق حركة تندفع فى العقول لزلزلة كل ما تحويه من مفاهيم ، ومعتقدات ، وتصورات » .. وقد لجأ بعض السيرياليين الى أغرب الوسائل لاستلهام مادتهم الفنيه ، فليس غريبا اذا رأينا الأديب (فاشيه) يشهر مسدسه فى وجه أحد المارة ليسأله : كم الساعه ؟ فما كان من الرجل الا أن تسمر فى مكانه وشل تفكيره ، ولم يقو على الكلام .. لقد أراد (فاشيه) بهذا المسلك أن يدمر عنصر المعقول فى العلاقة الانسانية ، وبالتالى أراد أن يكسر رتابة الواقع ، وما يتسم به من روابط منطقية وميكانيكية ومن ثم فالسيريالية تنادى بالتخلى عن الواقع المألوف ، واستلهام ما يكمن فى عالم اللاشعور من مكبوتات ، وضغوط ، كذلك يسعى السيريالى الى التخلص من المبادىء التكنيكية التقليدية ، مستندا فى ابداعه الى أساس نفسى لاشعورى .. فهذه الآثار التى يخلقها انما توحى برؤى تتميز بغرابتها ، وكأنها صور أحلام مغرقة فى الغموض ، متدفقة بشتى الأحاسيس الجمالية التى تبعث على تنشيط الخيال رغم ما يخيم عليها من غموض كثيف .

وقد توصل الفنان السيريالى (جيورجو دى كيريكو) فى عام ١٩١١ الى أسلوب يقوم الأداء فيه على تصوير الأحلام .. ومن لوحاته (لغز العراف) ، و (لغز أمسية خريف) و التعلق باللانهائى) و « لغز الزمن » . ان كل هذه اللوحات انما هى تعبير غريب عن جو الأحلام ، والشعور بالانطواء ، والايهام بعزلة رومانتكية ، والشعور بالتوتر الصامت .. ان روح هذه الصور سيريالية بالدرجه الأولى .. فهى تنطق بتجريد المناظر من المقاييس الجمالية الثابتة ، وتفتيت الجمود الذى يسيطر على الواقع . ومن الواضح أن تأثير كتابات « فرويد » على جميع السيرياليين كان بالغا للغاية .. فقد أوحت الأحلام فى نظرية فرويد بفكرة الحلم كمادة للوحاتهم وكتاباتهم .. ومعروف أن « سلفادور دالى » يعد من أكثر الفنانين السيرياليين تأثرا بفرويد .. وكان موضوعه المفضل فى كثير من لوحاته هو تصوير وجوه خيالية فى منظر طبيعى لشخص تملك عليه كل حواسه .. ولقد أقام « دالى » الأسبانى المولد أول معرض سيريالى فى عام عام ١٩٢٩ .. وجدير بالذكر أنه يفوق جميع السيرياليين ، ليس فى تعقد وكمال لوحاته ، بل فى مكانته كفنان عظيم .. ومن أشهر لوحاته لوحه « الذكريات » التى أبدعها فى عام ١٩٣١ .

وعلى هذا فان الاتجاه السيريالى عموما انما يعبر عن الوجود المضاد ، غير المنطقى .. كذلك يعتقد السيرياليون أن اللاشعور انما أكثر صدقا، وواقعيه من الشعور ، وأن وعينا الداخلى انما هو الذى يلهمنا حقائق الأشياء ، وأن العقل لا يفرز الا التفكير المنظم الذى ينتج عنه فى الغالب غباء مستحكم وبعد ففى ضوء ما سبق ، يتضح لنا أن الفن المعاصر انما هو أقوى تعبير عن مؤثرات العصر .. ذلك العصر الذى أهم ما يميزه انما هو قوة التغيير .. فقد شهدت عشرينات هذا القرن حركة فكرية ثورية واسعة المدى ، شملت كل مجالات الفكر ، والنشاط الانسانى .. فهى بمثابة انقلاب شمل جميع عاداتنا الذهنية ، وأساليبنا التقليدية التى كانت سائدة فى الفن التشكيلى ، والشعر ، والدراما والرواية والسينما . فلا غرابة اذا رأينا الفنان يعمل على تحطيم آلية الشكل التقليدى الذى أصابه الضمور والاهتراء .. والتحطيم هنا ليس الا أداة لخلق وسائل جديدة تلائم روح العصر .. تلك الوسائل التى يستعين بها الفنان على كشف أبعاد جديدة فى الرؤية والادراك .. فقد رأيناه يقوم بمحو الفروق بين الشعور واللاشعور ، وبين اليقظة ، والحلم ، وبين الحقيقه والوهم .. وهو يستخلص من وراء ذلك علاقات جديدة يصوغها فى مركب يمكن تسميته (بالفن المعاصر) .



لم تعرف العربيـــة كلمة اللامعقـــول فى عصورها الأولى اكتفـــاء بلفظـة المنقول ، وكان التوفيق بين المعقول والمنقول أو ترجيح أحدهما على الاخر مسألة المسائل فى الفكر الاسلامى ، فتوخى نظار المتكلمين والفلاسفة طريقة التأويل فى السمعيات ذاهبين الى أن المراد بهـــا خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ، وأحالوا فى بيانها على الأدلة العقلية وعلى من يجتهد فى العـلم بتأويل النصـــوص الواردة فى شأنها على ما بســـطه ابن تيمية فى كتبه وهو يهجن علمهم ويبطله •

والمعتزلة هم رواد هذه الطريقـــة والسابقون اليها بناء على مذهبهم فى التنزيه المطلق ، فقـد حملوا الألفاظ القرآنية وغيرها مما له تعلق بذات الله وصفاته على المجاز ، وهو من مواضعاتهم التى اخترعوها وبسطت سلطانها على البلاغة العربيـــة وصارت أصلا من أصولها يعول عليه علماؤها فى كل ما يعرض لهم من قضايا الشـــعر والادب ، ويحكمونه فى التفضيل والمقايسة والموازنة بين الكلام ، يمشـــون فيه مشـــية الضرير وان كانت عصاه التى يتوكأ عليها هى المجاز •

غير أن الخيال الشعرى لم يقف عند حـدود المعقول على ما بينوه حين حاولوا الاســـتخراج والتعليل ، وانما وثب الى آفاق عجزت البـلاغة والنقد عن ملاحقتها والاحاطة بها احاطة فلسفية تعرف معها طبقات الكلام ومراميه ، وتعتبر بهـا الحقائق الشعرية فى نسبتها الى حقائق الحيـــاة المتجددة فى كل زمان •

وهـــذه مزلة هوى فيهـا النقد العربى قديمه وحديثه على السواء ، فتهمة المبالغة والصـــنعة ومجافاة الواقع من المعاول التى عملت عملها فى تخريب التراث الأدبى وظلت تتسرب من دعاتها الينا مع طول الزمن الذى يفصل بيننا وبينهم •

والمعقول واللامعقول عند من يتسقطون الجديد من الألفاظ يجرونها على أســلات أقلامهم كالجزء الذى لا يتجزأ عن أبى لقمان المرور ! •

ومن حديثه على ما ساقه الجاحظ أن بعض أصحابه سأله عن الجزء الذى لا يتجزأ ؟ قال الجزء الذى لا يتجزأ على بن أبى طالب عليه السلام ، فقال له أبو العيناء محمد : أفليس فى الأرض جزء لا يتجزأ غيره ؟ قال : بلى ، حمزة جزء لا يتجزأ وجعفر جزء لا يتجزأ ، قال فما تقول فى العباس ؟ قال : جزء لا يتجزأ • قال فما تقول فى أبى بكر وعمر ؟ قال : أبو بكر يتجزأ ، قال : فما تقول فى عثمان ؟ يتجزأ مرتين والزبير يتجزأ مرتين • قال : فأى شىء تقول فى معاوية ؟ قال • لا يتجزأ •

قال أبو عثمان : فقد فكرنا فى تأويل أبى لقمان حين جعل الأنام أجزاء لا تتجزأ الى أى شىء ذهب ،فلم نقع عليه الا أن يكون كان أبو لقمان اذا سمع المتكلمين يذكرون الجزء الذى لا يتجزء هاله ذلك وكبر فى صدره ، وتوهم أنه الباب الأكبر من علم الفلسفة وأن الشىء اذا عظم خطره سموه بالجزء الذى لا يتجزأ ! •

والمعقول واللامعقول فى الأدب ، ومثلهما فى ذلك الواقعية والرمزية وغيرهما من ألفاظ يائية هما من هذا الباب ، دلت عليهما بطاقة تجتزىء بالكلمتين أو الثلاث ثم انطلقا فى أسواق الادب بهذه الشهادة المزورة يأخذ منهما كل متخفف حاجته ، والكلمات الفلسفية اذا انتزعت من سياقها آلت الى بطاقات وصارت كاللقيط لا يعرف نسبه ، وتجهل حقيقته ، والكلام الفلسفى لا يغنى فيه الاجمال عن البسط ، ولا التلخيص عن الاسهاب ، لأنه ينشأ من نمو الأفكار وتتابعها وانضمام بعضها الى بعض وهى تأخذ طريقها من ابتداء القول الى نهايته •

واذا كان للمعقول واللامعقول عندنا معنى فمعناه مأخوذ من اللجاج والخلط فى الادب وفى بحثه ، والنقد ومذاهبه ، أما الادب فقليله وكثيره أدب ، وجيده ورديئه أدب ،وما علا فيه وسفل كل ذلك أدب ، والبحث فيه يقوم على الباطل كما يقوم على الحق ، ولصاحبه أن يذهب المذهب الذى يتأتى له لا ما تقتضيه الحقيقة فى نفسها ، اذ البحث كله بحث : ما صح منه وما تشابه ، والعبرة بأن يكتب المترسلون ليخرج مما يكتبون كلام مستفيض يذاع ويملأ الاسماع •

ومن المعقول أن يلتئم النقد مع طبيعة هذا الادب ، فهو يبحث دائما عن الموضوع فى غير الموضوع ، وعن العلة فى غير معلولها وعن النتائج بعد أن يغير مقدماتها •

والمعقول فى الثقافة العربية اذا أخذ بحقه كان أكثر من مجرد مطابقة طرائق التفكير لطبيعة الواقع على ما يؤخذ من مفهومه فى الفكر الأوربى ، ويكاد من الوجهة الاسلوبية يكون ترجمة حرفية للواقعية مع ما تقتضيه من الاعتداد بالأشياء التى تقع تحت الحس ، ومطابقتها أو موازاتها للفكر الذى يتناولها بالتنسيق والتحليل •

فأين ذلك من العقل فى الفكر الاسلامى وهو على تعددمعانيه مجرد عن المادة فى ذاته ، روحانى مستقر فى الملأ الأعلى ، يحدوه الشوق الى الكمال ؟

ولما أراد أبو تمام أن يصف العمل الشعرى قال :

ولو كان يفنى الشعر أفناه ما قرت
حياضك منه فى العصور الذواهب
ولكنه صوب العقول اذا انثنت
سحائب منه أعقبت بسحائب

وهو القائل بعد ذلك فى القصيدة ذاتها :

تكاد عطاياه يجن جنونها
اذا لم يعوذها بنغمة طالب

وقالوا جن جنونها مثل وضع للمبالغة ونقول : ولكنه يدخل عند أبى تمام فى حيز المعقول على ما أراد : وأنه مما صبت عقول الشعراء وأذهانهم •

والعقل باعتباره أداة للمعرفة لم يكن على مفهوم واحد عند العرب أو عند سواهم من الامم ، بل كان عقلين : عقل ينزل منزلة الظل للعقل الأعلى الذى ينظم الكون (كالضوء فى الاساطير الفينيقية واللوغوس عند هيرقليطس) وعقل هو القوة التى توجد منه اللحظة التى يتحقق له فيها الاستقلال مقابل تخوم العالم السحرى اللاهوتى والتأويل الصوفى للكون •

وأزمة المعقول فى الفكر الاوربى تؤول الى القرن الثامن عشر حيث أخذ العقل مأخذ الاداة التى يستطيع الانسان بها أن يبدد الظلمات التى تحيط به ، وكان قبله ينزل التعبير عن مسلمات متافيزيقية دينية ، ترجع الحقائق العقلية بمتقضاها الى الله تعالى •

ومن هذا الطريق الذى وقع فيه التنازع بين التصورين أفضت المعقولية الى شاطىء الوضعية تلتمس عندها النجاة وهى تأخذ نتائج قضاياها ، واذا صح أن العقل شىء يتألف بالتدريج ويجتاز سلسلة من المراحل التى لا تخلو من ضباب تقوم على الاسطورة والميتافيزيقا لينتهى به المطاف الى المعرفة المحضة ، فقد كان حريا به ، اذا هو

أقول اللامعقول وأنا لا أعني أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والإيجاب بل أطلق اللامعقول نظرا لشيوع اللفظ وأنا أعني به ما لا ينحصر في عناصر المعقول كأنه نقيض المعقول

استطاع أن يقهر العوائق التى تتمثل له فى النظرية التجريبية ، أن تصح مسلماته ويتحقق لها الصدق الكلى ، ولكن ذلك لم يقع ، وحتى على فرض وقوعه فقد بقيت مسألة ما اذا كانت هذه المعرفة انسانية ، معلقة تفتقر الى حل وبيان .

وفى الثلمة التى تفصل التصورات العقلية عما عداها نبتت اللاعقلية وازدهرت ، وهى ان كانت أقل اقناعا من الجهة المنطقية فانها أدعى الى الرضى من جهة الوجدان وحقائق الحياة ، والحياة - كما يقول أورتيجا ايجاست - لا تسمح بأن ينتزعها المنطق الخالص من مكانها .

وقد كان شعار العصور الأخيرة بيان قصور العقل وعجز معاييره والدعوة الى طرق أخرى للمعرفة ، من المعرفة الى اللاوعى ، ومن اللامنطقية الى غيرها ، استعلن بها للناس أمثال الكونت دى كيسلرنج وهو يشيد « **بالأعماق السفلى للموجود** » و د . ه . لورنس وهو ينادى « **بالروح الذى يغتال الحياة** » ويهتف « **باللاوعى** الدموى » . وكانت غايته ، من حيث هو قصاص ، أن يغير ما بالانسان .

والعقل لم يصح له الا التنسيق والمقايسة والنظام ، وهو عمل ميكانيكى بحت ، أما فيما وراء ذلك فقد ثبت قصوره وعجزه عن الايغال فى المسائل الكبرى المتعلقة بالمعنى الكونى للأشياء والكائنات بحيث عاقه ذلك عن أن يتولى الحياة الروحية للبشر بالتوجيه والهداية .

نعم قد يتأتى له أن يقيم حقائق على أسس يعنيها ولكن أحوال هذه الحقائق وطبيعتها مغايرة للمعقول ، ووظيفته لا تعدو أن تكون تنمية لما هو موجود .

والمعقولية اذا هى وضعت فى مقابل الصراع الذى يتجاوز حدود المحسوس لن تلبث أن تتناثر الى قطع كبرى كل منها تريد أن تحيا حياة بذاتها ، وهو ما ينافى علة وجودها التى تقوم على وجوب مسلماتها وكليتها ، والقلق الذى يفضى اليه هذا التناقض وغيره من شأنه أن لا يسلم الى جواب شاف .

ومن ثم كان تعدد الحلول التى تساق فى هذا السبيل ، من لدن تلك التى تتعلق بتكنيكية المنطق الى القبلية التى تحاول التوفيق بين المعقول والتجريبى ، بأن تعزو الى الأول القدرة على صياغة الفكر ، وتكل الى الثانى . تيسير المادة التى يجرى عليها العمل العقلى ، ثم تلك التى تروم حل التنازع القائم بين المجرد والمتعين ، بين الحيوى من حيث هو قوة سديمية فى أصلها ، والتبلور العقلى ، على نحو ما يتمثل فى المذهب الحيوى العقلى لأورتيجا ايجاست وسنعرض له فيما بعد بالبيان .

فأزمة المعقول وضده لم تكن أزمة من أزمات العصر العابرة بل هى ظاهرة أصيلة فيه ، تركت آثارها علينا وان كنا لم نخض غمارها فى الادب والفن والفكر . والحياة العصرية بشمولها واتساع آفاقها كالقدر الذى لا يفلت منه انسان ، ولأمر ما صرح أورتيجا بأن الانسان ليس وحده بل هو أيضا الظرف الذى يكتنفه ، وهو تصور يكاد يكون نظيرا لما سماه ياسبرز أولا ثم سارتر من بعده بالموقف ، « فحياتنا أى الحياة الانسانية - على ما قال أورتيجا - هى لكل أحد الحقيقة الجوهرية ، لسنا سواها وليس لدينا غيرها ، والحياة هى التى يوجد فيها المرء دون أن يعلم كيف اذ لابد له من أن يوجد فى ظرف معين عنيد ، يحيا الانسان فى (الهنا والآن) ولا حيلة له » والهرب الى اللازمان أو اللامكان لاجزاء له فى الاستطيقا الا العقم والجدب،

ولكن الاقرار بهذه الحقيقة لا يلزم عنه قبول كل ما يتضمنه العصر من انحراف وفساد ، بل لابد للانسان أن يدفع ذلك ويتذمم منه ، والذى ننكره من نزعاته تلك القوى التى تعمل عملها في الفلسفة والأدب والاجتماع : تهجن في الفلسفة مبدأ المعرفة ، وتزرى في الادب بالنشاط الادبى وما يجرى مجراه .

وليس كل ما في اللامعقول من هذا الباب ، بل نحن الى ثمرات اللامعقول أحوج منا الى معايير المعقول وما يقتضيه من قياس وتعليل ، **أقول اللامعقول وأنا لا أعنى أن يكون ما بينه وبين المعقول من قبيل السلب والايجاب بل أطلق اللامعقول ، نظرا لشيوع اللفظ ، وأنا أعنى به ما لاينحصر في عناصر المعقول كأنه نظير وهو مايضاد المعقول .**

ومن ثمرات اللامعقول التى لا يجحدها الا كل جامد ، الثورة التى طرأت على الفكر منذ فلسفات الحياة والمعرفة الفطرية ثم الازمة التى لحقت بالحياة الروحية الواعية حين تكشفت حقائق الحياة اللاوعية (في التحليل النفسى للأحلام لفرويد) وكذلك الأزمة التى طرأت على الواقعية الادبية والتصويرية منذ ظهرت ارادة الاسلوب وتقرر مبدأ التحوير .

وما كان لنا أن نبكى مع الباكين خوفا من اللامعقول وحذارا من أن يظهر فينا مثل كيسلرنج ليشيد « بالأعماق السفلى للموجود » وليقول : « **لم أحظ بشيء من مجرد الفكر ، كل ما أعلمه انى ولدت من اللاوعى .. والقيم الروحية لا فائدة منها** » . وليمجد وهو شبه سجين في المانيا الهتلرية « القوى الأرضية » ، ولا نخشى انبعاث بعض الغرائز التى لا تنام في الانسان كأنها ، كما قال بول فاليرى ، براكين تتقد بعد قرون عدة من السكون وتتجشأ حممها على الكائنات ، ولا نخاف أن يبشر أحد بمثل ما بشر به د. هـ لورنس وهو يؤثر قوى الروح والدم على ما عداها في « **الروح القاتل للحياة** » كل ذلك لسبنا منه بسبيل لأنا لم نتخم مثلهم من المعقول حتى يقول أحدنا مثل ما قال فون دربروك في كتابه « الريخ الثالث » : بدأ شقاء العالم مع المعقول ومع كلمة ديكارت السائرة « أنا أفكر فأنا موجود » ويتقيأ بعد ذلك كل زراية بالعقل الفاسد .

وليقل من شاء ما شاء في القوى الشيطانية فقد ذهبت مع أصحابها ، ولكن بقيت المأساة الألمانية ، وقد اخضر دمها في قصة توماس مان الكبرى « **دكتور فاوستوس** » تتجسد في مأساة بطلها وهو الموسيقى أدريان ليفركون الذى كان أقنوم نيتشه وسونبرج أسطورة فاوست وميثاق قوى الظلام التى تتيح للعبقرى السلطان ، وتتيح له مع ذلك تدمير ذاته ، لقاء انكار الحب وجحده ، يقابله سيرينوس زينبلون ، قاص التاريخ والأنا الآخر لتوماس مان ، يمثل الروح الانسانى في صراعه مع الروح الشيطانى الساخر ، ولا يزال هذا يأخذ مأخذه في ذلك حتى يسقط تحت أقدامه .

ومن أعجب العجب أن تكون ألمانيا هى التى اخترعت التنوير وهى التى ثارت على النور ، وهذا هردر يشبه النور بسرطان يلتهم كل شيء ، ونوفاليس يفرد لليل أناشيده التى يزرى فيها بالضوء « **لطاعته الرياضية وعدم تستره** » .

وقد يخيل الى الانسان لأول وهلة أن مما لا يسوغ في قضايا العقول أن يغشى أرواح نوفاليس وهولدرن وفون كليست وفون ارنيم الرقيقة ، وهم أعلام الشعر في الحركة الرومانتيكية ، ظلام مريب وتتردى في هوة القوى الشيطانية وغوائلها ولكن هذه هى آيتهم ، واذا كان جانب من السحر في شعرهم الذى غزا القراء في بلاد الضياء يرجع الى شيء ، فانما يرجع الى الولع بالتضاد والى سلطان الظلمات على الأرواح !

ونوفاليس يقتحم في تضاده أودية الرهبة وتتناثر في كلماته أشلاء الحياة ترجمت وآلت الى



د.هـ. لورانس

سلب تقفق فيه الغرائز الأولى ، ومن كلماته التى لم يسع هيدجر الا أن يأخذها بتمامها حين أراد أن يقرر مذهبه قوله « الحياة بداية الموت ، الحياة ليست الا للموت » وحال الروح الغامضة المظلمة هى المفتاح للاستطيقا التى جرى عليها ، وللاستطيقا الألمانية من لدن الباروك الى التعبيرية .

فاللامعقولية هى السمة الثابتة للشعراء الألمان ، همهم تحطيم مبدأ التناقض وهو على ما يقول نوفاليس – خير عمل يمكن أن تتولاه أرفع صور المنطق ، وعلى لسانهم جرت السخرية من المعانى المنطقية التى تترابط ككلمات الفكر الجوفاء .

وقد يفزع العقل من بعض الأحكام اذا هى أخذت فى جانب التاريخ والاجتماع ، فمن مثلها تخرج الأنياب والأضراس كقول القائل « الانسان عليه أن يبدأ بالغريزة وينتهى بالغريزة » واذا كنا نتحرج من أن نذهب الى ما ذهب اليه دنيس دى روجمان فى كتابه « **شخصيات الدراما** » من أن الهتلرية رومانتيكية سياسية ، وقوله هذا قد يسوغ على نحو من الأنحاء ، فان كتاب تلك الحقبة من الألمان باستثناء قليل منهم لم يتذمموا من تمجيد الطغيان ، وكان فون كليست يستجيز لنفسه أن يقول : « **كان خيرا لأوربا أن ينسى فولتير فى الباستيل وأن يحبس روسو فى مستشفى للمجاذيب** » .

ومقتضى الحال أن الرومانتيكية لم تكن على نسق واحد ، ولم تكن فى كل الأحوال مرادفة لليبرالية فى الادب على حد ما عرفها فكتور هوجو ، فقد كانت هذه ظاهرة فرنسية متأخرة سبقتها أخرى كان المدافعون عنها فيها من المناهضين لليبرالية ، وفى مقدمتهم مدام دى ستيل ابنة البارون نيكر ، والفيكونت شاتوبريان وبنجامين كونستان وكلاهما من النبلاء ، على حين كان الذين ظاهروا الكلاسيكية من الليبراليين السياسيين ، وهذا من المفارقات ! .

أما الصورة الاسطورية للورد بيرون فتتمثل حين يلقى حتفه من أجل حرية اليونان ، وشيلى الفوضوى ويوشكلين وتيرمرنتوف تتعقبهما القيصرية ، وبمكويتز رسول بولندا المصلوبة والدوق دى ريفاس ومارتنيس دى لاروزا الهاربين من استبداد فرناندو السابع فى أسبانيا ، فكل أولئك ظلوا تتجدد بهم معانى الحرية فى ذاكرة التاريخ .

فمن قال الرومانتيكية وسكت فقد قصر وما حقق ، فهما اثنتان لا واحدة : رومانتيكية تذهب الى وحدة الوجود وتولى وجهها شطر الطبيعة وتتعلق بكل ناء بعيد ، تغشاها روح العصور الوسطى ، وتتعاودها أنغام من أنغام الشفق ، نشوانة غرة تمشى فى سبل الرعاة ، وأخرى على الجانب الليلى ، حبيسة يائسة ، واجمة ، لكن لا تنطفىء لها جمرة وهى تكاشف العقل بالعداوة وتراود الأحلام والأشباح .

غير أنهما تشتركان فى خصائص كثيرة بحيث يتعذر على الناظر أن يفصل أعمال هذه ومؤلفيها عن أعمال تلك ومؤلفيها ، فكلتاهما تؤثر على العقل ما عداه فى الانسان ، ولكن اذا كانت شخصيات فيرتر . وأوكتافيور لموسيه ، واندیانا لجورج صاند ، وغيرها تمثل الرومانتيكية الاولى ، فان ابطالا كمانفريد ودون جوان بيرون ودون الفارو لريفاس تتجسد فيهم الرومانتيكية الثانية ، واذا كانت كلتاهما يؤرقهما مرض العصر فان الأولى نسبها فى روسو ، وأبطال الرومانتيكية السوداء اللعينة مستقرهم فى ليالى يونج وفلك القصص السوداء بانجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر .

وانما استطارت الرومانتيكية فى العهد الاخير لما تنطوى عليه – كما ذكرنا – من روح التمرد على المعقول ، اذ ظهرت وألمانيا مهدها لتتاجز العقل بعد أن أله ورفع الى أعلى عليين ، ظهرت لتتحدى أضواء الفكر المحض وتغالب ما عرف من ضبط النفس ثم لتكون توكيدا لانطلاق الذات والغرائز من قيد حدودها الحاكمة ، ومن ثم كان نداؤها لأشد القوى ظلاما فى الموجود ، ودعاؤها لكل ما هو أولى فى روح الانسان ، وتمجيدها للرؤى والأحلام ، ثم ترامیها ، وهذا من المفارقات ، الى الغاية التى ليس لها حدود .

وفى هذا الطريق مضى أبطال الادب الالمانى منذ الرومانتيكية الى التعبيرية يتعلقون بالمبهم ويؤثرون الغريزى ، طريق يتسلل فى ضبابه الروح الشيطانى الذى حده ستيفان زفيج بأنه القلق الداخلى الجوهرى لدى كل انسان ، القلق الذى يفصله عن ذاته ويفضى به الى اللانهائية والاولية .

والاحلام واللاوعي ظاهرة أخرى من مظاهر الرومانتيكية الالمانيــة ، فهي من جهة رفعهــا أصحابها الى اعلى قمم الوجود ، ومن جهة أخرى هبطوا بها الى أسفل ما هنالك من أعماقه ! ولعل في هذه الثنائية بيـــانا ، اذا أحتيج الى بيان ، لتفسير التطلع الحي الذي أثاره شعراؤهـــا ومفكروها في الآداب اللاتينية طوال الحقبة الممتدة بين الحربين العالميتين ، **ففي أسبانيا يصعد بيكر الى أفق جديد : من شاعر من شعراء الطبقـــة الوسطى المتشيطنة الى معبود للصــــفوة ، وفي فرنســـا يظل رومانتيكيوها قابعين في أماكنهم لا يبرحونها ، وتداعى الأصوات بالرومانتيكيين الألمان ، فيكتشف هوفمان من جديد ويترجم جـــان بول ونوفاليس وهـولدرلن ، ويهتف السرياليون بهـون اربيم وفلهلم راب وتفرد لهم احدى المجلات التي تختص بالاتجاهات الحديثة عددا خاصا من اعدادها** ، كذلك يفرد النـــاقد السويسري البيربيجان كتابا برأسه بلغ فيـــه من الذكاء في التمحيص والحماســـة ، يقرر في صفحته الأولى **أن الرومانتكيين الالمان قد اختاروا من بين ما اختاروه من ميراث الماضي الصـــود المعضدة للامعقول وألوان التراث الصـوفي** ٠ وعنده أن عظم المهمة التي تولاها هؤلاء الشعراء هي في نزوعهم الى الاستعلاء على المظـاهر الموقوته وضروب اللبس والخداع تأصيلا لوحدة الوجود العميقة ومن أجل ذلك أوغلوا لأول مرة في كشف اللاوعي وفي «**الجوانب الليلية**» من الروح ، ولم يكن الحلم عندهم مجرد نفي لحياة اليقظة ، بل هو مستقل كاستقلالها سواء بسواء ، قال : « الصفة المزدوجة الجسمية والروحية للقوة الخالقة الكامنة في الحلم تجعل منه شبيها بالشعر ، اذ الحلم يتيح لنا الايغال في الينابيع الذاتية للحيـــاة النفسية ، ومسايرة القوة المنتجة وهي دائما واحدة لا تتغير ، القوة التي تولد قوى الطبيعة كما تولد الصور النفســية ، وبفضل الحلم أمكننا أن نكتشف أعمق ما لدينا من صور القياس ، وندرك كيف أن الفعل الخالق للشاعر ، ويأخذه فعـــلا لأناه ،وهو أيضا يخلق كائنات حية » ٠

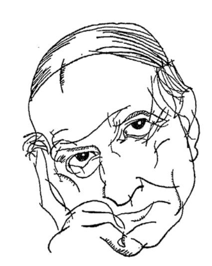
« ومثل ذلك أيضا يضفيه على اللاوعي « فهو يمتزج في جوهره العميق بالحقيقـة اللافردية ، **بالصيرورة الـدائمـة التي لا تنقطـع ، بالنشاط** الخالق للالهي » ، واللاوعي لا هو أدنى من الوعي ولا هو أعلى منه ، غير أن « **العالم السفلي هو عالم الضرورة ، والحرية تولد في المرتبة الأولى من الوعي**» ومقتضى ذلك أن الانسان كما لا يسعه أن يطرح اللاوعي مخافة أن يصاب بالتشويه النفسي كذلك لا يســوغ له أن يزدري الوعي والا ارتد الى البهيمية ، والمثـــل الأعلى هو امتزاج العـالمين وتكاملهما : عالم الرؤى وعالم الشهادة ، وعلى نحو ما بشر به نوفاليس من أنه « سيأتي اليوم الذي لن يكف فيه المـرء عن اليقظة والمنام في وقت واحـد ٠٠ فالرؤيا وفي نفس الوقت اللارؤيا : « هذا التقابل من عمل العبقري ، وبواســطته يتعاضد هذا النشاط وذاك » ٠

وهذه العبارات يتردد لها صدى غريب بعـد ذلك بقرن من الزمان في كلمـــات أخرى لاندريه بريتون يجمل فيها صاحب المذهب السيريالي مثله الاعلى بقوله : **أعتقد أنه سيرتفع في المستقبل مابين هاتين الحالتين ، الرؤيا والحقيقـــة ، من تناقض ظاهري ، وتنعقد منهما حقيقة مطلقـــة وما فوق حقيقة مطلقة ان ساغ تسميتها بذلك** » ٠

وتمتد هذه القرابة بين الرومانتيكية وما بعدها الى سائر صور الفن والفكر التي تحرم العقل وتؤثر عليه مايضاده ، وبهذا المعنى وحده يجوز الحديث عن **النيورومانتيكية** من حيث هي شعار لغير قليل من صور التعبير في هذا العصر ٠

وأكثر الذين ينكرون المعقول تفوتهم التفرقة بين الادب والتفكير المجرد أو الموضـوعي ، وقد كانت المعقولية التي يدعونها أو أنهم «مهووسون» بها كما كان يقول الكاتب لا مرية فيه أن ما بين المعقول واللامعقول انما هو من قبيل المفـاعلة الديالكتية ، لا تستبين في هذا المقام الا باخضاعها للذات ، فالانسان من حيث هـو روح قوامه من الحرية وكماله في النشوة الاستطيقية لا تكف عن ملاحقته والالحاح عليه دواعي اللامعقول وأسبابه باعتبارها مادة للرؤية الشعرية وسبيل من سبل التعبير التي يظهر فيها الاسلوب المنفرد ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهذا الانسان أيضا لا يخلو من أساس متماسك ينفر معه من التحكم ، وينزع الى الوضوح ، ولا يرضى بأن تحتاجه ظلمـــات السديم ، ومالنا نذهب بعيدا ، وقديمـــا قال بسكال وقد عاب كلا النقيضين وهما اقصاء العقل من ملكوته وعدم الاعتراف الا بالعقل : لا يجاري العقل شيء أكثر من مجافاة العقل ٠

ولعل بسكال لاديكارت هـو الذي بشر بتلك العقلية الجديدة وطامن من العقليــــة التقليدية



أورتيجا – اى – جاسيه

الصارمة دون أن يهوى فى مزلة نفى العقل ويبوء به ، اذ اليه يعزى توافق « روح الهندسة » و « روح الرقة » ٠

وفى نطاق هذه العقلية المزدوجة انطلق أونامونو دون أن يتأتى له تأليف مذهب جديد ، غير أن ما ينبغى به كتابه « **الشعور المأساوى للحياة** » من علل للامعقول جدير بكل اعجاب ، فهو – فيما نقول فيه – لا يخضع للعقل وانما يتمرد عليه لأن العقل ينبنى على أحكام غير عقلية ، وأونامونو غايته ملاقاة الانسان المتعين المضاد لانسان هيجل المجرد ، ثم ايمانه يقوم على الشك كايمان بطله سان مانويل الشهيد ، ومن أجل ذلك كان احتجاجه هو الاحتجاج للهوى باعتباره منهجا عاليا للمعرفة ، وصراعه هو صراع انسان الهوى مقابل انسان العقل ، بحيث يسوغ أن نعزو اليه ضربا من العقل الممزوج بالهوى والوجدان ٠

ومن هذا الباب أيضا ما ذهب اليه أورتيجا ايجاست من عقل حيوى ، ان كان لم يؤصل فى معرض فلسفى شامل شأنه فى ذلك شأن سائر الافكار المبثوثة فيما كتبه فان أثره فى التيارات الاستطيقية الادبية بعد فلسفة برجسون وما تقتضيه من قصور العقل لا يدانيه أثر ٠

وأورتيجا يدافع عن مبدأ لا يتنكر للحياة بل يتطابق واياها ، كأنه يقرر عقلية جديدة لا هى حيوية محضة ولا عقلية محضة ، وعنده أن

« **موضوع العصر ينحصر فى اخضاع العقل للحيوية ، وادراجه فى البيولوجى ، واتباعه للتلقائى ٠٠ ورسالة الزمان الجديد انما هى فى قلب العلاقة ، وبيان أن الثقافة والعقل والفن والأخلاق ينبغى لها أن تخدم الحياة ٠٠ وعلى العقل المحض أن يتخلى عن سلطانه للعقل الحيوى** » ٠

وهذه الفكرة مبناها على فكرة أخرى مؤداها ما يسميه قصور الأشياء أى وجهة النظر المجردة المطلقة وتوكيد وجهة النظر المتفردة التى تؤول الى كل انسان والى الظرف الذى يكتنفه ، كأنه بذلك يروم دحض اليوطوبيا والمثالية السابقة عليه التى تدعى صلاحيتها لجميع الأزمان والأعمار ولكنها تفتقر الى البعد الحيوى والتاريخى والتصورى ٠

وربما غير أورتيجا من الصفة التى يطلقها على العقل ونعته بالعقل التاريخى أخذا مما ذهب اليه من « أن التاريخ ظل الى الآن مضادا للعقل مع أنه ينبغى أن يوجد فيه منطقه المستقل من حيث هو علم متسق ينصب على الحقيقة الجوهرية التى هى حياتى ٠٠ فهو علم الحاضر ٠٠ اذ لو لم يكن كذلك فأين نلقى اذا هذا الماضى الذى لا يعدو أن يكون احدى مسائله ؟ وكل ما كان مغايرا لذلك مقتضاه أخذ التاريخ مجردا غير حقيقى يظل على جموده هنالك فى التأريخ باليوم والسنة ، والماضى هو القوة الحية الفعالة التى تدعم يومنا هذا ٠٠ الماضى ليس هنالك فى التاريخ بل هو قائم ها هنا ، فى أنا ، الماضى هو أنا أى حياتى » ٠

فتفكير أورتيجا حيال العقلية فى ذاتها تفكير مزدوج المغزى ، ربما أعوزه التماسك اذا هو أخذ من الجهة الفلسفية الصارمة لكن اذا تنوول من جهة أخرى كان ، كما أراده صاحبه ، من قبيل الفكر الاستطيقى ، لا يستعصى على الفهم ، فربما لاح للناظر فى بعض كلامه أنه ينكر العقلية والعقل جميعا لكنه يحرر المسألة اذ يقرر أن انكاره انما يتجه الى العقلية وحدها ، حيث يشير فى معرض كلامه على « دلتاى وفكرة الحياة » الى أن لا عقلية المبادىء ، التى تفضى الى العقلية انما تأتت من أنه يقصد بالعقل « العقل المحض » أى العقل وحده فى معزل عن سواه ، لكنها تزول اذا أدرج « العقل المحض » فى جملة «العقل الحيوى» ، واللاعقلية التى يبؤ بها « العقل المحض » فى صلفه ، من شأنها حينئذ أن تستحيل الى عقلية بينه ساخرة ، هى عقلية « العقل الحيوى » ٠

وربما كانت كلمته الأخيرة فى هذا الباب من حيث التسلسل التاريخى لأفكاره ما ذكره من أن « من الخطأ أن يقال ان الانسان فقد الايمان بالعقل » كل ما هنالك أنه منذ القرن السابع‌عشر أودعت ثقة كبرى فى السلطان المطلق للذهن باعتباره أداة كلية لا أداة سواها لحل مسائل الحياة ، على حين أنه اذا ساغ للذهن والعقل حل المسائل المادية فانهما لا يقدران على حل المسائل الأخلاقية والاجتماعية فضلا عن تلك‌التى تعد أخيرة حاسمة ، « فالعقل ينبغى أن يوضع فى مكان آخر غير الذى كان له فى نسق الافعال التى تتألف منها حياتنا » أما حقيقة هذا المكان وعلى أى وجه يتأتى فهذا ما لا يقرره أورتيجا مجتزئا ، على طريقته ، بالايحاء ·

وما نذكره لم تكن سبيله الفلسفة وحدها وانما كان صدى لصوت أندى هو صوت الشعر ، فخوان رامون خيمنث لهج « بالعقل البطولى » وأبولونير هتف » بالعقل المتقد » ·

ها قد أقبل الصيف ، فصل العنفوان

وشبابى قد مات كما مات الربيع

أيتها الشمس ! انه زمان العقل المتقد

بلى العقل المتقد ، العقل الذى ترادفت عليه الحياة وأذبلته ، بحيث حقت ملاقاة ما أطلق عليه جاستون باشلار « السيراسيونلزم » فعقل اليوم ـ فيما يقول ـ لا يقترح شيئا مثلما يقترح الاستيعاب المطرد للامعقول ·

وكيف يسوغ افكار ذلك واللا معقول فى‌الأدب انما تظاهره حرية الخيال ، وقد استطار حتى صارت له أحكامه وتعددت أساليبه ، ثم المعرفة الفطرية التى تخلق والتى تعيد الخلق من جديد هل يقال انها خاضعة للتعقل ومقتضياته ؟

ان اللامعقول فى شتى صوره ، ما يطلق عليه منه اللامنطقية أو غلبه المعرفة الفطرية أو الآفاق المفتوحة للأحلام ومسارب اللاوعى أمر لا سبيل الى انكاره فى الخلق الفنى ، فهو مادته والمعول عليه فيه أكثر من سواه ، بل هو ـ على ما يقول جيمنس جويس ان اعوزت شهادة شاهد ـ « علة وجوده » ، اذا حرم منه وتجرد عن ملابساته من الوجدان المتدفق واللاوعى السارى والخيال‌المجنح اختفى الفن وآل الى ركاكة غثة ·

واذا صح أن الفلسفة أو غيرها من صورالفكر تتوخى أساليب تجريبية ، عقلية فى جوهرها ، فان ذلك لا يصح فى الفن اذ هو فى أكثر صوره مدين للاعقلية ، ومن الخطأ أكبر الخطأ قياس الاعمال الفنية والأدبية بمقياس المنطق كالذى يفعله دعاة الواقع فى الادب أو أصحاب المعيار الفوتوغرافى فى التصوير ، ومتى فقد الفن‌صفاته النابعة من الخيال وتشبث بالتفكير المنطقى‌زالت عنه مقوماته وأظلمت آياته · وما الوضوح‌والنظام والانسجام وما اليها الا أشباح تناهت الينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت الينا من بعض أحكام البلاغة كما تناهت من الكلاسيكية وأظن النقد الكليل أنها الغاية التى ليس بعدها غاية فى المعقولية والبيان ·

وقديما كان من يسمون أرباب المعقول فى العربية يجرون المنطق وأحكامه على الشعر ،فكانوا مثلا يطلقون الخطابة على ضرب من الشعر المنطقى أيضا ـ ذكرة الصفدى ـ يغرى فيه الشعراء ـ على حد قوله ـ من يألفونه ويحبونه بالاقدام على الزيارة وركوب الأخطار وتهوين الخطوب فى الوصال ! ويتوصلون الى ذلك بأنواع من‌المغالط التى تستعمل فى الاغراء والتحذير ، ومن‌ذلك قول القائل :

لا أنسى لا أنسى قولها بمنى

ويحك ان الوشاة قد علموا

ونم واش بنا فقلت لها

هل لك يا هند فى الذى زعموا

قالت لماذا ترى فقلت لها

كى لا تضيع الظنون والتهم

وذكر الصفدى بالمغلطة هنا مغالط المنطق يستدل فيها على أن القول يغزو البازى بناء على قولك ! لقول يغزو الحمام والحمام يغزو البازى ، يلزم من ذلك أن تكون النتيجة القول يغزو البازى وأن الجبل ذهب لأن كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ، فينتج كل من قال انه ذهب صادق ، ووجه الغلط فيهما وفى أمثالهما مما ساقه الصفدى لا يتنبه له ـ على ما قال ـ الا الاذكياء ، ورحم الله الشعر والشعراء !

ولقد كان من جناية الاسماء على مسمياتها

لفظ العبث الذى أطلق عندنا للدلالة على تيار بعينه في المسرح الحديث اتخـــذه العقليون أضحوكة وجعلوه سببا للفكاهة ، ولفظ العبث لا يدل على حقيقة ما أريد أن يكون ترجمة له وهـــو absurde فالعبث كما عرفه المحققون ما يخلو من الفائدة ، والمسرح لم يكن يخلو عنها حتى يقال فيه ذلك بالعربية ، وانما تبلور فيـــه التغير الذى طرأ على صورة الانسان في الحيـــاة وكان اقترابه من وجود الانسان الحديث على قدر تحرره من العقلية ، ولم يقل أحـــد ان مسرح صمويل بيكيت مثلا ، وهو امتداد للتيار الذى استهله استرنبرج ومضى فيه بيراندللو ، غـــير مجرد عن المعنى ، فالشخصيات الاربع في مسرحية (فى انتظار جودو) لا تبحث عن مؤلف بل تبحث عن مفسر ، قد لبست مرقعات التمسها المؤلف عند الوجوديين وفى نماذج فرويد وأدلر ويـــونج ، والانسان ، والادارى ، المتعطش للســـلطة ، وجودو الذى تنتظره هو الانسان لا الاله ـ كمـــا قبل ـ الانسان الذى تفتقر اليه لكنه لن يأتى لأنه لا يوجد من حيث هو صورة أو فكرة .

ويمكن أن يقال ان لدى هذه الشخصـــيات وسائل الانسان ولكن يعوزها أن تكون اذ تفتقر الى وسيلتها الذاتية ، والتجرد من الوسائل ـ على ما يقول برجسون ـ كثيرا ما يؤول الى شىء يدعو الى السخرية ، ولذلك حق لها أن تكون شخصيات لمهرجين .

ثم ماذا بقى ليمثل على المسرح بعد تدمير صورة الانسان وبعـــد أن آل الى خليـــط عجيب من البستانى القزم وخيال الانسان ؟ الاسمال والقناع واللذة والألم ثم اللعب وما يقتضيه من استمرار الولع به ، وما كانت المسرحية الا لتتأتى على هذه الصورة ، فما دام الانسان قد آل الى ما آل اليه لم يبق له من جانب يظهر به على المسرح الا جانب الممثل .

واذا كان يحق للروح الانسانى أن يعيد خلق الحقيقة وعيا وتمثيلا لما هو موجود فمن السائغ له أيضا أن يتعاطى هذا الضرب من اللامعقول ، واللاطبيعية واللامعقولية كلتاهما مسلك يتســق مع النزوع الى الاختراع فيما وراء الحس والتجربة وقد طالما وجد الانسان نفسه ملقى بعيـــدا عن حدودها ، يستهويه اللا عالم بقدر ما يستهويـــه العالم القائم حوله ، وما أكثر الدواعى التى تسوغ له الفرار الى التأمل واللجوء الى خلق الخـــال ، والحقيقة من شأنها أن تسلك سبلا شـــتى من آفاق الفكر الســـحرى الذى يتيحـــه التعلق باللامعقول .

ولا نرى أحدا أحق بالذكر فى هذا المضمار من شاعر شيلى الاكبر فسنتهويدوبرو (١٨٩٣ ـ ١٩٤٨) الذى ذهب بلقب أبى الخلقية ، وكان فى طليعة شعراء اللغة الأسبانية الرواد فى الآداب الأوربية لاختراعه شعرا محا فيه بعصاه السحرية العالم الحقيقى وأقام فى مكانه عالما آخر مثاليـــا من صـــنعه ، اذ الشـــعر عنده خلق مطلق ، بها محاكاة الطبيعة أو محاكاة صور المحـــاكاه للطبيعة ، وبالرمزية منذ مالارميـــه الى أبولونير تابى الشاعر على الوظيفة الوصفيـــة التى ينعت فيها الحقيقة الخارجية وجاء هـــويدوبرو ليؤكد الوظيفة الاسمية التى يخترع معها الشاعر فى الوعى أشياء وأشياء .

قيل انه استهل حياته الشعرية بالمنشـــور الذى ضمنه شعاره « لاعبودية » كأنه حذا فيـــه حذو أبولونير فى « تأملاته الاستطيقية » .

أبولونير قال فى معرض كلامه عن العبودية للطبيعية : آن لنا أن نكون سادتها ، وهويدوبرو قال : لن أكون عبدا لك يا أمنا الطبيعة ، سأكون سيـــدك .. ستكون لى أشجارى .. ستكون لى سمائى ونجومى ، وعندئذ لن تستطيعى أن تقولى لى : هذه الشجرة خبيثة ، ولا تعجبنى هذه السماء .. وشجرتى وسمائى خير من شـــجرتك ومن سمائك .

وصيته الى الشعراء : «لم تتغنون بالوردة أيها الشعراء اجعلوها تتفتح فى أشعاركم » وشعره يقول فيه : أجريت أنهارا / لم توجد قط / ومن الصيحة رفعت الجبل / ورقصنا من حوله رقصة جديدة » « أنا الملاح العجوز / الذى يخيط الآفاق الممزقة » .

وسبيله الى الخلق تجريد الاشياء من ورودها الحقيقى ثم مزجها بوجود آخر فى خضم الخيال وهذه هى الخلقية التى أرادها ، خلقية يقـــوم الشعر فيها على المجاز المطلق ، وينتفى فيـــه التشبيه ووجه الشـــبه المنطقى بين الخيـــال والحقيقة ، ويحمل معه على الصدق قوله « تمضى المدن الاسيرة / فى ابطاء / وقد خيطت احداها الى الأخرى بأسلاك تليفونية » فالظاهـــر تؤول الى

حقيقة والصورة تستحيل الى شيء من الأشـــياء والعالم الذى يتقبله عقلنا وينســـــقه يتحداه هويدوبرو بعالم آخر من اختراعه ٠

قد يقال ان هذا ما يصنعه الشـــعراء ولكن هويدوبرو راع الناس بكلماته الجديدة وصـوره التى تعشى الأبصار ٠

أجمل ما فى فلكه المجازى الطيران والرحلة ، وما عداها من سماء ونور وأجنحه وطائرات وهواء وطيور وسهام تشهد بأن هويدوبرو لما محـا الحقيقة طفق يفر فى الهواء الى مركز ذاته ، وذو الأجنحة ايجابى بالمغامرة واللعب والحياة ، ومن لا أجنحة له سلبى بشجنه ومرضه وســـقوطه وموته ٠

ويروى فى قصيدته « رحلات في المظلات » وهى من أروع القصائد فى هذا العصر سـقوطه الى أعماق ذاته وانحداره الى الموت ٠

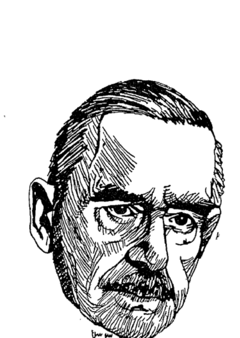
لقد كان هم فسنت الساحر ـ واســـمه فى القصيدة البازى الاعلى ـ أن يعاشر الاشياء ،ولكن أنى له أن يتماسك فى عالم كله خلق خيـالى ورؤية محضة لا موضوع لها ، ورؤيا اله صـغير لا يؤمن بالاله الكبير ، وبالجملة عالم من عوالم العدم ؟! ٠

وذات مساء أخذ مظلته وألقى بنفسه فىأجواز الفضاء ، قال : « عنـــدئذ أخذت مظلتى تهوى ، وتلك قوة جذب القبر المفتوح » وكان ينشــــد شعر البطولات الهوائية وهو يهوى « فى ســـفر خالد الى أعماق ذاته » يهوى الى الأعمـــاق التى ينتظره فيها الموت ، ثم سأل متعجبا : أيتهـــا العدالة ـ ماذا فعلت بى أنا فسنت هويدوبرو ؟» والملك الساقط يتحدى الفضاء أثناء ســـقوطه اللانهائى من موت الىموت ويشكل الكون بأشكال شتى فى خلق مجازى لا ينتهى ، وهـــذه هى سيرة الساحر ،ساحر الكلمة فى أشجانهوثوراته والكلمات أثناء السقوط تجن شيئا فشيئا «جنونا جميلا فى منطقة اللغة » ، وتفقد النحو وتستحيل الى أصوات محضة ٠

أيها الشعراء والأدباء ! لا تخافوا من اللامعقول واذا قيل لكم لم لا تقـــولون ما يفهم ؟ فقولوا للسائلين المتعجبين ما قال أبو تمام : ولم لاتفهمون ما يقال ؟!




بسكال



توماس مان

لم الشعراء في الزمن الضنين؟

بين القلب والعقل ، والشعر والفلسفة



ولهذا كانت قمم الزمان
متراصة هنا وهناك ،
وأحب الاحباب يسكنون قريبا ،
منهكين فوق جبال منفصلة ،
أعطنا اذن ماء بريئا ،
أعطنا جناحين ، لنعبر الى هناك
بحس نقى ثم نعود .

هـذا ما يقـوله هلدرلين (١٧٧٠ ــ ١٨٤٣) فى قصيدة « باطموس » التى تعد من أعمق قصائد شـعره وأعقدها . ونقف حائرين أمام هؤلاء الاحباب الذين يسكنون فوق قمة جبلين منفصلين متباعدين ، ومع ذلك فهم قريبون من بعضهم أشد القرب . وتزداد حيرتنا اذا قرأنا الابيـات التى تبدأ بها القصيدة ، لانها ستكون كذلك مثقلة بالاسرار :

قريب
وعصى على الادراك هو الاله .
لكن حيث يكون الخطر ،
تلوح كذلك اسباب النجاة .
فى الظلمة تسكن النسور
وأبناء الالب يعبرون الهاوية بلا خوف
فوق جسور خفيفة .

د. عبد الغفار مكاوي

ثم تأتى الابيات التى قرأناها في البداية ، ونعود فنسأل أنفسنا من هم هؤلاء الاحباء ؟ واذا طالت بنا الحيرة توجهنا الى مفكر من أعمق وأعقد المفكرين المعاصرين أيضا ، تولى عنا شرح هذه الابيات وكثير غيرها لهذا الشاعر فوجدناه يقول : هما الشعر والفكر . انهما جاران ، يسكنان فوق جبلين قريبين ولكن تفصل بينهما هوة بلا قرار . كلاهما يتلقى النور من أعلى ويبحث عن حقيقة الوجود . هدفهما واحد وان كان كل منهما يسير على طريق غير الطريق . وقبل أن نمضى فى السؤال لابد أن نتعرف الى الشاعر الوحيد المسكين . فلتكن هذه لمحة سريعة عن حياته المعذبة التى قضى نصفها تائها فى ليل الجنون .

ولد هلدرلين فى نفس السنة التى ولد فيها هيجل وبيتهوفن . واحتفل العالم فى شهر مارس من العام الماضى بمرور مائتى سنة على مولدهم . وكان نصيب الفيلسوف والموسيقى العظيم من الاحتفال فى بلادنا نصيب الاسد . فقد صدرت الاعداد الخاصة عن الفيلسوف ، وأفردت الاذاعة ساعات طويلة للعبقرى الاصم . أما الشاعر فظلم بعد موته كما ظلم فى حياته . ونسيه الجميع عندنا كما نسيه أهل زمانه وتجاهلوه ، الى أن تذكره الباحثون منذ حوالى نصف قرن ، فبدأوا فى اصلاح جنايتهم وجناية أسلافهم عليه ، وراحوا يحققون أعماله ويكتبون عن حياته وشعره ومأساته ، ويكتشفون انهم أمام عبقرى ملهم قد لا يتفوق عليه أحد من الناطقين بلغته سوى ((جوته)) ، بل ربما ذهب بعضهم الى حد تفضيله على سيد أدباء الالمان ..

ومعالم حياة هلدرلين — أو بالاحرى نصف حياته الذى قضاه ممتعا بالعقل قبل أن يغوص فى هاوية الجنون — بسيطة يمكن سردها فى سطور قليلة لا يسمح المجال بأكثر منها . فقد ولد فى العشرين من شهر مارس سنة ١٧٧٠ فى بلدة ((لاوفن)) الصغيرة التى تقع على نهر النيكار فى منطقة شفابن أو سويفيا ، وكان أبوه معلما فى أحد الاديرة القريبة ومديرا له . ومات الاب قبل أن يتم هلدرلين سنتين من عمره ، وتزوجت الام بعد موته بسنتين من عمدة مدينة نورتنجن وانتقلت الى هذه المدينة ومعها طفلها الذى قضى مرحلة صباه وتعليمه الاولى هناك ، ومات زوج أمه وهو فى التاسعة من عمره ، وأنهى دراسته فى المدرسة اللاتينية فى مدينة نورتنجن وانتقل الى بلدة ((أوسيمنار)) بعد الدراسة فى معهد اللاهوت الشهير فى مدينة ((توبنجن)) ، وهناك بدأ كتابة قصائده المبكرة . ثم انتقل الى السيمنار العالى فى دير المدينة ((ماولبرون))، وقضى به سنتين قبل أن يدخل معهد اللاهوت الذى سبقت الاشارة اليه ، وكون جمعية أدبية مع اثنين من أصدقائه ، ومضى فى كتابة أشعاره متأثرا بالشاعر المتدين كلوبشتوك صاحب الملحمة الغنائية التى تأثر فيها غاية التأثر بشعر شيلر الفلسفى وتوجه بها الى مثل الانسانية كالصداقة والجسارة والحرية والحب والجمال ، كما بدأ أولى ترجماته عن اليونانية ببعض أناشيد الالياذة .

وفى التاسعة عشرة من عمره تعرف الى ((شتويدلن))، الذى كان يتولى نشر عدد من المجلات الادبية والفنية ، فشجعه واعتنى بنشر عدد من قصائده ، كما تعرف فى هذه السن أيضا الى الشاعر الوطنى الحر شوبارت (١٧٧٧ — ١٨١١) وكان قد خرج من السجن بعد أن قضى فيه عشر سنوات ولا شك انه تأثر بنزعته الوطنية المشبوبة ، ولغته العاطفية المتدفقة وحصل فى العشرين من عمره على درجة الماجستير فى الفلسفة (وكانت فى ذلك الحين أدنى الدرجات الاكاديمية !) وجمعت الصداقة الحميمة بينه وبين هيجل (الذى كان يشاركه نفس الحجرة فى ذلك المعهد الذى طالما عانى فيه من الطعام السيىء والرقابة الصارمة ودروس اللاهوت !) كما انضم اليهما شيلنج الذى كان يصغرهما بأربع سنوات ، وفى سنتى ١٧٩٢ ، ١٧٩٣ ظهرت أولى قصائده فى المجلة التى كان يصدرها شتويدلن وبدأ يكتب المسودات الاولى من روايته ((هيبريون)) . وكان يشارك صديقيه وشباب جيله تحمسهم لمبادىء الثورة الفرنسية ، وسخطهم على مظالم الحكم الاقطاعى فى بلاده . ويقال انه احتفل مع طلبة المعهد اللاهوتى بعيد الثورة الفرنسية واشترك معهم فى غرس شجرة الحرية فى أحد ميادين المدينة بين الرقص والتهليل والغناء ! كان فى هذه الفترة من حياته شديد الاعجاب بشخصية شيلر ورجولته ومثاليته ، وقد عطف عليه الشاعر الكبير وأرشده وأعانه على مصاعب الحياة ، وان لم يستطع هو ولا ((جوته)) أن يقدرا شاعريته حق قدرها. وقد توسط له شيلر — بعد أن أتم امتحان اللاهوت فى مدينة شتوتجارت — فى البحث عن عمل يكسب منه قوته ، وأوصى به خيرا عند السيدة شارلوته فون كالب التى كانت على اتصال بالحياة الادبية ليعمل مدرسا خصوصيا لابنائها ، وسافر بالفعل للالتحاق بعمله فى بيتها بمدينة فالترز هاوزن بمقاطعة تورنجن . وبذلك بدأ سلسلة العذاب والاخفاق التى سيقاسيها من مهنة التعليم الخصوصى البائسة ..

ونشر له شيلر قطعة من روايته ((هيبريون)) فى مجلته ((تاليا)) ، وهى روايته الوحيدة التى سيعكف على صياغتها مرات عديدة . وسافر مع تلميذه الصغير المكلف بتربيته الى مدينة ((يينا)) — كعبة الثقافة الالمانية فى ذلك الحين ! — وهناك التقى بشيلر عدة مرات كما قابل الفيلسوف فشته وجوته الذى تجاهله فى أول لقاء ثم قابله بعد ذلك عدة مرات ولكنه لم ينصفه ولم يستطع أن يقدر موهبته وأصر دائما فى رسائله الى شيلر على أنه من ((تلك الطبائع المسرفة فى التوتر والذاتية)) !

وفى منتصف شهر يناير سنة ١٧٩٥ تخلى عن عمله

عند عائلة فون كالب وذهب لمدينة « يينا » ليواصل دراسة الفلسفة ، وفى نيته أن يتقدم بعد ذلك للتدريس بجامعتها الشهيرة ! واستمع الى بعض محاضرات فشته ، وتابع كتابة « هيبريون » ، وتعرف الى أخلص أصدقائه وأوفاهم له وهو اسحق سنكلير الذى رعاه فى أزماته وبذل بعد ذلك غاية جهده لانقاذه من الجنون . ويبدو أنه سئم الفلسفة فجأة واكتشف أنها تبعده « عن عمله الحبيب » وتشغله عن الشعر وهو على حد قوله « أكثر المشاغل براءة » فغادر المدينة وقفل راجعا الى بلدته نورتنجن التى قضى فيها النصف الاخير من ذلك العام . ولكنه لم يقبل على نفسه أن يكون عبئا على أمه ، فسافر الى مدينة فرانكفورت ليعمل مدرسا خصوصيا فى بيت رجل المال والبنوك جونتنار . وهناك كان ينتظره أسعد لقاء وأعظم حب فى حياته . ورأى « سوزيته » جونتنار ربة البيت وزوجة رجل الاعمال فاحبها وعرف فيها قدره ومأساته وفرحته الوحيدة ، وسماها ديوتيما على اسم الحبيبة فى روايته التى كانت لا تزال تتعثر بين يديه فشاء لها الحظ الآن أن تنمو وتكتمل ، أو على اسم « ديوتيما » الكاهنة الغامضة التى تكلم سقراط وتعلمه أسرار الحب والحكمة فى محاورة « المأدبة » لافلاطون . وظهرت أولى علامات الحب المثالى الجارف فى أغنية رقيقة كتبها سنة ١٧٩٦ تحت عنوان ديوتيما .

وبدأت المحبوبة ـ أو كاهنة الحب المقدس كما كان يسميها ـ تبادله حبه ، فى رقة وحياء ، وتستمع الى شعره ، وتعزف له على البيان بينما يشاركها بالغناء ، وترسل نظرتها النافذة الحنون الى أغوار حزنه ، وتهتم بشعره وتحاول أن تصرفه عن كآبته وحزنه .

ورافقها فى السفر عندما هربت مع أولادها فرارا من الجيوش الفرنسية الغازية الى دريبورج عبر مدينة كاسيل. وفى هذه الاثناء مات صديقه شتويدلن منتحرا بعد أن طرد من البلاد واشتدت عليه المحنة ، وأهداه هيجل قصيدته « الويزس » التى تعبر عن دفء صداقته له ، وستجدها بعد قليل على هذه الصفحات ، وظهر المجلد الاول من رواية هيبريون عند الناشر « كوتا » . ثم اضطر أن يهجر وظيفته فى بيت جونتنار فى منتصف شهر سبتمبر سنة ١٧٩٨ ، بعد أن حاصرته الاشاعات ورقابة الزوج الغيور ! ولجأ الى صديقه سينكلير فى مدينة هومبورج . وحاول هذا أن يخفف عنه جراحه فصحبه معه فى أسفار عديدة . وبدأ يكتب مسرحيته الوحيدة « موت أمبادوقليس » فى صياغتها الاولى ، كما جرب نفسه فى بعض المقالات الفلسفية التى أكدت من جديد أنه لم يخلق للفلسفة ، وفكر فى اصدار مجلة أدبية ولكن المشروع مات قبل ولادته ، كما حاول أن يتقدم لجامعة يينا لالقاء محاضرات فى الفلسفة فأوصدت الجامعة أبوابها فى وجهه ! ورجع الى بلدته نورتنجن وهو فى أسوأ حال من الضعف وقلق الاعصاب ، ولكنه استطاع أن يكتب أخلد قصائده ، وأن يبلغ ذروة ابداعه الفنى. وشق عليه أن يكون عبئا على أمه المسكينة، فرجع الى مهنته البائسة ، وقبل العمل فى بيت أنطون جونسباخ ، وكان من تجار الاقمشة فى مدينة «هاوبتفيل» بسويسرا . ولكنه لم يلبث أن هجر العمل بعد أن أخفق من جديد فى تلك المهنة التى لم يخلق لها ، ورجع الى أمه فى شهر ابريل سنة ١٨٠١ ، وأقام فترة قصيرة فى مدينة شتوتجارت ، حيث تفاوض دون نجاح مع الناشر « كوتا » على طبع أشعاره . واضطر أن يلجأ للدروس الخصوصية من جديد فقبل العمل فى بيت القنصل الالمانى فى مدينة « بوردو » الفرنسية ، وسافر الى هناك فى أواخر العام على قدميه عبر مرتفعات الاوفرن الخطرة التى كانت تغمرها الثلوج . ولكنه سرعان ما تخلى عن عمله الجديد ، اذ يبدو أنه لقى نفس المعاملة التى جرحت كبرياءه فى كل بيت دخله ـ وكان المعلمون الخصوصيون يعاملون معاملة الخدم والاتباع ـ أو أنه تلقى نبأ وفاة حبيبته سوزيته جنتنار التى كان يعلم أنها تعانى داء السل. ورجع فى شهر يوليه الى وطنه سائرا على قدميه ، ورآه الناس فى مدينة شتوتجارت فذهلوا لمنظره ، كان محطما ممزق الثياب أشعث الشعر مضطرب الكلام ، فى حال من اليأس والارتباك لا نظير لها ، وواصل انتاجه على الرغم من مرضه وظهور بوادر الجنون عليه ـ فكتب عددا من قصائده المتأخرة التى سماها « أغنيات الليل » وعكف على ترجمة مسرحيتى « أوديب ملكا » « وأنتيجونا » لسوفوكليس وبعض قصائد من شعر بندار . واشتد عليه المرض وتأكد للجميع أنه يترنح على حافة الهاوية ، فأسرع اليه الصديق الوفى سينكلير وأخذه معه الى مدينة « هومبورج » وسعى له فى الحصول على وظيفة أمين مكتبة فى بلاط أمير المدينة الزاهد « فريدريش فون هومبورج » ، وكان الصديق يدفع له مرتب الوظيفة من جيبه ! ولكن محاولات الصديق لم تجد شيئا ، فقد ازدادت حالته سوءا ، حتى صار الاطفال يجرون وراءه فى الشارع ، وأدخلوه مصحة الامراض العصبية فى مدينة توبنجن سنة ١٨٠٦ ، ولكن حالته تدهورت ويئس الاطباء من شفائه . وتطوع النجار تسيمر ـ وكان من هواة الادب وأحباء الشعر ـ فتقدم للمصحة وأعلن استعداده لايواء المريض فى بيته ، وقال له الطبيب وهو يسلمه له انه لن يعيش أكثر من سنة أو سنتين على الاكثر ! ولكن المريض ظل يعيش فى بيت النجار الطيب كالحالم أو كالميت ستة وثلاثين سنة ! كان طوال هذه السنوات يتجول فى باحة البيت فى هدوء غريب ، ويجلس بالليل أمام نافذته يتأمل النجوم . لم تفارقه طلعته الجميلة ، ولم ينطفىء من عينيه الصافيتين ذلك البريق العجيب الذى كان يشع منهما ، ولم تفارقه طفولته ونقاؤه وبراءته وحياؤه وانكساره ، ولكنه ظل غائبا عن الوعى تماما الى أن أنقذه الموت فى اليوم السابع من شهر يونيه سنة ١٨٤٣ عندما مات وهو يجلس الى جوار نافذته يتأمل النجوم ! ..

***

لنعد الآن الى سؤالنا الذى بدأنا به .

ما العلاقة بين الفلسفة والشعر ؟ ما الذى يجمع بين لغة العقل ولغة الوجدان ؟ أهما جاران متباعدان ، ام لعلهما فى البداية او النهاية يلتقيان ؟

لنترك لهلدرلين نفسه الاجابة على هـذه الاسئلة ، قبل أن نخوض فى الحديث عن صلته بالفلاسفة او محاولاتهم المستمرة لتأويل شعره وفكره .

وأوضح ما قاله وأبسطه وأشمله أيضا قد ورد فى روايته الشاعرية الوحيـدة التى صاغها أكثر من مرة ، وهى رواية ((هيبريون)) . وهو يأتى فى احدى رسـائل هيبريون ، بطل الرواية الذى يحكى قصة حياته واتحـاده بالطبيعة الالهية الخالدة وحبـه البـائس ((لديوتيما)) وكفـاحه لتحرير وطنـه اليـونانى من قبضـة الاتراك . والرسالة الى صديقه الالمانى ((بلارمين)) ، وهى فى الكتاب الثانى من المجلد الاول من الرواية ، حيث تلتقى جماعة الاصدقاء فى بيت المحبوبة ديوتيما ويتصل بينهم الـكلام عن أمجـاد اليونان وعظمـة الاثينيين وفطرتهم الانسـانية الاصيلة التى صانتهم من الاستبداد وعسـف الافراد ، وجعلتهم بحق أمة الشعر والفلسفة والحوار .. ويعرف هيبريون من حبيبته أن جبل ((الاوليمب)) على مسيرة يوم واحد ، فيهتف فى لهفة : لابد ان نذهب على الفـور الى هناك ! ويركبون السـفينة فى اليـوم التـالى ، فى الساعة التى يستيقظ فيها البشر على صـياح الديك ، ويبدأون رحلة الحج الى مهـد الآلهـة وربات الفن تحت شمس الربيع الخالدة ، والحياة من حولهم وفى أعماقهم كالجزيرة التى ولدت فى المحيط وهبطت عليها أول بشائر النور والاخضرار ..

ويتصل بهم الحديث عن مجد الاثينيين . ويقـول احدهم ان الاصل فيه هو المناخ ، ويقول الآخر بل هـو الفن والفلسفة ، ويزعم الثالث انه الدين ونظام الدولة والحكم . ويعترض هيبريون على هذه الآراء ، فيقول ان ما ذكره الاصدقاء هو زهرة الشجرة وثمرتها ، لا تربتهـا وجذورها . نشأ الاثينيون احرارا من كل قيـد ، فأتاحت لهم هـذه النشـأة أن يكونوا آدميين بحق ، وأن يبلغـوا الانسانية الجميلة الكاملة . لم يقهرهم قانون الاستبداد ، كالاسبرطيين ، ولم يستعبدهم استبداد القانون ، كشعوب الشمال ، ولم تذل طفـولتهم عبـادة الآلهـة الفـخمة والفراعنة والمتجبرين ، كالمصريين الذين تعلموا الركوع قبل أن يتعلموا المشى على الاقدام ، ولقنوا الصـلاة قبـل أن يلقنوا الكلام . لقد نمت طفولتهم فى حرية وبساطة ، ولم يقهرها أحـد على الدخـول فى مدرسـة الحرب والنظام والقانون والعبادة والطاعة قبل الاوان .

هكذا كان الاثينى انسانا ، وهكذا تحتم أن يصبح رجلا ، خرج جميلا من بين يدى الطبيعة ، جميل الجسد والروح على السواء . وأول أبناء الجمال البشرى والالهى هو الفن ، فبفضله يتجدد شباب الانسان ويحقق طبيعته الالهية فى صورة أو تمثال أو معبد يجسد به جماله امام عينيه وهكذا خلق الانسان آلهة ، اذ كان فى الاصل والمبدأ هو الآلهة شيئا واحدا وكيانا واحدا ، وثانى أبناء الجمال هو الدين فالدين فى حقيقته حب الجمال . والحكيم يحب هذا الجمال الشامل غير المتناهى ، والشعب يحب أبناءه الذين يظهرون له فى صورة الآلهة المتعددة الاشكال ولولا هذا الحب الذى بذله الاثينيون للجمال ، ولولا هذا الدين لبقيت دولتهم أو مدينتهم الحرة هيـكلا عظيما خاليا من الروح والحياة ، وظل فكرهم وسلوكهم كالشجرة المبتورة بلا جذور تمتد فى الارض ولا ذؤابة ترتفع للسماء .

كان الفن والدين اذن أبناء الجمال الخالد ، ولكنهما كانا كذلك أبناء الطبيعة الانسانية الكاملة . ومن يتأمل أعمالهم فى الفن أو يقرأ أساطيرهم وخرافاتهم لا يملك نفسه من الاعجاب بنزعتهم الانسـانية التى عرفت دائمـا كيف تحافظ على الحد والاعتدال ، وكيف تصـون نفسـها عن التطرف والشطط ، وهو عندهم أشنع الخطايا وأكبر الكبائر .

ولكن كيف استطاع هذا الشعب الاديب الفنـان أن يصبح شعبا فيلسوفا ، بل شعب الفلسفة الاصيل ؟

لولا الادب ما كانت الفلسـفة . ويخطىء من يظن أن لا صلة بين صوت القلب الدافىء الحنون وبين صـوت العقل البارد المتعالى . فالادب ـ والشعر بوجه خاص ـ هو مبدأ الفلسفة وغايتها . انها تخرج منه كما خرجت منيرفا ((أو أثينـا)) الحكيمة من رأس سـيد الارباب جوبيتر ((أو زيوس)) . الادب فى صميمه ارتفاع بالانسـان الى وجود أسمى ، والفلسفة تهتم فى صميمها بالمبدأ الاول والغاية الاخيرة ، ولابد أن يصب نهرها البطىء المتعرج فى نبع الادب الحافل بالاسرار .

من لم يشعر ولو مرة واحدة فى حياته بالجمـال الخالص الكامل ، من لم يحس بقوى الوجود وهى تتماوج وتتفاعل فى نفسه كما تتماوج الوان الطيف فى قوس قزح ، من لم يجرب فى لحظات الدهشة والوجد والحماس كيف تتشابك الموجودات وينسجم كل شىء مع كل شىء فلن يكون فى استطاعته أن يتفلسف أو يتشكك ، ولن يقدر عقله على الهدم ولا على البناء . لان المتشكك لا يرى النقص والعيب والتناقض فيما يعرض لفكره الا لانه يحس انسجام الجمال الذى لا عيب فيه ولا نقص ولا تناقض ، أو لان لديه رؤية غامضة عنه وان لم يسعه التفكير فيه انه يزور عن الخبز الجاف الذى يقدمه له العقل ، لانه قد أكل حتى التخمة على مائدة الآلهة !

والكلمة العظيمة التى أطلقها هيراقليطس وهى الواحد المختلف أو المتفرق فى ذاته (هين ديافيرون هيآوتى) لم يكن من الممكن أن يعثر عليها أو ينطق بهـا الا رجـل اغريقى . ذلك لان كنه الجمال موجود فيها ، ولم يكن من الممكن ان توجد الفلسفة قبل أن يهتدى الانسان الى جوهر الجمال .

وجد الكل أولا ، فامكن أن يوجد التحديد والتعيين . تفتحت الزهرة ونضجت ، ثم استطاع الانسان أن يحلل ويفسر . أعلن الجمال عن نفسه ، تجلى للبشر ، دبت فيه الحياة والروح ، وجد الواحد غير المتناهى ـ ثم أقبل عليه الانسان فأخذ يحلل ويفرق بالعقل ، ثم أخذ يجمع ما تفرق ويؤلف ما حلل وجزأ . وهكذا استطاع بالتدريج أن يعرف كنه الاسمى والافضل والاعظم ، واستطاع أن يجعل مما عرفه قانونا يسرى على مختلف مجالات العقل . وهكذا اتيح للاثينى أن يتفلسف ، ولم يتح هذا للمصرى ولا للشرقى . فالاول قد أحس المشاعر المتناقضة نحو السماء والارض ، شعر نحوها بالحب والكره والخشوع والخوف فى وقت واحد . عاش متحدا مع العناصر التى تؤثر عليه ، لانه عاش متحدا مع نفسه وطبيعته ، فسهل عليه أن يرى الجمال الخالد فى كل ما يقع عليه بصره . أما الثانى فقد قهرته السماء الجبارة ، والصحراء الشاسعة ، والطاغية المستبد المخيف . تعلم أن يركع قبل أن يمشى ، ويصلى قبل أن يتكلم . تعبد وأطاع وملكته الرهبة من الآلهة الضخمة والاسرار المقنعة والتماثيل الصامتة والملوك المتسلطين الظالمين . تفتت نفسه أجزاء قبل أن تعرف الوحدة . ولهذا فهو لا يعرف شيئا عن الواحد ولا عن الجمال . ايزيس عنده لغز صامت مخيف ، بداية ونهاية ، عدم مرتفع شامخ ، لكنه فارغ خواء ، ولا يخرج من العدم الا العدم .

أما الشمالى فقد أكره على أن يكون رجلا عاقلا قبل أن ينضج فيه الانسان ، ان « الشمال » يجبره على العودة الى نفسه والانغلاق عليها قبل أن يستكمل عدته للسير على درب الحياة . انه يطالب بالعقل قبل أن ينضج شعوره ويحمل مسئولية الرجل قبل أن ينضج الطفل بين جوانحه . لم يترك له أحد الفرصة لتزدهر فيه الانسانية وينضج الاحساس بالجمال والوحدة . فالعقل ، والعقل الخالص وحده هو الملك المتوج على عرش الشمال . ولكن العقل وحده لا ينتج عنه شىء عاقل ، والفهم الذى لا يقترن بجمال الروح والقلب والشعور أشبه شىء « بالصبى » ينجر سورا من الخشب كما لقنه معلمه ليقيم حول الحديقة ، ان عمل العقل كله نابع من الضرورة والحاجة . فهو ينظم ويرتب ، وبذلك يحمينا من الخروج على المعقول أو الافتئات على الحق والعدل . ولكن الحماية من الطيش أو الامان من الجور ليس هو أسمى ميزة يتحلى بها الانسان . وما العقل بدون القلب والروح الا كرجل عينه رب البيت ليراقب عبيده ويشرف على حسن أدائهم للعمل . فهو كالعبيد أنفسهم يجهل الغاية من هذا العمل ، وكل همه أن يصرخ فى وجوههم ويستحثهم على بذل الجهد والنشاط . وما من فلسفة تأتى من العقل وحده ، لان الفلسفة تزيد عن مجرد المعرفة المحدودة بالواقع والموجود . وما من فلسفة تخرج من الفهم الخالص ، لان الفلسفة أكبر من المطالبة العشواء بالتقدم المطرد فى تناول المادة الممكنة بالتحليل والتفريق ، أو التأليف والتركيب .

لابد اذن أن يجتمع العقل والقلب ، ويتعانق الفهم والشعور ، ويتحد النظام والجمال . فاذا تجلى مثال الجمال للعقل ، اذا سطع عليه نور هذا المبدأ الالهى الذى الهم الانسان ذات يوم أن الواحد متفرق فى ذاته ، وأن الكل ثابت ومتحرك ، متشابه ومختلف مع نفسه ، كف هذا العقل عن مطالبه العمياء ، وعرف لماذا يعمل ولأية هدف أو غاية . واذا أشرقت شمس الجمال على العقل كما يشرق نور الربيع على مرسم الفنان ، لم يحلق بعيدا ولم يترك عمله الضرورى ، بل أمكنه أن يفكر فى يوم يحتفل فيه بالعيد ، ويتجول مرحا شابا فى نور الربيع . يوم يتذكر طبيعته الالهية ، ويتذكر القرابة الحميمة التى كانت تؤلف بينه وبين الآلهة والطبيعة والبشر ، وتجعل الانسان مركز العالم ، والكأس التى فى خمرها يذوب الآلهة والبشر ، والسماء والارض ، والابطال والرجال ، والحاضر والخلود .

***

يتضح من العبارات السابقة اننا أمام شاعر غير بعيد عن الفلسفة . فماذا كانت علاقة هذا الشاعر بالفلسفة نفسها ؟ وماذا كان موقفه من أضخم بناء فى تاريخ الفكر الحديث ، وهو المثالية الالمانية التى عاش فى خضمها وعاصر رجالها وتاثر بهم وأثر فيهم بغير جدال ؟ ـ لقد اتصل بفشته وسرعان ما تمرد عليه وصب اللعنات على الطغيان والطاغية اللذين تمثلا له فى صورة الفلسفة والفيلسوف ! وجمعت الصداقة بينه وبين هيجل وشيلنج بضع سنوات من حياته قبل أن يتفرقوا كل فى طريق ـ لنبدأ بصداقته لهيجل وشيلنج قبل الحديث عن صلته بفشته ...

دخل هلدرلين المعهد الدينى فى مدينة توبنجن فى شهر اكتوبر سنة ١٧٨٨ . واستطاع بعد سنتين أن يحصل على شهادة الاستاذية (الماجستير) فى اللاهوت . وكانت دراسته الاولى فى هذا المعهد تشمل المنطق والفلسفة العملية وما بعد الطبيعة والتاريخ والرياضة والفيزياء واللغتين اليونانية والعبرية . ثم اتجه الى اللاهوت الخالص فاخذ يتعلم الاصول والجدل والاخلاق وتفسير النصوص ، وأصبح من حقه أن تصرف له كل يوم قنينة من النبيذ بشرط أن يصرف وقته كله للاهوت !

وكان هذا المعهد فى صرامته وجهامته أشبه بالدير ، بل أشبه بالسجن ! فأسواره كأسوار السجون ، وحجراته الرطبة الخشنة كالزنزانات ، ينفذ المطر والريح والثلج من سقوفها المتداعية ونوافذها الخربة . وكانت وجبات الطعام دروسا يومية فى الصبر على التقشف والجوع ، وعيون الرقباء تتجسس على الطلبة وترصد حركاتهم ونومهم ويقظتهم ، فلا يملكون الا أن يتكوموا على بعضهم البعض ليتقوا البرد ويبتلعوا دروس اللاهوت المرة . كان كل شىء فى هذا المعهد يثير ثائرة الشاعر الرقيق ويجرح كبرياءه . ولولا توسلات أمه المسكينة ، ولولا أن الاقدار ساقت اليه زميلين سيلمع نجماهما بعد ذلك فى سماء الفلسفة لما احتمل هذه الحياة التى لا تطاق ، ولا صبر على تزمت أساتذة اللاهوت أو حفارى القبور فى توبنجن كما كان يحلو له أن يسميهم !

كان أحد هذين الزميلين هو « هيجل » الذى قاسمه حجرته فى المعهد ، وكان الآخر هو « شيلنج » الذى يصغرهما بأربع سنوات ويلفت اليه الانظار بنبوغه المبكر ، وقصر قامته ، وضآلة حجمه ، واعتداده الشديد بنفسه ، وتباعده عن زملائه . وقد سعى اليه هلدرلين فتعرف عليه وقربه منه ، وجمعت بينهما صداقة حميمة امتدت من خريف سنة ١٧٩٠ الى سنة ١٧٩٣ ، حين تفككت عراها وحل محلها نوع من التقدير والاحترام الذى لا يخلو من الجفوة والكبرياء . أما الصداقة التى ألفت هلدرلين وهيجل فقد كانت أشد عمقا وأكثر دفئا وأطول عمرا من صداقته لشيلنج (اذ استمرت حتى نهاية القرن) . ولم يكن السبب فى ذلك هو تشابههما فى السن ، بل لعله يرجع الى اختلاف موهبتهما وطباعهما - والضد يسعى الى ضده كما يقال - كما يرجع الى نشأتهما فى بلد واحد غرس فيهما مزاجا واحدا وتقاليد مشتركة ، والى عاطفة الحب الجارف الذى كان يحمله كل منهما لصاحبه .

ألف الحب والامل والطموح بين قلوب الاصدقاء الثلاثة . كانوا يجتمعون فى حجرة هلدرلين فيقرأ عليهم شعره أو يتحدثون عن مبادىء الثورة الفرنسية التى ألهبت نفوسهم شوقا الى تحرير بلادهم من الفساد والطغيان أو يطالعون أفلاطون وكانت ورسائل ياكوبى عن مذهب أسبينوزا . وكان من قدر هذه الصداقة الحميمة - وفى كل صداقة عظيمة جانب من القدر ! - ان تؤثر على روح العصر كله ، كما أثرت على الحياة الشخصية والعقلية لكل واحد منهم .

كانت بالنسبة لهيجل أكثر الصداقات دفئا فى شبابه . وكان هلدرلين يحس الراحة والهناء كلما قابل هيجل . وليس أجمل من تواضعه حين يعترف بذلك فيقول : « انني أحب رجال العقل الهادئين ، اذ يستطيع الانسان أن يهتدى برأيهم كلما التبس عليه الامر فى علاقته بنفسه وبالعالم » . وليس من المبالغة أن يقال ان الاساس الوجودى الذى تقوم عليه فلسفة هيجل ويكثر الحديث عنه فى السنوات الاخيرة - لا يمكن أن يفهم الا اذا فهمت صلته الشخصية بهلدرلين . أما هلدرلين نفسه فيعترف فى رسالة له الى هيجل بعد خروجهما من المعهد بأنه على يقين من استمرار صداقتهما الى الابد . ثم يضيف فى حسرة : « كثيرا ما كنت روحى الملهم . أشكرك جزيل الشكر . انى أشعر بهذا شعورا تاما منذ فراقنا . لازلت أتمنى أن أتعلم منك أشياء وأخبرك فى بعض الاحيان بأحوالى .. يجب علينا من حين الى حين أن ننتبه الى أن لكل منا عند صاحبه حقوقا واجبة » ..

وقد يدهش القارىء اذا عرف أن الفيلسوف - الذى لا يكاد يقرأ له حتى يتصبب العرق على جبينه وربما تشكك فى قواه العقلية ! - قد أهدى صديقه الشاعر قصيدة تحمل من الرقة والدفء والحنان ما يندر أن نصادفه فى كتاباته المخيفة ! استمع اليه وهو يقول له :

« أقبل المساء ، السكون من حولى وفى وجدانى .
صورتك ، أيها العزيز ، تتمثل لى ،
وأتصور بهجة الايام الماضية ،
لكنها سرعان ما تتوارى أمام آمال اللقاء العذبة
ويرتسم فى خيالى مشهد العناق الحار
الذى أشتاق اليه من زمن طويل ،
ثم أتخيل الاسئلة التى نتبادلها
وتأمل كل منا لصاحبه فى الخفاء ،
وكيف غير الزمن من هيئته وملامحه وتفكيره ،
وأتخيل متعة اليقين بأن عهد الوفاء القديم
لا زال أشد رسوخا ونضجا مما كان -
عهد الوفاء الذى لم يختمه قسم
بل نذرناه للحياة من أجل الحقيقة الحرة وحدها»

وافترق الاصدقاء وسار كل منهم فى طريق ، سار هلدرلين - كما يقول فى قصيدته المشهورة عن الاحتفال بالسلام - على طريق « الروح المزدهر » الذى أحس به فى « الكل » الذى يحيا فى جميع الكائنات ويؤلف بين الطبيعة الالهية وأرواح السماويين الخالدين والابطال والبشر الفانين فى وحدة واحدة ، وهيجل على طريق « الروح المطلق » الذى تنتهى عنده الاضداد ويتحقق السلام الاخير ، وشيلنج على درب الفيلسوف المتصوف الذى يحلم « بكنيسة يوحنا » . ولكنهم على الرغم من هذا التفرق الضرورى قد اشتركوا فى نسيج واحد قدم له كل منهم خيوطه . ويصعب أن نسمى هذا النسيج المشترك باسم محدد . ولكن لعلنا لا نجاوز الصواب كثيرا اذا سميناه « الفكر الدياكتيكى » أو الجدلى .

المتطور تطور الحياة نفسها أن يفهم العقل أو الروح فهما تاريخيا ، أى أنه لا يتم الا فى التاريخ ، لان التاريخ هو جوهره وقوامه .

يقول هلدرلين فى قصيدته السابقة الذكر عن الاحتفال بالسلام ان الروح العظيم يفض صورة الزمان . ويقول هيجل ان الروح يشرح أو يفسر نفسه فى التاريخ ، ويطرق شيلنج نفس المعنى حين يقول ان كل لحظة خاصة من لحظات الزمان هى كشف عن جانب خاص من الله ، يكون مطلقا فى كل واحد منها .

وهكذا يفضى التوتر بين المرحلة الاولى (وهى مرحلة الوجود البسيط الخالص الذى لم يتميز أو لم يتفتح بعد) والمرحلة الثانية (وهى مرحلة الوجود الذى يتفكر فى ذاته ويتبلور على نفسه) الى مرحلة ثالثة يتم فيها التصالح والسلام فى الوجود . وهكذا أيضا يمكننا أن نتصور هذا الطريق بخطواته الثلاث التى سارها هيجل وشيلنج وهلدرلين كل على طريقته وبحسب موهبته بالتأمل أو الرؤيا أو الشعر ، وبالعقل المجرد أو الحدس المتصوف أو القلب الملهم .

لاشك أن هذا تبسيط مخل بهذا الطريق المعقد الذى لا حد لتعدد أشكاله ومستوياته . ولكن الذى يعنينا فى هذا المقام هو أن الاصدقاء الثلاثة — كل على طريقته وبقدر طاقاته وملكاته كما قلت — يشتركون فى الغاية الاخيرة والهدف من هذا الطريق ، وهى السلام الذى ينتهى عنده موكب الصراع وتتحقق أمنية العقل والقلب .

ونعود فنسأل : كيف سيبدو هذا السلام السماوى الهادىء الجبار كما يسميه هلدرلين ؟ وفى أى مكان أو زمان يفى بوعده ويبنى بيته ؟ — سيقول الاصدقاء الثلاثة : فى مملكة الله ، وسيرى كل منهم هذه المملكة على طريقته فى الرؤية والتفكير .

ان هلدرلين يكتب الى هيجل فى صيف سنة ١٧٩٤ — أى بعد تسعة شهور من وداعهما لمدينة توبنجن — فيذكره بكلمة السر التى افترقا عليها ، ويؤكد أنها ستجمعهما بعد كل تحول وتغير واغتراب . ولم تكن كلمة السر هذه سوى « مملكة الله » . ولم تكن مملكة الله فى تصورهم شيئا مجردا متعاليا على الواقع ، بل شيئا يستطيع كل واحد منهم أن يشارك فيه بجهده وايمانه وحبه وأمله . ها هو ذا هيجل يصف فى شبابه هذه المملكة الالهية الصغيرة فيقول انها دائرة الحب والافئدة التى تتنازل عن حقوقها الخاصة تجاه بعضها البعض بحيث لا يجمع بينهما غير الايمان المشترك والامل المشترك .

ويبحث الاصدقاء الثلاثة عن نواة هذه المملكة الالهية



لقد أسهم كل منهم فى هذا النسيج بالخيط الذى يميزه عن صاحبه ، هلدرلين بالبراءة والورع والخشوع المطلق ، وشيلنج بالتفكير الجسور الدقيق الحاد ، وهيجل بالبناء المذهبى الضخم والقدرة الخارقة على الاستدلال والتمحيص . وتأثر الثلاثة فى مبدأ الامر بلغة هيردر (١٧٤٤ — ١٨٠٣) المتدفقة ومنهجه العضوى والحيوى فى التفكير ، ثم شجعتهم فلسفة فشته المثالية المطلقة ونظريته الضخمة المتعسفة عن العلم (وكان يقصد به الفلسفة) ، وأمدتهم بالمران والقدرة على مواجهة الحياة على اختلاف صورها . وليس التفكير الديالكتيكى الا مواجهة الحياة المتطورة المتغيرة من خلال التوتر والصراع بين قطبين متضادين ، أى ادراك الصيرورة والتحول الناجم عن هذا الصراع بين الطرفين بحيث يتحقق الطرف أو المبدأ الثالث الذى يصالح بينهما ويتجاوزهما الى صراع آخر جديد . ولم يكن هذا التفكير الديالكتيكى منهجا طبقة الاصدقاء الثلاثة كل فى مجاله ، بقدر ما كان الفعل الفكرى الاصيل الذى جمع بينهم . ومن طبيعة هذا الفكر المتغير

فيجدونها فى الفكرة التى قال بها قبلهم((لوثر))((وكانت)) ((وهيردر)) عن ((الكنيسة غير المنظورة)) . ويتلقفون الفكرة ويتعمقونها كل من جانبه . ويكتب هيجل الى شيلنج فى سنة ١٧٩٥ فيقول : ((لتأت مملكة الله ، ولنعمل بأيدينا على تحقيقها ولا ندعها تسترخى فارغة فى حجرنا . ليبق العقل والحرية دائما قدرنا وكلمة السر بيننا ، ولتكن الكنيسة غير المنظورة هى النقطة التى نلتقى عندها)) .

ومملكة الله هذه لا صلة لها بمملكة الارض ودولتها . لقد كان هذا هو ظن تلامذة المسيح ومعاصريه . ولكنه أعلنها قوية أمام بيلاتوس عندما قال ان مملكتى ليست من هذا العالم . وهى كذلك لا تتصل بالكنيسة المنظورة ولا شأن لها بطقوس العبادة ، لانها من شأن العقل والقلب والحرية .

ستأتى مملكة الله اذن . وسيشدو بها هلدرلين بعد ذلك فى حماس وحنين لا نظير له فى روايته الوحيدة ((هيبريون)) . وسيقول : ان الدولة لن تقيمها ، بل سيمنحنا اياها ربيع الشعوب وتدثرنا فى سحابة ذهبية وتحملنا بعيدا فوق الموت والفناء . وسندهش ونصاب بالذهول ، وسنسأل نحن التعساء الذين طالما اشتقنا للربيع : أحقا صارت مملكة الله لنا ؟

ولكن متى يتم هذا ؟ عندما تبزغ الكنيسة الجديدة ، حبيبة الزمان وأجمل بناته وأصغرها ، من بين الاشكال القديمة البالية . عندما يستيقظ الاحساس بالاله فى قلب الانسان فيعيد اليه الشعور بالوهيته وشبابه ونضارته وبراءته . ان هلدرلين لا يستطيع أن يبشر بها ، بل يعترف أنه لا يحس بها ولا يمكنه أن يتنبأ بموعدها .

ولكنه على يقين من أنها ستأتى . فالموت هو رسول الحياة . وما دمنا نرقد اليوم كالمرضى ونشعر بدبيب الموت فى نفوسنا وأجسامنا ، فان هذا هو بشير الصحوة القريبة والربيع الجديد :

((لهذا أحتفل اليوم بالعيد ،
وفى المساء فى ظل السكون

تزدهر الروح حولى ولو جلل شعرى المشيب ،
مع ذلك أنصحكم يا أصحابى
أن تعدوا للمأدبة والغناء ، والباقات الوفيرة والانغام
وكأننا شباب خالدون ..

ويطلب هلدرلين من أحبابه وبنى وطنه وعصره أن يتذرعوا بالهدوء السكون . فالسكون هو شرط التجدد الروحى المأمول . وكلاهما موصول بالقدرة على الانصات وحسن الاستماع لصوت الوجود الحق أو صوت الخالدين السماويين الذين لايفنون ولاينجابون . ولابد للاتحاد مع هؤلاء الخالدين أن نكون قادرين على الانسجام معهم ، أى أن يتجانس الصوت البشرى مع الصوت الالهى فى نغم واحد وسر واحد . ولابد أيضا أن نحسن الانصات لكى ندخل فى الحوار الشجى ، ونعود حوارا كما بدأنا ولغة واحدة هى لغة البراءة والقداسة والحب، لانها هى لغة القلب . ومن لا يحسن الانصات فلن يحسن الا النزاع والخلاف :

فعندما تطلعوا فى البداية الى بعضهم البعض،
بدأ الآخرون يقتربون ،
عندئذ جلس رجالنا المتلهفون تحت شجرة الزيتون
ولكن عندما تلامست ثيابهم
ولم يستطع واحد منهم
أن يسمع قول الآخر
نشب بينهم النزاع ..

ولكنهم لا يكادون يتبادلون الكلمة حتى يتم الصلح بينهم :

وتطلعوا الى وجوه بعضهم لحظات
ثم مدوا الايدى فى حب .
وسرعان ما تبادلوا السلاح
وكل ما فى البيت من زاد طيب
وتبادلوا الكلمة أيضا ..

وبدات الكمات تأتى من هنا ومن هناك . وبلغت المحبة ذروتها فى الحوار ، فهو روح الحياة وحياة الروح :

ليس حسنا

أن تستحوز الخواعر الميتة

على المرء وتسلبه الروح
لكن الحوار حسن والتعبير عن رأى القلب

ستتحقق اذن مملكة الله على الارض ويتحقق معها الروح الشامل عندما تتحد النغمة الوحيدة فى النغم العام، ويذوب الفرد فى تطور الكل ونمائه وتصبح لغة الحب هى لغة سكان الارض :

لتكن لغة الاحباب

هى لغة الارض

هنالك يزدهر الروح حولنا نحن البشر . وحين تأتى هذه الساعة تصبح شريعة المحبين هى شريعة السلام :

أما الشرائع التى تصدق على المحبين
وتحقق التوازن الجميل
فستصدق على كل الكائنات
من الارض الى أعلى السماوات .

تلك هى مملكة الله التى تراود خيال الشاعر . مملكة ستديرها شريعة الحرية والحب والوفاء التى يخضع

لها الخالدون ، وستاتى فى المستقبل عندما ينجلى ليل المحنة ، وينتبه البشر الى الاله الراقد فيهم ، الماثل فى كل مايحيا من حولهم ، ويتعلموا لغة الحب والحوار ، وينتظروا المنقذ الذى سيحررهم فى ثقة وصبر واطمئنان ((ففى أوقات الخطر تتجلى سبل النجاة)) وقد عبر هلدرلين عن هذه المملكة المقبلة بشعر صادر عن القلب ، كما عبر عنها صديقاه بالتأمل المجرد أو بالرؤيا والحدس . وآمن ثلاثتهم بأن مملكة الحب والحق والعدل لن تهبط من السماء ، بل لابد أن تنبع من ارادة الفرد ، ولابد أن يبنيها الرجال بالعرق والجهد ..

تفرق الاصدقاء الثلاثة كما رأينا ، وآثر الشاعر أن يسير وحده ويتبع نجمه . ولم يكن السر فى هذه الفرقة أن هلدرلين كان بطبعه قلقا ملولا وخجولا ، لايكاد يستقر فى مكان أو يطمئن لانسان ، وأن الكآبة والغربة والوحدة كانت جراحا غائرة فى قلبه تستعصى على كل دواء ، بل ان السبب الحقيقى يرجع الى موقفه من الفلسفة قبل كل شىء . لقد أقبل على دراستها فى صبر وعناد ، وراودته فى فترة من فترات حياته فكرة تعليمها فى جامعة ((يينا)) (ومن حسن حظ الشعر أن الجامعة أغلقت أبوابها فى وجهه !) وجرب نفسه فى كتابة بعض المقالات والتعقيبات الفلسفية فلم يكن لهما صدى فى نفسه ولا فى نفوس الناس ! واكتشف فى نهاية الامر — كما اعترف بذلك فى شهر يناير سنة ١٧٩٩ فى سياق كلامه عن ((صنعة الشعر العذبة)) — أن الفلسفة قد أضنته الى حد اليأس ، ووصفها بأنها نوع من السخرة وأن الحياة معها أشبه بحياة الجنود فى المعسكرات ! كان كلما انصرف اليها شهق قلبه حنينا الى ((عمله الحبيب)) ، كما يحن الرعاة السويسريون أثناء فترة تجنيدهم الى المراعى والسهول والقطعان ! وكان يسأل نفسه على الدوام : لماذا تحرمه الفلسفة من الطمأنينة والسلام ، ولماذا يكون كالطفل المسالم الطيب عندما يفرغ لالهامه العذب وينصرف الى الشعر وهو أكثر الاعمال براءة ؟

لاعجب اذا أن يعلن سخطه على ((طغيان)) الفلسفة ويتمرد على قيودها ويضيق بلغتها ويهرب بنفسه وموهبته من حيلها وفنونها وأفكارها المجردة .

ولعل المسئول عن هذا السخط هو فيشته (١٧٦٢—١٨٤٤) الذى كان ((روح مدينة يينا)) وزعيم الفلسفة فى ذلك الحين . قدمه صديقه ((امانويل نيتهامر)) الى بعض رجال الفكر الذين يشغلون المدينة بأخبارهم . ويحدثنا هذا الصديق فى مذكراته عن اجتماع ثلاثة من منهم فى احدى أمسيات الصيف فى بيته . وكان هؤلاء الثلاثة هم فشته وهلدرلين ونوفاليس الشاعر الرومانتيكى الرقيق الحزين الذى كان فى ذلك الحين فى الثالثة والعشرين من عمره . ولسنا ندرى ماذا تم فى هذا اللقاء . ولكن اشارة واحدة من نيتهامر عن النصيحة التى وجهها اليه صديقه هلدرلين بأن يحمى نفسه من الافكار المجردة يمكن أن تلقى شيئا من الضوء على رأى شاعرنا فى الفلسفة والفلاسفة !

وطبيعى أن لا يكون هذا اللقاء العابر هو سبب سخطه على الفيلسوف الكبير . فقد سبق أن أبدى اعجابه به وتحمس لفلسفته الى حد أن قال لهيجل فى احدى رسائله التى أرسلها اليه فى شهر نوفمبر سنة ١٧٩٤ انه لايعرف له نظيرا فى عمقه وطاقته العقلية الفذة . بيد أن هذه العبارة كانت بنت اللحظة . فلم يلبث أن أدرك آفة التسلط الكامنة فى هذه الفلسفة المجردة . وهاهوذا يعترف لهيجل (فى شهر يناير سنة ١٧٩٥) بأنه اشتبه فى جمود فشته وتزمته ، وبدا له أن الفيلسوف يقف فى مفترق الطرق . ولعل شبهة التزمت (أو مايعرف فى لغة الفلسفة بالنزعة الدجماطيقية) أن تكون من أصدق وأقسى مايوجه الى هذه الفلسفة المثالية المتطرفة التى تقوم فى أساسها على أن ((الأنا)) هى التى تضع الواقع أو الوجود الخارجى . ومهما حاول فشته أن يدفع التهمة ، فان محاولته تستند الى نفس الفرض الذى بنى عليه فلسفته !

مهما يكن من شىء فان الحوار الفكرى الجاد لم يأت الا بعد مرور فترة طويلة على لقائه بالفيلسوف فى بيت صديقه ، وذلك عندما كتب فى أواخر سنة ١٧٩٩ مقاله الذى لم يتمه عن الدين . حاول هلدرلين فى هذا المقال أن يرد على فلسفة فشته فى المطلق ويناقش فكرته فى أن الذات هى التى تضع الوجود ، أى ان الوجود لا قيمة له الا من جهة تأكيده لوجود الذات . أما فكرته عن الذات الاخرى أو ((الأنت)) التى اعتبرها مجرد ((وسيط لتادية وتوضيح واجباتى الاخلاقية)) فقد رد عليها هلدرلين بفكرة أخرى مطلقة نابعة من تفكيره الالهى العميق عن العلاقة الحميمة التى تجمع الأنا والأنت ولابد من باب الانصاف أن نقول ان هذه الفكرة كانت جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة ، وأنها انتظرت أكثر من قرن ونصف القرن حتى تناولها الوجوديون فى الزمن الحديث — وبخاصة هيدجر وسارتر — فتعمقوها الى أبعد حد فى فكرتهم عن الوجود من أجل الآخرين .

لننظر فى كلمات هلدرلين التى عبر بها عن فكرته الفلسفية تعبيرا يلائم حقيقة قلبه وحياته . فاذا أراد الانسان فى رأيه أن يتحدث عن الالوهية وأن يكون حديثه من القلب لا من القراءة أو الذاكرة أو بحكم الصنعة فلن يستطيع بالرجوع الى نفسه وحدها أو الموضوعات الخارجية المحيطة به أن يتبين أن فى هذا العالم روحا أو الها أو أنه يزيد عن كونه مجرد جهاز آلى ضخم يتحرك حركة مستمرة ، وانما يمكنه أن يتبين هذا لو اتصل بما يحيطه به ومن يعيشون معه اتصالا حيا مترفعا عن الحاجات الضرورية . من هنا يكون لكل انسان الهه الخاص بقدر ماتكون له دائرته الخاصة التى يعمل فيها ، وبقدر مايشترك عدد من الناس

في دائرة واحدة يعملون فيها ويتعذبون بصورة انسانية – أى بصورة تسمو على كل حاجة ضرورية – بقدر مايشاركون في الالوهية .. ويستطيع الانسان أن يضع نفسه في موضع الآخر كما يستطيع أن يجعل الدائرة التى يحيا فيها الغير دائرة خاصة به ، أى انه لن يعجزه أن يقر بطريقة الاحساس بالالوهية وتصورها على نحو ما تتأتى من العلاقات الخاصة التى تربطه بالعالم الذى يعيش فيه – بشرط ألا يكون هذا التصور وذلك الاحساس صادرين عن حياة متطرفة فى العاطفة أو الغرور أو العبودية .. هكذا تبدأ تجربة الروح أو الاله على حدود الفرد . وحيث تنفتح هذه الحدود على القدر والكل والانت تتم تجربة المطلق .

والواقع أن هذه الفكرة لاتختلف عن فكرة فشته الا فى الظلال الطفيفة التى تكسوها . فكلاهما يرى أن الانسان لايجرب واقعه الا من خلال لقائه مع شريكه أو مع الآخر كما تقول الفلسفة المعاصرة . غير أن نقطة البداية التى ينطلقان منها تختلف عند الفيلسوف عنها عند الشاعر . فالفيلسوف يعنيه أن «يصنع» الانسان نفسه عن طريق تحقيق مجال طاقته أو دائرته الخاصة به ، أى أنه لايشعر بتحقيق طاقاته وامكاناته الا بالاصطدام بمجال آخر أودائرة أخرى انه «يضع» نفسه – بالتعبير الشائع فى المثالية الالمانية – عندما يقيم «الوضع المضاد» له .

أما الشاعر فينصب اهتمامه على اللقاء الذى يتم بين الأنا والأنت التى يضعها القدر فى طريقه ، بحيث يبرز «الثالث» أو المطلق الذى «يقوم بينى وبينك» . وليس لنا أن نتوقع من الشاعر أن يتولى هذه الفكرة بالتحليل والتفصيل ، فما خلق الشعراء لشىء من هذا ولا هو من طبيعتهم . ولهذا نجده يقف فجأة عند هذا الحد ، بينما يمضى فشته مع فكرته على ترتيب دقيق حتى يصل بها الى الغاية المرسومة لها فى فلسفته وهى «الفعل» .

على ان الشاعر لن يعدم فرصة أخرى يعبر فيها عن فكرته تعبيرا ملموسا . فهو يكتب فى شهر نوفمبر سنة ١٧٩٨ رسالة الى شقيقه يقول فيها : «هكذا يجب علينا أن نقدم التضحية للالوهية التى تجمع بينى وبينك ، فنحتفل باللطف والنقاء اللذين يتمثلان فى حديثنا عنها الى بعضنا البعض ، كما نحتفل بالروح الابدى الذى يربط بيننا » . وتعود هذه الصورة فى رسالة متأخرة الى صديقه « بولندروف » عد أن تغيرت قليلا واكتسبت شيئا من العمق : «أنا فى حاجة الى أنغامك النقية . ان الروح التى تؤلف بين الاصدقاء ، ونمو الفكرة فى مجرى الحديث وعلى صفحات الرسائل المتبادلة بينهم أمور لايستغنى عنها الفنانون . ولو لم يكن الامر كذلك ما بقيت لنا فكرة ، وظلت ملكا للصورة المقدسة التى نكونها» ..

والفكرة الاصلية هنا واضحة متميزة ، على الرغم من غموض العبارة وبخلها . فالشاعر يكرد رأيه الذىعرفناه ويزيده قربا . انه يؤكد أن تجربة المطلق أو الروح التى تجمع بين الاصدقاء ليست تجربة مجردة أو معلقة فى الفراغ أو فوق السحاب ، بل هى تجربة «بينى وبينك» يمكن استخلاصها من الاحاديث العادية التى تدور بين الناس كل يوم . أما الصورة المقدسة التى نكونها بأنفسنا فهى تشير الى بعد اسطورى عميق وجديد . فلعلها تريد أن تقول أننا نحن البشر نشارك فى عمل المبدع الاعظم ، ونسهم فى جهود القوى الخلاقة وفى «نسيج صورة الزمان التى يرسمها الروح الاكبر ، على نحو ماتقول قصيدة «الاحتفال بالربيع» التى أشرنا اليها من قبل . وواجبنا فى هذه الحياة هو أن نقف من الخالق المدبر موقف الطاعة والخشوع ونتأمل حكمته المتجلية فى الطبيعة والروح جميعا .

***

هذه هى منزلة هلدرلين من المثالية الالمانية وصلته بروادها الثلاثة الكبار ، عرضتها عليك بايجاز شديد أرجو ألا يكون مخلا . وقد رأيت بغير شك أن هلدرلين يفكر تفكير شاعر يبتعد جهده عن التجريد ، ويلتزم دائما بالواقع المجسد ، ويرتبط بتيار التحول والصيرورة فى الحياة على اختلاف صورها وألوانها . انه يصغى على الدوام لدقات قلب الحياة ويرصد عمليات التغير والنمو التى تتم فى تيارها الدافق ، وليس من طبيعة هذا الفكر أن يكون مذهبيا مغلقا أو نهائيا أو تاما فى ذاته لانه فى حالة نشوء مستمرة . ولايهم صاحبه أن يشيد بناء من التصورات والافكار يرتفع طبقة فوق طبقة ، بقدر مايهمه أن يكون فى حركة متصلة ويتغلغل فيما يحيط به من أسرار القدر والوجود ، ويتتبع الخيوط التى يتألف منها نسيج الحياة . وهو لهذا كله فكر يعرف حدوده – وتلك هى أول خطوة على درب المتواضعين الخاشعين الذين أعطاهم الله موهبة الطاعة والانتظار ، وأنعم عليهم بالقدرة على التعلم من الطبيعة والانصات لصوت الوجود ! – انه يقف من هذه الطبيعة الالهية موقف العبد الخاشع والتلميذ المطيع ، ويحاول أن يتعلم منها ويغرى الناس بأن يحبوها ويتعلموا منها كما يقول فى قصيدته عن بلاد اليونان :

لان الطبيعة مفتوحة من قديم الزمان

ليتعلموا منها كالاوراق والخطوط والزوايا

وهو يحاول أن يصل الى الروح الموجودة فى كل ما هو حى ، وان كان يعلم انه يحجب وجهه عن فضول البشر ، ويحس انه « قريب وعصى على الادراك » . ولكنه لا يعبر عن هذا الروح بالتصورات والكلمات المجردة ، وانما ينظر اليه بعين الشاعر فيرى سحره المنثور على جسد الارض ، ويصور انعكاساته على وجدانه بلغة مكثفة وصور حية توشك أن تكون محسوسة وملموسة . فاذا أراد أن يعبر عن الامل أصبح عنده وهجا حيا ملموسا ، واذا أراد أن يصور السلام لجأ للحدث المحسوس الذى تلمحه العين ويهتز له القلب . انظر اليه مثلا وهو يخاطب الخالدين :

الانسام اللطيفة الانفاس
تبشر بكم ،
الوادى الذى يتصاعد منه الدخان
والارض التى لاتزال تدوى بالعواصف والانواء
تعلن عنكم ،
لكن الامل يكسو الخدود بالاحمرار ،
وأمام باب البيت
تجلس الام مع طفلها
وتتطلع للسلام .

ولهذا كله يقترب هذا الشعر من روح الفلسفة وان ابتعد الشاعر عن الفلاسفة ، وأعرض عن نهجهم المرتب ولغتهم المجردة ، ووصفهم بأنهم طغاة متزمتون ، وتسلل فى جنح الليل هاربا من مدينتهم (يينا) بعد أن شعر بوحدته وبؤسه أمام قصرهم الفخم الذى وضعت عليه لوحة ((المثالية الالمانية)) !

ولهذا أيضا نوه بعض الشراح بالقرابة الروحية التى تجمع بين هلدرلين وبين المفكرين السابقين على سقراط . فقد كانوا مثله يفكرون فى الطبيعة ، ويحيون فى قلب الاسطورة ويدهشون لمعجزات الوجود الممتدة أمام أبصارهم . وكانوا لذلك مفكرين شاعريين يعبرون عن انبهارهم بالوجود بلغة الصورة والرمز والخيال ، وفكرهم هو الفجر الذى سبق ظهور الفلسفة بمعناها الدقيق . فاذا رأينا واحدا منهم مثل هيراقليطس يصور الروح أو العقل أو اللوجوس فى صورة البرق الذى يسطع فى السماء ، فان هلدرلين ـ الذى أعجب به وأحبه وأقام فكره على أساس كلمتـه المشـهورة عن الواحد ـ لايبتعد عنه كثيرا حين يرسم التفكير (فى قصيدته عن بلاد اليونان) على هيئة الاثير الرفاف ، ويصور الحب بلون البنفسج الازرق الذى يكسو الارض :

النيران أسيرة بين الشطئان المعشبة
وكذلك العناصر الاربعة .
أما الاثير فيحيا فى الاعالى فى تفكر خالص .
وأما النور فهو فضى فى الايام الصافية .
والارض زرقاء بلون البنفسج
علامة على الحب .

***

ولعل صلة القربى بين هلدرلين والمفكرين اليونانيين قبل سقراط أن تكون من أقوى الاسباب التى جـذبت فيلسوف الوجود ((هيدجر)) الى الاهتمام بشعره وتكريس عدد من بحوثه ومحاضراته عنه . فالمعروف أن هيدجر قد عنى بدراسة المفكرين قبل سـقراط ، وبخاصة هيراقليطس وانكسمندر وبارمنيدز . والمعروف أيضا أنه يرى أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى المصطلح عليه فى تاريخ الفلسفة ، وانما هم عنده مفكرون كبار ، ومحبو الحكمة أو حكماء الحب .. ذلك لانهم كانوا قريبين من الاصل والمنبع ، أى من الوجود نفسه ، قبل أن تتوه الميتافيزيقا الغربية ـ بسبب نسيانها لهذا الوجود ـ منذ عهد سـقراط وأفلاطون حتى نيتشـه ، أو بالاحرى حتى هيدجر نفسه ! ـ على دروب الوجود . وليس هذا هو مجال الافاضة فى هذا القول ، لان الذى يعنينا الآن هو أن هؤلاء المفكرين ((الشاعريين)) كانوا من أقوى الاسباب التى أغرته بالاقبال على شرح قصائد هلدرلين (الى جانب أسباب أخرى قومية لا أشك فيها !) وبيان قيمته الكبرى كشاعر مفكر ، لا بل كشاعر الشعراء الذى عكف أكثر من أى شاعر آخر سواه على تأمل ماهية الشعر وبالتالى ماهية اللغة والوجود .. فهو عنده شاعر الشعر الذى حقق ماهيته وسكن حيث يتجلى نور الوجود ويكشف الحجاب عن سره. وهو الذى أحس محنة ((الليل الكونى)) الذى نعيش فيه كما لم يحسه أحد قبله ولا بعده . وهو الذى شعر بأن الرب قد تخلى عن البشر وانطفأ بريقه الذى يشرق عليهم ـ أى مما يسميه هيدجر ((نسيان الوجود)) ـ كما لم يشعر به أحد غيره ، وكان هذا النسيان عنده هو محنة المحن .

فكر هلدرلين فى الوجود نفسه ولم يحبس نفسه فى أسر الموجود . وعلينا أن نفك قيودنا وننصت لندائه ان أردنا حقا أن نخرج من محنة الليل الذى يـدثر الكون . فالوجود قريب منا كما يقول الشاعر فى قصيدة ((العودة)) ، ولكنه فى نفس الوقت بعيد ، ولذلك لانكف عن البحث عنه!

((ان مانبحث عنه قريب ، وهو يلقاك بالفعل))

والشاعر يتغنى بالوطن فى أكثر من قصـيدة . والوطن الذى يتغنى به ليس هو الوطن الجغرافى ، بل هو القرب من الاصل والمنبع . وهو يتمنى أن يعود اليه لان من العسير ـ كما يقول فى قصيدة ((التجوال)) ـ ان يهجر المكان من كان قريبا من الاصل ، ولان التغنى بالوطن هو صنعته ورسالته ، ولان العودة للوطن ليست الا القرب من أصل ، أى من أصل كل الموجودات ، أى من الوجود نفسه .. وهو لايقترب منه بالشعر فحسب ، بل ان الشعر نفسه هو القرب من الاصل ، لانه هو الذى يعبر عن فرحة القرب من سره الذى يتجلى ويحتجب ، ويهب نفسـه ويبخل بها فى آن واحـد . بهـذا تمتزج الفرحة بالحزن ، وتختلط السعادة بالهم .

ولكن هذا الشعر لا ((يقول)) شيئا عن الاصـل ، وكيف يتسنى له أن يسمى مالاسبيل الى تسميته ؟فليكن الشعر اذن غناء ، لا بل عزفا على الاوتار ! وليكن فى نفس الوقت فكرا ، أى تفكرا فيما يقال عن الاصل والسر !

والشعر عند هلدرلين هو ((أكثر المشاغل براءة)) ولكنه فى نفس الوقت أشدها خطرا ..

فهو شكل من أشكال اللعب ، يخلق عالمه من الصور والاخيلة بحرية وبلا قيـد . ولـكنه يخلقهـا من ((مادة)) اللغة ، واللغة هى أخطر ماأعطى للانسـان ، بها يخلق

ويبدع ، ويقوض ويحطم ، وعن طريقها يرجع من جديد الى الام والملمة الخالدة التى لقنته أسمى ماالديها من جوانب الالوهية ، وهو الحب الذى يرعى ويصون .. ولكن الشعر لعب خطر أيضا لانه يجمع البشر ويضمهم فى «أساس» وجودهم ، ويشعرهم بالراحة فى ظله ، ويبعدهم عن مشاغل الحياة اليومية وضجيجها ومتاعبها .

ولكن الشعر يقال وينطق بالكلمات . واللغة اذن هى مجـــال «أكثر المشاغل براءة» وهى فى نفس الوقت أخطر ما وهب الانسان من خبرات — لا لانها تستطيع بالكلمة أن تعبر عن أصدق الاشياء وأسماها أو أحقرها وادناها ، بل لانها هى الشهادة على انتمائه للموجـود بكليته ، أى الشهادة على امكان التاريخ نفسه . وهى كذلك أخطر ما وهب الانسان ، لانها تتحمل مسئولية الكشف عن الوجود فتشعله حماسا اذا حضر ، أو تملؤه هما وخيبة أمل اذا غاب .

واللغة ليست مجرد أداة للتفاهم ، ومن يقـول بهذا يبتعد عن حقيقتها وجوهرها . ولكنها هى التى تكفل للانسان امكانية أن يظل منفتحا للوجود ، وبهذا تضمن له أن يصبح موجودا تاريخيا .

وحيث تكون اللغة يكون العالم ، أى تكون دائرة الاعمال والقرارات والمسئوليات ، وكذلك دائرة الضلال والضجيج والعسف والعطب والاضطراب .

اللغة ليست أداة ، وانما هى «الحـدث» الذى يتحكم فى أعلى امكانيات الانسان . وماهية الشعر لايمكن على هذا الاساس أن تفهم بالرجوع الى ماهية اللغة ، بل ان العكس هو الصحيح . اذ لابد أن تفهم ماهيـة اللغـة بالرجوع الى ماهية الشعر نفسه ، لانه هو «اللغة الام» أو اللغة الاولى التى تؤسس الوجود بالكلمة .

يقول هلدرلين فى احدى قصائده التى لم تتم : —

«جرب الانسان الكثير ،

وسمى من السماويين الكثير —

منذ أن كنا حوارا

ونسمع عن بعضنا البعض»

واذن فنحن البشر حوار . ووجودنا يقـوم باللغـة وعليها . ولكن هذه اللغة «لاتحدث» الا حيث يكون حوار، ولاتبلغ حقيقتها الا به . وليست اللغة المقصودة هى نسق الكلام وقواعده وبنائه النحوى والصرفى ، فهذه كلهـا مظاهر اللغة . وانما «الحدث» الجوهرى للغة هو الحوار، والحوار يفترض امكانية السماع والانصات لبعضنا البعض

والحوار يفترض كذلك أن تكشف الكلمة الجـوهرية عن الشىء الواحد الذى يمكن أن نتفق عليه ونتحد به ويحمل وجودنا .. وهذا الذى نتحد عليه لابد أن يكون شـيئا ثابتا وباقيا ..

ولكن هلدرلين يقول : منذ أن كنا حوارا . أى منذ أن كان الزمن ، ومنذ أن كنا فى التاريخ . أى أن الوجود فى الحوار وفى التاريخ شىء واحد ونفس الشىء .

ومنذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمىعددا كبيرا من الآلهة ، أى التقط اشاراتهم وأبلغها للبشر على نحو مايسبق النسر العواصف والبروق والرعود ، ويعود للارض ليتنبىء « الشعب » بمقدم الآلهة .. وبهذا يقف روح الشاعر الجسور بين الآلهة والبشر .. ولعل مأساة الشاعر ترجع الى وقفته فى زمن المحنة والليل ، بين عهد مضى وغابت عنه الآلهة ، وعهد آخر ينتظر قدومهم ولم يأت بعد .

ولعل عظمته أن تكون راجعة الى قدرته علىالانتظار والصبر والخشوع .. وبهذا كان بحق شاعر المحنة ..

منذ أن كنا حوارا جرب الانسان كثيرا وسمى عددا كبيرا من الآلهة .. ومنذ ان كانت اللغة حوارا تكلم الآلهة وظهر العالم فى نفس الوقت . ولكن الآلهـــة لاتتكلم الا بلساننا ، والعالم لايظهر الا لنا . ومعنى هذا أن وجـود الانسان ارتبط بوجود الحوار وقام عليه .

فاذا سألنا : من الذى بدأ هذا الحوار الذى هو نحن ، ومن الذى سمى الآلهة ، ومن الذى انتزع منالزمن المتغير الهدام شيئا باقيا وعبر عنه بالكلمة ، كان جواب الشاعر فى ختام قصيدته « ذكرى » على هذا النحو :

« أما ما يبقى فيؤسسه الشعراء » والعبارة تكشف لنا عن ماهية الشعر .

فليس الشعر زينة ولا تسلية ولا مظهرا حضـاريا ولا لعبة فى أيدى النقاد وأصحاب الجمال . وانما الشعر «تاسيس» بالكلمة وفى الكلمة .

وماهو الذى يؤسسه الشعر ؟ هو مايبقى ويثبت ويدوم . وهو يؤسسه حين ينتشل هذا الشىء الثابتمن تيار التغير الجارف ، والبسيط من المعقد ، والمعيار من خضم الفوضى والاضطراب . ولابد له أن يكشف الحجاب عنالو جود لكى يتاح للموجود أن يظهر . ومسئوليةالشعراء تفرض عليهم أن يبقوا على مامن شأنه أن يبقى ، ويصونوا مامن شأنه أن يصان . وهى «عناية يبذلونها وخدمة يناط بهم أداؤها » . أى بذل وعطاء صادران عن حرية واختيار ، والحرية فى صميمها التزام بقدر أسمى وضرورة عليا . والقـدر الاسـمى والضرورة العليـا التى يتحملهـا الادب عموما والشعر بوجه خاص هى أن يؤسس الوجود بالكلمة، أى يدعم صلة الموجود الانسانى بالوجود . وهكذا يكون

وجود الانسان فى صميمه وجودا شعريا ، لان الانسان — كما يقول الشاعر — يسكن على الارض سكنا شعريا ..

***

اذا أردنا الآن أن نستخلص من شعر هلدرلين ونثره وحياته الكسيرة البائسة فلسفة فيمكن أن نقول انها نمت وتطورت وفقا لقانون التطور الدورى أو مايسميه هو نفسه «دورة الحياة» حين قال فى قصيدة تحمل هذا الاسم :

هكذا أعبر قوس الحياة

واعود الى حيث جئت .

اخذت هذه الفلسفة فى روايته « هيبريون » شكل وحدة الوجود ، فكانت الطبيعة الالهية بكل قواها وعناصرها وحدة واحدة مع البشر الفانين والسماويين الخالدين . ثم تطورت فى قصائده المتأخرة الى نوع من «الواحدية» أو «التوحيد» يضم عناصر من الوثنية الاغريقية بآلهتها المتعددة ، ومن وحدة الوجود والمسيحية . ووجدناه يتحدث عن اله أعلى خارج حدود الزمان ويسميه «اله الآلهة» ، الى جانب درجات أخرى من الالوهية كان آخر من ظهر منها هو المسيح .

هناك أيضا دورات أخرى يتعاقب فيها الليل والنهار ، ويتجلى الاله للبشر أو يحتجب عنهم ، على حسب قدرتهم على احتمال نوره الباهر .

وقد كان كل هم الشاعر فى أعماله المتأخرة أن يبرر طرق الرب المختلفة الى الناس . وان كان قد فعل هذا من خلال تجربته الفاجعة بمأساة الحياة ومأساة الشاعر فى عالم لايفهمه ولايسمعه ، وتجربته الاشد فجيعة عن «الرب الذى لم يعد يتحرك فوق رؤوسنا من زمن طويل» .

ويتصل بهذا فكرته عن أن الاله قريب وعصى على الادراك ، وعن النور الربانى الساطع الذى لا يحتمله البشر والذى يفاجئهم فيرتعشون لحظة ويظلون يسألون بعد ذلك عن سره .. وهى فكرة نجد جذورها فى كثير من نصوص العهد القديم وكتابات الاسرار والتراث الشعرى، كما نجد لها نظائر فى آداب مختلفة عند شعوب متعددة ، كما نراها مثلا فى الفردوس المفقود لملتون أو فى شعر «وليم بليك» الذى يعبر عن هذا المعنى فى احدى قصائده (الصبى الاسود الصغير) :

وقد وضعنا على الارض فترة قصيرة من الزمان

علنا نتعلم كيف نحتمل اشعة الحب ..

وتتصل فكرة هلدرلين عن الليل والوحشة وزمن المحنة بفكرته عن «الليل الكونى» حيث يحتجب الرب ويبتعد ، ويتخلى عن البشر فلايتجلى لهم ولايهديهم . وفى ليل الوحشة والمحنة يزداد غرور الانسان وينسى قوانين السماء ويتخطى حدود قدرته — أى يزل الزلة الكبرى التى حذر منها اليونان فى أدبهم وفلسفتهم وجعلوها أكبر الكبائر وأشنع الخطايا ..

اما نهاية الفلسفة والشعر وغايتهما الاخيرة فهى كما تقدم «العودة للوطن» أى للاصل والمنبع ، أى للوجود الذى يظهر كل موجود ، لكم تتم الدورة ، ويتحد الكل ، ويجتمع المتفرق ، ويسود التجانس والصلح والوئام .

وواضح أن هذه الفلسفة تمد جذورها فى عاطفة التدين العميقة التى كانت تغمر كيان هلدرلين . ولكنه تدين ورع خاشع لا صلة له بالكنيسة ولا برجال الدين الذين رفض بعناد واصرار أن يصبح واحدا منهم ! وهو التدين الذى يجعله يرتبط بكل شىء وكل انسان ، ويحس الروح الالهية فى كل ماتقع عليه عيناه ، ويعبر عن احساسه تعبيرا اسطوريا .. وهو قبل كل شىء وبعد كل شىء ذلك التدين الذى يضع الانسان فى مركز الوجود .. فقد آمن هلدرلين بان « الالهى » يحتاج كذلك للانسان . وأقواله فى هذا الصدد كثيرة ومتعددة . فهو يقول مثلا فى قصيدته التى جعل عنوانها باليونانية وسماها « فيموزينة » (أى ذكرى) : —

« لان السماويين لا يقدرون على كل شىء .

اذ لابد أن يسبقهم القانون الى الهاوية .

هكذا يتغير حال هؤلاء .

طويل هو الزمان ، لكن الحق يتم » ..

كما يقول فى الصياغة الثانية من مسرحيته « موت امبادوقليس » : ماذا كانت تصبح السماء والبحر ، لو لم أعطها النغمة واللغة والروح ؟» كما يقول فى قصيدته عن نهر الراين : «واذا كان السماويون يحتاجون لشىء فهم يحتاجون للانسان» ..

وهى فى النهاية عاطفة التدين التى تفيض بالروح الانسانية وتتطلع لانسان المستقبل وتعمل أيضا من أجله ... الانسان المتكامل الشامخ الحر البرىء من العبودية التى كان هلدرلين يرى الناس فى عصره غارقين فيها الى آذانهم .. الانسان الذى يحيا فى ظل الكنيسة الحرة ، أى المدينة الحرة العزيزة التى يتكلم الناس فيها فيكون كلامهم حوارا ويحسنون السماع والانصات لبعضهم البعض ! ..

مهما يكن رأى القارىء فى هذه الفلسفة فلايمكن الاغضاء عن أهمية هلدرلين كشاعر مفكر أو ان شاء كشاعر فيلسوف . ان الفكر وحده لايصنع شاعرا ، والعاطفة وحدها لاتصنعه أيضا .. وكل الشعراء العظام قد حققوا نوعا من التوازن الجميل بين الفكر والوجدان، وبين القلب والعقل ، فجعلوا من الافكار أغنيات ،وأشاعوا نبض الحياة فى التأملات . والواقع أن الحدود الفاصلة بين الفكر والشعر دقيقة ورقيقة كالزجاج الشفاف ،وهما

فى متقاربان يسكنان ـ على حد تعبير الشاعر الذى أوردناه فيما سبق ـ على قمة جبلين متجاورين وان كانا منفصلين..

ومع ذلك فقد فطن هلدرلين الى خطر الفلسفة على موهبته ، وشكا فى بعض فترات حياته من أن الفكر قد أربكه وشتته ، وقال على لسان بطله هيبريون ـ الذى هو فى الحقيقة هلدرلين نفسه ! ـ ان الانسان يكون الها حين يحلم وشحاذا حين يفكر ! وقد كانت الحياة الفلسفية على أيامه هى المسئولة عن ارتباكه وتشتته ونفوره منها . فقد وصلت الميتافيزيقا الالمانية الى الازمة التى بررت شكواه . وبلغت أزمة الثنائية العتيقة ذروتها فأبعدت بين العقل والعالم ، والفكرة والواقع ، والتامل والحدس المباشر ، والفن والطبيعة . وكان على الادباء والشعراء أن يلتمسوا بانفسهم مخرجا من هذه الازمة التى تحاصرهم من كل مكان . وغرق بعضهم الى أذنيه فى بحر الفلسفة ، مثل شيلر الذى ظل هلدرلين فترة طويلة من حياته يعده مثله الاعلى فى الادب والرجولة على السواء ـ ولكن هلدرلين استطاع أن ينتشل نفسه من المتاهة الفلسفية الغريبة ـ كما فعل شيلر قبله . فاستنجد بقلبه ، واستجاب لصوت الهامة الباطن الذى لا يمكن أن يكذب ، كما ينتظر من كل أديب حق يمر بمثل هذه المحنة . والتقى الواقع والفكرة ، واتحد القلب والعقل ، ووجد الشاعر طريقه لاول مرة بفضل المراة التى أحبها ووجد فيها مثال الجمال والطهر والقداسة عندما كان يقوم بتربية أبنائها . هو الحب اذا ولاشيء سواه ! هو المنقذ الذى طالما انتظره وناداه ليخلصه من محنته . وهو الذى أعاده كذلك الى «ليل المحنة المقدس» وجعله يغوص فى هاوية الجنون نصف حياته الاخيرة .. فسقط فيها سقوط الفنان المبدع فى قاع «الوطن» الذى أحبه وقدسه وتغنى به ، وان لم يستطع أن يتحمله أو يفهمه ..

***

لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟
لم الشعراء فى الزمن التعيس ؟
سؤال هتف به الشاعر هلدرلين منذ قرن ونصف قرن من الزمان حين أحس ليل المحنة يلف الكون ، وأن الآلهة لم تعد تكترث بالبشر ، والثلاثة العظام ـ هرقل وديونيزيوس والمسيح ـ قد هجروه الى غير رجعة .

لم يقل : أين الشعراء ؟ لان الشعراء كانوا كثيرين فى عصره ، وكانوا يغنون فيحسنون الغناء ، ويعبرون فيجيدون التعبير عن آلامهم وآلام وطنهم وآلام الناس .

وكان الزمن ضنينا وتعيسا . لانه نظر حوله فوجد البشر بعيدين عن السماء ، والسماء بعيدة عن البشر ، ووجد الرب « يتحرك من وقت طويل فوق رؤوسنا بغير اكتراث» ، وأحس أن الدنيا خلت من البراءة والقداسة والنور والجمال ، وأن الحب نفسه أصبح سخفا وخداعا ، واللغة أقفرت من الحوار فلم تعد هى لغة الارض والاحباب ..

تلفت حوله فوجد وطنه ممزقا الى أشلاء من امارات وولايات ، والاقطاع فى أوج سلطته وجبروته ، والقهر والاضطهاد والاستبداد والفساد فى كل مكان ، والصغار والانانية والجشع وخلق الحريات تكتم على الانفاس . وتطلع بكل شوقه واخلاصه الى بلاد يونان جديدة حرة يتمنى أن تبعث لتمحو هوان وطنه وسوء حاله . ولم يكتف بالشعر والغناء ، فأراد أن يكون الشعر هو السبيل الهادى الى الفعل ، بل ان يتحول هو نفسه الى فعل خلاق . هاهوذا يكتب فى سنة ١٧٩٤ (قبل أن يصاب بخيبة الامل المتكررة فى الحب والناس والحياة) الى صديقه «نويفر» قائلا : «سنكسر أوتارنا التعيسة اذا لزم الامر ونعمل ماكان يحلم به الشعراء» ! ثم يكتب بعد ذلك بخمس سنوات الى شقيقه من أبيه فيقول : «واذا أرادت مملكة العتمة أن تظهر للوجود فسوف نقذف باقلامنا تحت المائدة ونمضى باسم الله الى حيث تكون المحنة على أشدها ، ونكون نحن أشد الممتحنين بها ..»

كان ليل المحنة يلف فى الحقيقة كل شيء بظلامه . ونظر هلدرلين فرأى ان شعاع الامل الوحيد الباقى لبلاده هو الادب الذى كان فى أوج ازدهاره . ولكن الحياة الادبية تجاهلته ، والناشرين أعرضوا عنه ، ولقمة العيش أجبرته على مرارة التعليم الخصوصى ، والحب العظيم اليتيم فى حياته حاصرته التقاليد وأعين الرقباء والسنة الصغار .

وصرخ من قلبه قبل أن يغوص فى ليل الجنون بقليل :

لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟

***

هكذا صرخ الشاعر الوحيد المسكين منذ أكثر من قرن ونصف قرن .

فماذا عسانا أن نقول بعد ماازداد الزمن تعاسة ؟

● هل نقول : لم الشعراء فى الزمن الضنين ، والشعراء عندنا أكثر من الهم على القلب ، وان يكن الصوت الصادق فيهم اندر من قطرة ماء أو نفحة ورد فى الصحراء ؟

مـاذا نقول فى محنتنا الكبرى فى الارض والوطن والضمير والرجال ؟



ماذا نقــول وعصــابات القتلة واللصــوص والافاقين المطرودين من بلاد الله تدنس ارضـــنا وتهين كرامتنــا وتاريخنا ؟ وطوفان الكذب والضجيج والتنفيص والاحباط والصغار يحاصرنا من كل ناحية ، وكرامة العربى مستباحة للكلاب والذئاب ، واشجع رجالنا من الفدائيين يذبحون بأيدى الخونة أمام أعيننا ، والبيروقراطية الفرعونية تخنق الانفاس وتتحرش الآن بالنور والهواء والاشجار والطيــور والزهور ، والبرجوازية الربضة تواصل جنايتها على روح التمرد والثــور والمغامرة وعلى ملايين الفقراء المقهــورين ، وتستحم فى مستنقع الجشع والتظاهر والغرور والثرثرة والاغانى العاطفية المقززة ؟

لانستطيع أن نقول مع الشاعر الغريب :
لم الشعراء فى الزمن الضنين ؟ بل نقول :
لم الحياة نفسها فى الزمن التعيس ؟

ما السبيل لانقاذ الرجــولة والبطولة والكبرياء والطهر والبراءة فى نفوسنا ونفوس أبنائنا ؟ كيف نخفف من التعاسة مادامت السعادة أبعد من الاحلام ؟ وكيف تصبح الحياة محتملة مادام الموت هو الشىء الوحيد الاكيد؟

لنسال الشاعر الملهم العراف فقد نجــد عنده الجواب . سيقول لنا : لابد أن يصل البشر الفانون الى قاع الهاوية وقرار المحنة قبل أن تمتد اليهم يد المنقــذ بالخلاص .

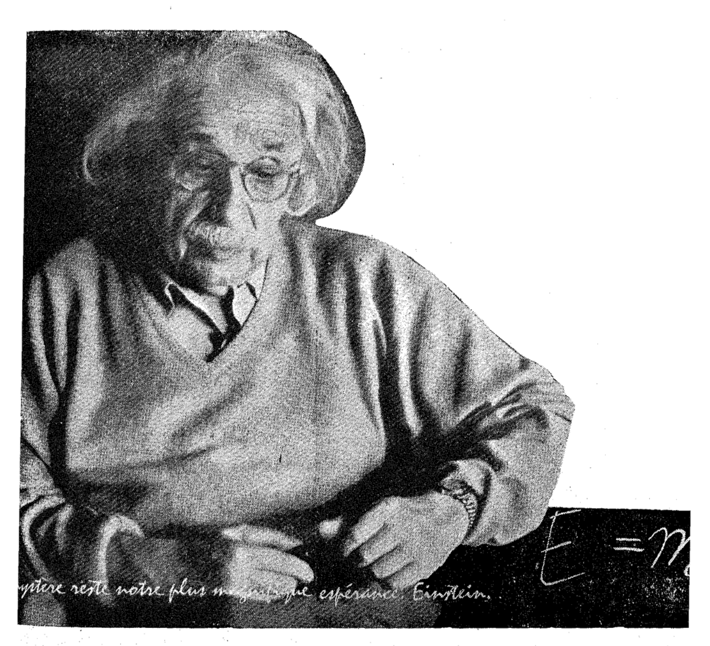
ونعود فنسأله : ــ ألم نصل بعد الى قاع الهاوية وقرار المحنة ، مع كل ما نقاسيه ويقاسيه العالم من مخاوف الرعب والقلق والتعذيب والاضطراب وانتصار الوحشية فى كل مكان ؟

من يدرى ؟ فلعل المحنة أن تشتد عما هى عليه . ولعل العزاء والامل الوحيد أن يكونا فى قول الشـــاعر نفسه :

أما حيث يكون الخطر
فتلوح كذلك أسباب النجاة .
وسننجو حتما مابقيت لدينا القدرة على الغضب المقدس على أنفسنا وعلى عدونا .

أينشتين وأزمة العقل

بقلم : موريس ميرلوبونتي
تأليف : سمار جبران

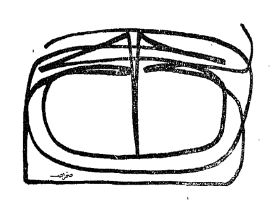


كان العـــلم فى عهد أوجست كونت يتـأهب لبسط سلطانه على الوجود نظريا وعمليا . ففى ميدانى الصنعة الفنية والعمل السياسى معا، كان الاعتقاد السائد هو أن من الممكن التوصـــل الى القوانين التى جبلت عليها كل من الطبيعة والمجتمع والتحكم فيهما تبعاً لمبادىء هذه القوانين ؛ ولـكن الذى حدث شيء مختلف كل الاختلاف ، بل يكاد يكون عكس ذلك تماما ، فبدلا من أن ينمو كل من الفهم النظرى والكفاءة العملية معا فى ميدان العلم ظهرت تطبيقات تقلب الدنيا رأســـا على عقب ، لـكنها نابعة من علم تأملى الى حد بعيد ، وهو علم كان الاتفاق معدوما على معناه النهائى . وبدلا من أن يطوع العلم كل شيء لنفسه ، حتى السياســة ، وجدنا على العكس من ذلك علما للطبيعة مفعمـــا بالمشاحنات الفلسفية التى تكاد تكون سياسية .

ولقد كان أينشتين نفسه مفكرا كلاسيكيا . فعلى الرغم من تأكيده القاطع لحق العالم فى البناء والتركيب ، دون أى احترام للمبـــادىء والمفاهيم القبلية التى تزعم أنها دعامة الذهن الثابتة وهيكله الذى لا يتغير ، فانه لم يكف عن الاعتقـاد بأن هذا الخلق يتفق مع حقيقة مودعة فى العالم . وكان يقول : « انى أؤمن بعالم فى ذاته ، عالم محكوم بقوانين أحاول الامساك بها بطريقـــة مسرفة فى التأمل » . لـكن هذا الالتقاء بين التأمل والواقع أو بين الصورة التى نكونها للعالم والعالم ذاته ، وهو ما يسميه أحيـانا بـ « الانسجام الأزلى » ، هو بالضبط ما لم يجرؤ على اقامته بصورة قاطعة على أساس حقيقة الهية يرتكز عليها العالم ، كمـا فعلت العقلانية الديكارتية الشهيرة ، ولا على المبدأ القائل بأن الواقعى بالنسبة لنا ليس الا ما نستطيع التفكير فيه ، كما فعلت المثاليـــــة . واذا كان أينشتين يرجـــع أحيانا الى (آله) سبينوزا ، فانه فى أغلب الأحيان يصف المعقولية أو قابلية الفهم كمـا لو كانت لغزا غامضا أو موضوعا لما يسميه (بالتدين الكونى) . وهكذا كان يقول ان أبعد الأشياء عن الفهم فى هذا العالم هو كونه قابلا للفهم . فاذا كان كل فكر تعد معقولية العالم فى نظره شيئا مسلما به ، يســتحق أن يســمى كلاسيكيا ، فان ذهن أينشتين يكون اذن كلاسيكيا الى أقصى حد . والمعروف أن أينشتين لم يستطع أن يحزم أمره حول الاعتراف بأن صياغات الميكانيكا الموجية صياغات نهائيـــة ، لأنها لم تمتـــد الى « خصائص » الأشياء والموضوعات الطبيعية ، كما تفعل تصورات الفيزياء الكلاسيكية ، بل تصف فحسب مسلك بعض الظواهر الجماعية التى تحدث داخل المـادة واحتمالات هذه الظواهر . وهو لم يستطع أبدا أن يقف فى صف الفكرة التى تعتبر أن هناك « واقعا » يرتد فى النهاية الى نسيج من الاحتمالات . ولكنه كان يضيف قائلا : « **غير أنى لا أستطيع الاهابة بأية حجة منطقية للدفاع عن اعتقاداتى ، ولا أملك الا أن أهيب بأصبعى الصغير ذلك الشاهد الوحيد الضعيف ، على رأى تغلغل عميقا فى جلدى** » . والواقع أن اللجوء للفـكاهه لم يكن عند أينشتين تخليا مفاجئا عن آرائه ، بل كان يجعل منها عنصرا لا غنى عنه فى تصوره للعالم بل ويكاد يجعل منها وسيلة للمعرفة ؛ فقد كانت الفكاهة عنده صيغة التعبير عن الحقائق والتأكيدات التى تقدم على سبيل المجازفة . وأصبعه الصغير كان تعبيرا عن وعى عالم الفيزياء الخلاق المبدع بأنه يهتدى الى واقع موجود ، عن طريق ابتداع يتسم مع ذلك بالحرية ـ وهو وعى ينطوى على مفارقة ، ولكن لا سبيل لدى هذا العالم الى التخلى عنـــه .

وأينشتين يرى أن الله لا بـد أن يكون بارعا أو حذقاً حتى يستطيع أن يجيد اخفاء ذاته الى هـذا الحد . لكن لا يمكن أن يكون هنـــاك اله شرير ، وبذلك كان أينشتين ممسكا بطرفى العصا فى آن واحد ، أى بالمثـــل الأعلى للمعرفة فى الفيزياء الكلاسيكية من جهة ، وبطريقته الخاصـة الثورية « المسرفة فى التأمل » من جهة أخرى ، أما علمـاء الفيزياء فى الجيل التالى فقـــد تخلى معظمهم عن الطرف الأول .

ان الالتقاء بين التأمل والواقع الذى يفترضـه أينشتين كما لو كان لغزا يتسم مع ذلك بالوضوح التام ، هو أمر لا يتردد العامة فى اعتباره معجزة . فالعلم الذى يعصف ببديهيات الفهم الشـــائع ، والقادر فى نفس الوقت على تغيير العـــالم ، يثير حتما فى النفوس نوعا من التقديس الخرافى ، حتى فى نظر أكثر الناس ثقافة . لكن أينشتين كان يحتج قائلا انه ليس الهاً ، وانه لا يستحق هـذا الاطراء والتقريظ ، بل هما من حق « شخص آخر أسطورى يحمل اسمى وينغص حيـــاتى بصورة قاسية » . لكن ليس هناك من يصدقه ، أو بمعنى أصح ، تعمل بســـاطته وتواضعه على تضخيم أسطورته : فما دام مندهشا الى هذا الحد ممـــا حققه من مجد ، ولا يعنيه كثيرا أن يبقى له هـــذا المجد أو يزول ، فلابد أن عبقريته لا تنتمى اليه هو ذاته انتماء تاما ، بل ان أينشتين أقرب الى أن يكون مـــكانا قدســـيا تجرى فيه عملية خارقة للطبيعة .



« والواقع أن هـذا الانفصال (بين عبقريته وشخصه العادى) يبلغ من الاكتمال حدا يجعـل من الضرورى فى بعض الأحيـان أن يذكر المرء نفسه وهو يجالسه بأنه معه هو بالفعل وليس مع شخص آخر يشبهه كل الشبه ٠٠ بل لقد خالجنى شك غير معقول بأنه يظن نفسه مثل باقى الناس» لقـد كان لويس الرابع عشر يقول فى هدوء : « يجب الاعتراف بأن راسين له ذهن مفكر حقا» ٠ ولم يكن فييت أو ديكارت أو ليبنتز يبدون فى نظر معاصريهم أناساً أعلى من مستوى البشر قط ٠٠ ففى عصر كان يؤمن بمصدر أزلى ترجع اليـه كل عمليات تعبيرنا ، لم يكن الكاتب الكبير أو العـالم الكبير الا رجلا له من البراعة ما يمكنه من التقاط بعض من تلك الكلمات أو تلك القوانين الكامنة فى الأشياء ٠ أما حين لا يعود هناك عقل كونى شامل فلابد اذن أن يكونا من صانعى المعجزات ٠

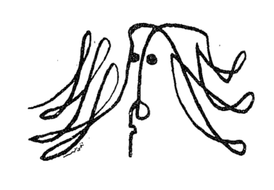
ان الأعجوبة الوحيدة التى كانت فيمـا مضى ومازالت حتى اليوم ــ وهى مهولة حقـا ــ هى أن الانسان يستطيع التحدث والحسـاب ، أو أنه بعبارة أخرى ، قد صنـع لنفسه هاتين الأداتين العجيبتين : النظام الحسابى ، واللغـة ، اللذين لا يبليان بل بالعـكس يتزايدان نموا بازدياد الاستعمال ، ويعملان عملا بلا حدود ، وقادران على اعطاء أكثر مما يوضع فيهما ، وكل ذلك دون أن يفقدا صلتهما بالأشياء ٠ لكن نظرا الى أننا ليست لدينا نظرية دقيقة عن الرمزية ، فاننا نفضل الاهابة بقدرة حيوانية ما ، من شـأنها أن تولد النظرية النسبية فى أينشتين كما تجعلنا نحن نتنفس ٠ ويستطيع أينشتين أن يحتج كما يشاء : فلابد أن يكون من طينة أخرى غيرنا ، وأن يكون له جسم مختلف ، وادراكات مختلفة من بينها ، بالصدفة ، ادراكه للنسبية ٠

لقد مدده بعض الأطباء الأمريكيين على سرير ، وغطوا جبينه النبيل بمجسات وأجهزة للقياس ، وقالوا له : « فكر فى النسبية » تماما كما يقول أى طبيب لمن يفحصه : «قل آه» أو عد : « واحد وعشرون ، اثنان وعشرون » ، وكأن الطاقة العصبية اللازمة لتعلم الكلام عندما يكون المرء رضيعـا ، ليست هى نفسها الطاقة اللازمة للتفـكير فى النسبيه عندما يكون المرء أينشتين، وكأن المسارات أو الدوائر الكهربية التى تسير فيها هذه الطاقة ليست فى الحالتين على نفس القـدر من الدقـة والرهافة ٠ ولا تبقى بعد ذلك الا خطوة واحـدة كيما نصـل الى سـخافات الصحفيين ، الذين يستشيرون العلامة فى مسائل أبعد ما تكون عن مجاله : متخيلين أن لهم العذر : فما دام العلم قد صار مرادفا لصناعة المعجزات فلماذا لا يضيف معجزة أخرى الى ما صنعه ؟ وما دام أينشتين قد بين أن الحاضر يتزامن مع المستقبل ويعاصره على المسافات الشاسعة فلماذا لا يتعرض لأسئلة كتلك التى توجه للسحرة ؟ على أن هذه الحماقات ليست قاصرة على الصحافة الغربية ، ففى الطرف الآخر للعالم تتسم الآراء السوفيتية فيما أنجزه اينشتين (قبل عملية رد الاعتبار الأخيرة) بقدر من الغرابة؛ فادانة فيزياء والحكم عليها بأنها « مثالية » أو « بورجوازية » مع أنه ليس فيها أدنى قدر من عدم الاتساق أو عدم الاتفاق مع الوقائع يمكن أخـذه عليها ، معناه افتراض وجود شيطان ماكر يصول ويجول داخـل الأبنيـة السفلية للرأسماليـة ويوسوس لأينشتين بأفكار تكتنفها الريبة والشك أو هو تنكر للعقل حيث يكون ساطعا بوضوح ، بحجة اقامة مذهب اجتماعى عقلانى ٠

وهكذا تثـير كشوف أينشتين « المغرقة فى التأمل » ردود فعل حمقـاء غير عاقلة من أقصى الدنيا الى أقصاها ، سواء عند من امتدحوه باسراف أو عند من أدانوه ٠ ومع ذلك فهو لم يفعل أى شىء يؤدى الى صبغ تفكيره بهذه الصبغة ، فقـد كان محتفظا بكلاسيكيته طوال الوقت ، ولكن أليس من الجائز أن يكون سبب احتفاظه بهذه النزعـة الكلاسيكية هو محض الصدفة التى جعلت منـه انسانا مهذبا ، والقوة المتأصلة لتراث ثقافى متين؟ وعندما يستنفد هـذا التراث يبدو العلم الجـديد درسا فى اللاعقلانية فى نظر البعيدين عن عـلم الفيزياء ؟ ٠

فى السادس من ابريل سنـة ١٩٢٢ التقى

أينشتين ببرجسون في الجمعية الفلسفية بباريس، وكان برجسون قد جاء « ليستمع » لكن عندما وصل كانت المناقشة قد بدأت تخبو . لذلك قرر برجسون أن يعرض بعضا من أفكاره التي كان يدافع عنها في « الديمومة والتزامن » . واقترح على أينشتين بايجاز طريقة للتغلب على مظهر المفارقة الذي تبدو عليه نظريته ، والتوفيق بينها وبين أذهان الناس العاديين . فلنأخذ مثلا تلك المفارقة المشهورة عن الأزمنة المتعددة التي يرتبط كل منها بالنقطة التي يقف عندها المشاهد . كان رأى برجسون أن يتم التمييز هنا بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة البحتة ، فاذا كانت معادلات عالم الفيزياء تتضمن أحد المتغيرات الذى جرت عادة هذا العالم على تسميته « بالزمان » لأنه يرمز بالأرقام للأزمنة التى تنقضى ، وكان هذا المتغير مرتبطا بالموقع الذى يقف فيه المرء ، فلن ينكر أحد على عالم الفيزياء حق القول بأن (الزمان) يتمدد أو ينكمش حسب النقطة التى نتناوله منها ، ومن ثمة تكون هناك كثرة من « الأزمان » ، ولكن هل يكون ما يتحدث عنه العالم فى هذه الحالة هو ما يطلق عليه الناس الآخرون نفس الاسم ؟ وهل يكون هذا المتغير ، أو هذا الكيان ، أو هذا التعبير الرياضى مشيرا الى الزمان ما لم نكن نحن نضفى عليه خصائص « زمان » آخر هو وحده الذى يتصف بأنه تعاقب وصيرورة ، وديمومة — أى بالاختصار ، هو الوحيد الذى يعتبر بالفعل « زمانا » خبرناه وأدركناه قبل أى علم للفيزياء ؟ ان هناك أحداثا متزامنة تقع داخل مجال ادراكنا . ثم اننا نرى فى هذا المجال مشاهدين غيرنا يتداخل مجال ادراكهم مع مجال ادراكنا ، ونتصور أن هناك آخرين يتداخل مجالهم مع مجال هؤلاء ، وبهذه الطريقة نستطيع التوسع بفكرتنا عما هو متزامن حتى نصل الى أهداف بعيدة كل البعد عن بعضها البعض ، ولا ترتبط بنفس المشاهد . وعلى هذا النحو يكون هناك زمان واحد للجميع أى زمان واحد كلى شامل . هذا اليقين ليس شيئا مكتسبا بل ان حسابات عالم الفيزياء ذاتها تفترضه ضمنا . فعندما يقول هذا العالم ان زمان (محمد) متمدد أو منكمش عند النقطة التى يوجد فيها (على) فهو لا يعبر اطلاقا عما يعيشه (على) الذى يدرك كل الأشياء من وجهة نظره وليس له أى حق فى أن يحس بالزمان الذى ينصرم فى داخله ومن حوله بطريقة مختلفة عما يحسه (محمد) بالنسبة الى زمانه الخاص . ان عالم الفيزياء يتجاوز الحد فينسب الى (على) الصورة التى لدى (محمد) عن زمان (على) . وهو ينقل ما يراه (محمد)



الى نطاق المطلق ، لأنه يضع نفسه فى هوية مع وجهة نظره ، فهو يحسب نفسه مشاهدا للعالم بأسره ، أو هو يفعل ما يعاب كثيرا على الفلاسفة ، ويتحدث عن زمان لايخص أحدا ، أى عن أسطورة . وفى هذه الحالة ينبغى أن يكون المرء أكثر أينشتينية من أينشتين ، كما يقول برجسون .

ويشرح برجسون رأيه بقوله : « أنا مصور ، وعلى أن أرسم شخصية (س) و (ص) ؛ (س) يقف بجانبى، بينما (ص) يبعد بمائتين أو ثلاثمائة متر، طبعا سوف أرسم (س) بالحجم الطبيعى أما (ص) فسأرسمه فى حجم قزم ، فاذا كان هناك زميل مصور يقف بجانب (ص) ويريد أن يصور (ص) و (س) ، فسوف يفعل عكس ما أفعل أنا ، أى أنه سوف يصور (س) صغيرا جدا ، ويصور (ص) بالحجم الطبيعى . وسوف يكون كل منا على حق؛ لكن هل يحق لنا ، مادمنا معا على حق ، أن نستنتج أن (س) و (ص) ليست لهما القامة العادية ولا قامة الأقزام ؛ أو أن لهما القامة العادية وقامة الأقزام فى نفس الوقت ؛ أو أن المسألة متروكة للرأى الشخصى ؟ كلا بالطبع .. ان كثرة «الأزمان» التى تظهر لى على نحو ما سبق لا تمنع وجود وحدة للزمان الحقيقى ؛ بالعكس ، هى أدعى الى افتراض هذه الوحدة ، مثلما أن انكماش القامة مع طول المسافة فى مجموعة من اللوحات التى أصور عليها (ص) على درجات متفاوتة من البعد ، يدل على أن (ص) محتفظ بقامته طول الوقت » .

انها لفكرة عميقة تلك التى يعبر عنها برجسون . وأعنى بها المعقولية ، والكلى الشامل ، اللذين أعيد بناؤهما من جديد ، لا على أساس الحق الالهى لعلم دوجماطيقى ، ولكن على أساس بداهة سابقة على العلم ، هى أن هناك عالما واحدا ، وعلى أساس هذا العقل السابق عن العقل ، والمتضمن فى

وجودنا وفي تعاملنا مع العالم المدرك ومع الآخرين ·· لقدكان برجسون بآرائه هذه يتقدم كلاسيكية أينشــتين · **فمن الممــكن التوفيق بين نظرية النسبية وعقول الناس جميعا ، بشرط واحد هو الموافقة على اعتبار (الأزمنة) الكثيرة بمثابة تعبيرات رياضية ، والاعتراف ـ في اطار الصورة الفيزيائية الرياضية للعالم أو خارجها ـ برؤية فلسفية للعالم هي في نفس الوقت رؤية كل البشر الموجودين له · فلو أمكن استعادة العالم العيني الذي هو موضوع لادراكنا ، بما له من آفاق وأبعاد ، ثم نضع فيـه تركيبات الفيزياء ، فعندئذ تستطيع الفيزياء أن تصبح حرة في تنمية ما تشاء من المفارقات دون أن تسبب اختلالا للعقل ·**

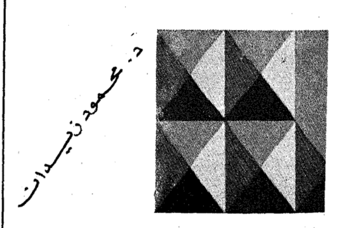
ولكن بماذا كان يمكن أن يجيب أينشتين على هذا الاقتراح ؟ أعتقد أنه أحسن الانصات ، وهـو ما تثبته كلماته الاولى : «ان السؤال يثار اذن على هذا النحو : هل زمن الفيلسوف هو نفسه زمن عالم الفيزياء ؟ » ولكنه لم يوافق على ذلك ، فقـد كان يسلم بلا شك بأن الزمان الذي لدينا خبرة به ، أي الزمان المدرك ، هو نقطة الانطلاق في كل مفاهيمنا عن الزمان ، وأنه أدى بنا الى الفــكرة القائلة بوجود زمان واحد في جميع أرجاء العالم · لكن هذا الزمان المعاش لا يمتد سلطانه الى أبعـد مما يراه كل واحد منا ، ولا يســمح بأن يمتد مفهومنا الحدسي عما هو متزامن بحيث يشـمل العالم بأسره · « ليس هنــاك اذن زمان خاص بالفلاسفة » ، بل ان الواجب هو أن نسأل العلم وحده عن حقيقة الزمان ، كما نسأله عن حقيقـة كل شيء آخر ، وأما خبرتنا بالعالم المدرك بما فيه من بديهيات فانها بمثابة التلعثم اذا قيست بلغة العلم الواضحة الجلية ·

ليكن · ولكن هذا الرفض من جانب أينشتين يضعنا وجهاً لوجه أمام أزمة العقل ، فعالم الفيزياء لا يوافق على الاعتراف بأي عقل الا العقل الفيزيائي ولا يسترشد الا به كما كانت الحال في عصر العلم الكلاسيكي · غير أن هذا العقل الفيزيائي ، عندما يتدثر في مثل هذا الثوب من الجـلال الفلسفي ، يصبح حافلا بالمفارقات ، وهو يهدم نفســه ، بل ويهدم معنى المستقبل ذاته ، عندما يقول مثلا بأن حاضري يتزامن مع مستقبل مشاهد آخر بعيـد عني ··

لقـد وقع أينشتين كفيلسوف فريسة لمفارقة لم يسع اليها قط كفيزيائي ولا كانســان عادي ، وذلك عندما احتفظ بالمثل الأعلى الكلاسيكي للعلم وسعى الى أن تصبح للفيزياء قيمة التدوين العلمي المباشر للواقع ، لا قيمة التعبير الرياضي ، أو مجرد اللغة · ذلك لأن الحفاظ على قيم العقل التي علمنا اياها العلم الكلاسيكي لا يكون بالمطالبة لصــالح العلم بنوع من الحقيقة الميتافيزيقية أو المطلقة · فكم في العالم من « العقلانيين » يشكلون خطرا على العقــل الحي لا يقل عن الخطر الذي يشــكله العصابيون · وأما قوة العقل وقدرته فترتبط ، على العــكس من ذلك ، بصحوة حس فلسفي ، يعطي بالفعــل كل الحــق للتعبير العلمي عن العالم ، لكن في مجاله وفي موضعه داخل اطـار العالم الانساني مكتملا ·



أزمة اليقين في الرياضيات والمنطق



١ ـ الأزمة وجود مشكلة تنشأ عنها حيرة ، والمشكلة والحيرة تنشآن عن موقف يختلف عما ألفناه . اذا فهمنا الأزمة بهذا المعنى حق لنا القول أن لدينا أزمة تخص اليقين الذى تعودنا أن نسنده الى القضايا الرياضية والمنطقية . الحق أن الأزمة يشعر بها فقط أولئك الذين لا يزالون يرون الصدق المطلق فى نظريات الهندسة الاقليدية أو المنطق الأرسطى مثلا ، لكن لا يشعر بها أولئك الذين يعرفون تطور الرياضيات والمنطق . هنالك اختلاف بين الهندسة الاقليدية والهندسات اللااقليدية ، بين المنطق الارسطى والمنطق الرياضى، ولايقوم الاختلاف فى ان احدى الهندستين يقينية والأخرى احتمالية ، أو أن أحد المنطقين صادق دائما بينما الآخر صادق أحيانا أو كاذب ؛ كلاهما يقين ، لكن تغير فقط معيار اليقين . نوضح هذا التغير بالاشارة الى تطور الرياضيات والمنطق ، كل على حدة ، ونبدأ بالرياضيات .

٢ ـ تجلى أول نسق استنباطى (أو الأكسيوماتيك) عرفته الانسانية فى الهندسة الاقليدية فى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد ، لكن سبق لأرسطو أن وضع أسس ذلك النسق . يفتتح أرسطو كتاب ((**التحليلات الثانية**)) بقوله ان كل برهان يجب أن يضع منذ البدء فى وضوح وصراحة ثلاثة

نماذج من المقدمات : **تعريفات ومبادىء وفروض**، نضعها ونسلم بها بلا برهان ، ثم نستنبط منها قضايا هى نظريات هذا العلم أوذاك • بالتعريفات يقصد أرسطو تحديد معانى ما نســـتخدمه فى العلم موضوع الاهتمام، ليست التعريفات قضايا، ومن ثم لاتوصف بصدق أو كذب ، وانما يدعى أن يكون اللفظ المعرف مقبولا لدى العقل أو يمكن فهمه • أما المبادىء axioms فهى قضايا يجب أن يعرفهـا الطالب اذا ما أراد أن يتعـلم شيئا ويجب أن تتوافر فيها شروط ثلاثة : أن تكون صادقة ، وأوليه ، وأكثر قبولا لدى العقل من النتائج المستنبطة منهـا • كان ارسـطو يعنى بالقضـيه الأولية أن تـكون قضـية مبـاشرة وبالقضية المباشرة هى مالاتسبقها — سبقا منطقيا — قضية أخرى ، بمعنى أننا نستخدمها فى فهم قضية أخرى بينما لانحتاج لقضية أخرى كى نفهمها ، ومن ثم يقبلها العقل بلا تردد وتكون أكثر قبولا لدى العقل • أما شرط الصدق فى المبدأ فهو شرط محير لأن المقصود به الصدق الواقعى ، ومن الغريب أن نطلب مطابقة مبادىء البراهين للواقع • يبدو أن ارسطو يعنى بصدق المبدأ أن يصـدق على الواقع وان كان غير مشتق منه ، أى أننا نصل الى تلك المبادىء مستقلة عن الواقع لـكن هـذا الواقع يؤيدها • من أمثلة المبادىء التى يضربها أرسـطو : المساويان لثالث متسـاويان ، اذا طرحت كميات متسـاوية من كميات متسـاوية كانت النواتج متساويه • قد ترجع دعوى أرسطو فى صدق مبادئه صدقا واقعيا الى نظريته فى التعريف : التعريف الواقعى لا التعريف الاسمى، اذ كان يعتقد أننا حين نعطى تعريفا نعرف أشياء لا ألفاظا ومن ثم تعبر المبادىء عن حقائق يمكن التماسها فى الواقع • نلاحظ أن أرسطو لم يقل أبدا أن المبادىء واضحة بذاتها أو أن فى انكارها تناقضا ، لأنه لم يتردد فى تقرير أن ليست المبادىء صادقة صدقا مطلقا ، لكن صدقها محدود المجال ، يذكر المبدأ اذا طرحت كميات متساوية •• الخ كقضية أولية فى مجال الكم والمقدار فحسب • بعد التعريفات والمبادىء، يذكر أرسطو ما يسـميه **«الفروض»** الفرض عنده قضـية تقرر واقعة يمكن استنباط نتائج منها، كافتراض عالم الهندسة مثلا أن الخط الذى يرسمه ذو طول معين أو أنه مستقيم • الفروض أقل وضوحا من المبادىء لكن المعلم يسوقها بلا برهان ويطلب من الطالب التسليم بها • ليست موضوع برهان فى العلم الذى ترد فيه ، لكن قد يبرهن عليها فى علم آخر • من هذه التعريفات والمبادىء والفروض يمكن اقامة **نظريات** ، ونسمى العلم الذى يضع هذه البدايات وينتقل الى قضاياه ونظرياته بطريق الاستنباط نسقا استنباطيا •

٣ — استقر اقليدس على عرش الهندسة زمنا أطول من ذلك الذى استقر فيه أرسطو على عرش المنطق والفلسـفة والفيزياء ، اذ بينما سيطر أرسطو على العقول حتى قبيل عصر النهضـــة الأوربية فى القرن الرابع عشر تقريبا ، استولى النسق الهندسى على العقول حتى أوائل القرن الثامن عشر ، يرجع ذلك الى أن أنه جعل من الهندسة علما تجلى فيه الاحكام الاستنباطى • رأى اقليدس أنه لكى يقيم الهندسة علما ، يجب أن يضع مقدمات البرهان واضحة صريحة منذ البدء يمكنه بفضلها استنباط نظرياته ، يضع اقليدس قائمة التعريفـــات وعددا محدودا من **«التصورات العامة»** وعددا محدودا آخر من قضايا يسميها المصادرات • كان يريد بالتعريفات تعريف الألفاظ التى سوف يستخدمها فى بناء نســـقه كالنقطة والخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع الخ • يعطى لكل لفظ معناه ، وقد سبق لأرسطو تقرير ذلك • يعطى اقليدس للتصورات العامة نفس الخصائص التى أعطاها أرســـطو للمبادى واضاف خاصتين آخرتين هما : **انها قضايا واضحة بذاتها ، أو لا يمكنك انكـــارها دون وقوع فى التناقض** • هذه التصورات العامة خمسة: المساويان لثالث متساويان ، اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية كانت النواتج متساوية ، اذا طرحت كميات متساوية من كميات متساوية كانت النواتج متساوية، الكل أكبر من الجزء ، الاشكال المتطابقة متساوية • مصادرات اقليدس قريبة من فروض أرسطو لأنه يقول عنها انها قضايا أقل من التصورات العامة وضوحا، ومن ثم يمكن الشك فيها ، وبالتالى تتطلب برهانا ، لكن اقليدس يطالبنا بالتسليم بالمصادرات بلا برهان ، لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم ، يجب علينـا قبولها طالما أن النتائج المستنبطة منها صحيحة • من أمثلة مصادرات اقليدس الخمسة ما يلى : يمكن مد خط مستقيم من أى نقطة معطاه الى أى نقطة أخرى ، كل الزوايا القائمة متساوية • استطاع اقليدس اقامة نظرياته الهندســـية باسـتنباط صورى خالص من تلك المبـادىء والمصـــادرات والتعريفات، مستعينا بمايسمى **«قواعد الاستدلال»**

لقد استخدم القاعدتين التاليتين فى براهينه : « افرض أن النتيجتين أ و ب لاتصدقان معا ، فاذا كانت أ كاذبة فان ب صادقة لكن ب كاذبة اذن أ صادقة » ، « لا يمكن أن تكون القضايا أ و ب و جـ كلها كاذبة ، لكن ب تتضمن س الكاذبة ، و جـ تتضمن ص الكاذبة ، اذن أ صادقة » (ترمز الحروف هنا الى قضايا لا الى حدود) . اذا عرفنا أن اقليدس كان فى الثامنة من عمره حين مات أرسطو ، وأنه تعلم فى أثينا ، وأن طريقته فى الاستنباط تستند فى جانب منها الى **الجدل الايلى** كما هو واضح من قاعدتى الاستدلال السابقتين ، أمكن أن نفترض أنه درس أيضا منطق أرسطو ، واطلع على « التحليلات الثانية » ومن ثم أخذ أسس النسق الاستنباطى منه .

٤ ـ بدأت الثورة على الهندسة الاقليدية بجهود **ساكيرى** الرياضى والمنطقى الايطالى فى النصف الأول من القرن الثامن عشر حين نظر فى المصادرة الخامسة بقصد اصلاحها لا للثورة عليها . تقول المصادرة : «اذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين آخرين بحيث يكون مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة من القاطع أقل من قائمتين فان هذين الخطين يلتقيـــان اذا امتــدت من جهــة هاتين الزاويتين » . رأى ساكيرى أن المصادرة معقدة ومن ثم محتاجة لبرهان لا أن نسلم بهــا منذ البدء . لايهمنا هنا تفصيل برهانه ولامصادره اليونانية والعربية ولا مدى نجاحهم فيه ، وانما تهمنا الاشارة الى أن ساكيرى قدم فى ثنايا برهانه أفكارا هندسية غريبة عن نسق اقليدس ، مما حفز الرياضيين من بعده الى التفكير فى اقامة هندسات لااقليدية ، بدأت هذه المجهودات بأعمال **لوباتشفســـكى** (١٨٢٦) الرياضى الروسى ، وأعمال **ريمان** (١٨٥٤) الألمانى . من قضايا لوباتشفسكى مايلى : **المكان سطح منحن ، زوايا المثلث الداخلة أقل من قائمتين، من نقطة ماخارجة على خط مستقيم ، يمكن رسم عدد لامتناه من المستقيمات الموازية له** ، ومن قضــايا ريمان : **المكان سطح كروى ، لا يمتد الخط المستقيم الى غير نهاية وانما هو منته لأنه دائرى ، لامستقيمات متوازية ، زوايا المثلث الداخلة أكثر من قائمتين** . هــذان النموذجان من الهندســة مختلفان فيما بينهما كما أنهما مختلفان معا عن نموذج اقليدس . نلاحظ أيضا أن الهندسات اللااقليدية لم تنحصر فى النموذجين السابقين وانما وصل علماء الهندسة الى امكان اقامة عدد لامتناه من المستقيمات الهندسية ، مما لا يعنينا هنا أمرها . لاحظ علماء الهندســة ايضا بعد ظهــور الهندسات اللا اقليدية امورا ثلاثة : (أ) تعريفات ومبادىء ومصادرات اقليدس مختلفة عن مثيلاتها فى الهندسات الاخرى ، بل ومعارضة لها **(ب)** الرسوم والأشكال خاصة مميزة للهندسة الاقليدية ، بمعنى انه اذا اردنا البرهان على نظــرية اقليـــدية واستخدمنا الاشــكال بدا البرهان واضحا ، فاذا استبعدنا الأشكال وأبعادها جـــاء البرهان معيبا ناقصا ، خــذ أولى نظريات اقليدس ومنطوقها « من خط مستقيم معطى يمكن رسم مثلث متساوى الأضلاع » . يبدأ البرهان بعمل هو رسم دائرتين مركز كل منهما أحــد طرفى الخط المستقيم بنصف قطر مســاو لطول هذا الخط ، تتقاطع الدائرتان فى نقطتين ، نصل احدى نقطتى التقاطع بطرفى المستقيم ، نحصل على مثلث متساوى الأضلاع ، ويقــدم اقليدس برهانه ـ بعــد هــذا العمل ـ مســتعينا ببعض المبادىء والمصادرات التى وضعهــا منذ البدء ، لكن لوحظ أنه افترض فى هذا الرسم فرضا لم يبرهن عليــه ولم يضعه من بــين مسلماته وهو تقاطع الدائرتين فى نقطتين ، وتساءل الرياضيون: لم يجب أن تتقاطعا فى نقطتين لا واحدة أو ثلاثة مثلا ؟ خرج الرياضيون من هذا التساؤل الى أن اقليدس يفترض فروضا ليست قائمة فى مسلماته وذلك عيب فى نســق اســتنباطى محــكم . **(جـ)** هندســة اقليدس مرتبطة بالمــكان ـ حيث ارتبطت بالأشــكال ـ ومرتبطة بتصور معــين للمــكان وهو أنه مســطح مستو ، وأن المــكان الهندسى صادق على المكان الفيزيائى ، وهذا فرض آخر استخدمه اقليدس دون أن يضعه صريحا منذ البدء .

٥ ـ من تلك الملاحظات نشأت تساؤلات عن يقــين الهندســـة . مادامت تعــريفات ومبــادىء ومصادرات اقليدس معارضة لمثيلاتها فىالهندسات الأخرى ، وجب أن نحكم على الأولى بالــكذب اذا حكمنا على الأخرى بالصدق ، والعكس صحيح ، ومن ثم نشأ السؤال : أى الهندسات صحيح وأيها فاســد ؟ حتى أن كتب للنسق الاقليدى الصحة لازالت به عيوب أو فجوات فى الاســتنباط كافتراض فروض لم توضــع صريحــة من بــين المسلمات ولم تقدم براهين عليها ، وأخيرا رأى الرياضيون ـ حين تطورت الهندسات اللااقليدية ـ **أنه لاينبغى أن نتحدث عن انطباق المكان الفيزيائى**

على المكان الهندسي أو عدم انطباقه في علم استنباطي صوري : بل ورأوا أن من الممكن اقامة هندسة لاصلة لها بالمكان ابدا ، ومن ثم نستغنى عن الأشكال والرسوم ، ويصبح البرهان الهندسي صيغا استنباطية بحتة . نعود الى السؤال : أى الهندسات هى الصحيحه اذا تعارض بعضها مع بعض ؟ وصل الرياضيون الى الجواب التالى : لاتسل عن صدق واقعى لبديهيات أو مصادرات أو نظريات ، وانما خذ نقطة بدايتك أى تعريفات وبديهيات ومصادرات شئت ، ثم استنتج منها نظرياتك بطريق استنباطى دقيق محكم ، حينئذ يكون النسق صحيحا ، فاذا جاء فى النسق عيب استنباطى فالنسق فاسد . لم يعد السؤال سؤال صدق على الواقع أوكذب عليه وانما صحة أوفساد من حيث استنباط نتائج عن مقدمات . هذا الجواب اسم حركة تسمى « الأكسيوماتيك » ، وتعنى اقامة نسق من المقدمات أو الفروض التى توضع واضحة صريحه منذ البدء بلا برهان ثم نشتق منها نظريات بطريق الاستنباط البحت ، وقد طبقت الحركة على الهندسة أولا ثم على علم الحساب من بعد ، قاد هذه الحركة **مورتس باش** pasch عام ١٨٨٢ وتلاه **فريجة وبيانو** بعد قليل ووصل **هلبرت** وزملاؤه وتلاميذه بالاكسيوماتيك الى أعلا مراحل تطوره . نكتفى بالاشارة الى الشروط التى رأى باش وجوب توفرها فىالنسق الاستنباطى (١) أن نضع منذ البدء وبطريقواضح صريح الحدود اللا معرفة التى يمكننا بفضلها تعريف حدود أخرى ؛ الحدود اللا معرفة الفاظ نستخدمها فى العلم المراد البحث فيه (٢) أننضع قائمة القضايا الأولية التى نسلم بها بدون برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لاتكونكذلك وانما لانها تنطوى على علاقات منطقية بحتة بين حدودها لا أثر فيها لبداهة حسية أو تطبيق واقعى ، ومن ثم ذابتالتفرقة بين المبدأ والمصادرة ــ كلاهما قضايا أولية نبدأ بها ولا تمييز بينها فى درجه الوضوح أو البساطة ، نقول عن القضايا الأولية انها مبادىء أو مصادرات (٣) ان نستنبط نظرياتنا من تلك المقدماتالأولية استنباطا منطقيا صوريا محكما لا أثر فيه لرسوم أو أشكال بل لا أثر فيه لفكرة المكان ، ويصبح البرهان على نظرية هندسية مجرد صيغ رمزية ننتقل من احداها الى الأخرى حسب قواعد الاستدلال .

٦ ــ رأى الرياضيون فى ضوء هذه الحركه أن كل نسق هندسى ــ اقليدى أولا اقليدى فى ذاته صحيح ، ان بدأت بتعريفات ومبادىء ومصادرات اقليدس ، جاءت نظرياته استنباطا من تلك المقدمات ومن ثمفنسقه صحيح ،وان بدأت بفروض لوبا تشفسكى جاءت نظرياته صحيحة ، وبالمثل معأى نسق هندسى آخر ، بالرغم منأن النظريات الهندسية فى كل نسق مختلفة عن النظريات فى نسق آخر بل قد تتعارض معها . لكن الحكم على الأنساق الهندسيه كلها بالصحة محتاج الى استدراك . فلكى تكون هندسة اقليدس صحيحة يلزم أن نستبعد ثلاثة أشياء أساسية أصر عليها اقليدس : المبادىء واضحة بذاتها ، فى انكارها وقوع فى التناقض ، المبادىء والمصادرات والنظريات صادقة على الواقع . **لم يعد الوضوح الآن معيارا لصدق قضية أو مبدأ ، لأن الوضوح أمر انسانى فردى ، قد يكون واضحا لى ماليس واضحا لك ، وقد يكون واضحا لعصر ما كان غامضا فى عصرمضى ، ولا صلة للنسق الاستنباطى بموضوعات فردية** . رأى اقليدس أن الجزء أصغر منالكل وأنه من بينالمبادىء الواضحة بذاتها والتى لها ضرورة منطقية ، وثبت لنا الآن عكس ذلكمنذ أعلن **جورج كانتور** نظريته فى المجاميع . الجزء أصغر من الكل مبدأ صادق فى مجال الكميات المحدوده المتناهيه وفى مجال الاعداد الطبيعية مثل ١ ، ٢ ، ٣ ... الخ،**لكن هذه القضية كاذبة فى مجال الكميات اللامتناهية فى الصغر أو فى الكبر** ، اذا أخذنا خطا مستقيما واعتبرناه مؤلفا من عدد لامتناه من النقط فانا لا نستطيع أن نحكم على جزء من هذا الخط انه أصغر من الخط كله لأن كلا الجزء والكل هنا يحوى عددا لامتناهيا من نقط ومن ثم فالجزء مساو للكل فى مجال اللامتناهيات ومن ثم امكننا انكار مبدأ اقليدس دون وقوع فى التناقض . رأى اقليدس ثالثا أن قضاياه صادقة على الواقع ، سنأخذ الفرض الأساسى الذى قامت عليه تلك القضايا وهو أن المكان سطح مستو . هذا الفرض خاطىء وفاسد ــ خاطىء لأن وقائع الفيزياء المعاصرة تكذبه ، وفاسد لأن الهندسه ــ كفرع من الرياضيات البحتة ــ لاصلة لها بصدق أو كذب واقعى . تقوم القضية بان المتوازين لايلتقيان على أساس الفرض السابق لطبيعة المكان ، كان المكان سطحا مستويا حتى فيزياء نيوتن ، رأى نيوتن أنه اذا خرج من مصدر ضوئى شعاعان متوازيان عبر الفضاء فانهما لن يلتقيا مهما امتدا ، لكن رأى اينشتين أن المكان الفيزيائى ليس اقليديا ومن المحتمل أن يكون « ريمانيا » أى سطحا كرويا وقال أن شعاعى الضوء المتوازين يلتقيان فى اللانهاية . لم يبرهن



ارسطو

اينشتين على أن المكان الفيزيائي ريماني لكنه رأى أن الوقائع الفلكية والهندسيه وفيزياء الذرة تميل الى تأكيد ريمان • لامانع من أن يتمسك أقليد بفرض المكان المستوى على شريطة الا يقول انه صادق على الواقع – يمكننا فى مجال نسق هندسي صورى بحت أن نقيم مبادىء ومصادرات ونظريات تقوم على المكان كسطح مستو ونقول اذا بدأنا بهذا الفرض وهذه المبادىء لزم استنباط كذا وكذا من النظريات • يميل الرياضيون الآن الى نبذ فكرة المكان اطلاقا لاكسطح مستو ولامنحن أوكروى والىاقامة الهندسة دون رسوم أو أشكال• وقدقام بعض الرياضيين مثل باش وبيانو وهلبرت وبادوا باعادة صياغة نظريات الهندسة الاقليدية بحيث نصل الى نفس النظريات الاقليدية – وضع كل منهم لامعرفات وتعريفات ومسلمات أخرى غير اقليدية مما تؤدى باستنباط خالص الى نظريات اقليدس ذاتها ، دون استعانة بأشكال • تصبح الهندسة الاقليدية فى الضوء السابق نسقا استنباطيا صحيحا •

٧ – لم يعد معيار اليقين فى القضية الرياضية وضوحها بذاتها أو أن نقيضها مستحيل أو أنها صادقة على الواقع الحسى ، أصبح معيار يقين القضيه الرياضية – أو النظريه الرياضية – ان نضع منذ البدء بصراحة عددا من القضايا نسلم بها بلا برهان ، لا لشىء سوى انها أسبق منطقيا من النتائج المترتبة عليها ، وكان من الممكن أن نضع عددا اخر من قضايا مختلفة ، ثم نستنبط من تلك المسلمات قضايا أخرى هى النظريات ، هده ضروريه ضرورة منطقية بمعنى أنها تلزم عن مقدماتها باتباع قواعد منطقيه بحته • ذلك ينقلنا الىمناقشة موضوع يقين القاعدة المنطقية أو القضية المنطقية ، ونبدأ من البداية •

٨ – يشتمل كل علم على مجموعة من قضايا نعتبر بعضها مقدمات وبعضها الآخر نتائج ، وهده النتائج هى نظريات هدا العلم أو ذاك • تختلف المقدمات فى العلوم باختلاف طبيعة العلم ، فمن العلوم ما مقدماته استقرائية ، ومنها ما مقدماته صورية تدل على علاقات معينة بين حدودها ، لكن يجب أن يكون انتقالنا من المقدمات الى النتائج فى اى علم انتقالا صحيحا من الناحية المنطقيه – بالاضافة الى صدق النتائج صدقا واقعيا ان كان العلم تجريبيا • ولكى يكون الانتقال صحيحا يلزم أن ينسق مع قواعد المنطق وقوانينه ، ومن ثم فالمنطق عند ارسطو أساس اليقين لأى علم آخر ، ومن ثم « الأورجانون » • نلاحظ أنه ينطبق على المنطق – كعلم – ما ينطبق على سائر العلوم من حيث احتوائه على نظريات منطقية تقوم على مقدمات هى قواعد المنطق • ان أرسطو الذىوضع أسس النسق الاستنباطى للهندسة لم يضع منطقه فى نسق – أو على الأقل لايبدو المنطق الارسطى نسقا استنباطيا فى صراحه ووضوح • لقد بذلت فى ربع القرن الماضى محاولات عديدة لتنسيق منطق ارسطو فى نسق ، ويمكننا بالنظر فى عديد تلك المحاولات مسترشدين بنصوص أرسطو أن نصل الى أن المنطق الارسطى يشمل نظريات أربعة هى نظرية التقابل بين القضايا ، نظرية الاستدلال المباشر ، نظرية القياس ، ورد الأقيسة ، أو أنه يشمل النظريتين الأخيرتين ونعتبر النظريتين الأولى والثانية مقدمات أولية لتلك النظريتين • نلاحظ أيضا ان ليست كل قوانين التقابل والاستدلال المباشر مقدمات أولية لأن أرسطو يستخرج بعض قواعد التقابل من بعض ، كما يستخرج بعض قوانين الاستدلال المباشر من بعض ومن ثم نأخذ القواعد التى يبدأ بها أرسطو

كمقدمات أولية ، والقواعد المستنبطة من هذه نتائج • يمكننا فى ضوء التحليل السابق أن نحدد مقومات النسق الاستنباطى للمنطق الارسطى فيما يلى : (أ) أفكار أولية نبدأ بها بلا تعريف هى الكل والجزء والسلب (ما نعبر عنها بكلمات «كل» ، «بعض» لا) • (ب) أفكار نعطى لها تعريفات بفضل تلك الأفكار الأولية ، وهى الربط والفصل والشرط (ما نعبر عنها بالحروف « و » ، « أو » ، اذا) (ج) قضـايا أولية نبدأ بها ما يبررها وهى سبعة (١) قانون الهوية، الذى نعبر عنه بالصيغة «أ يكون أ» (٢) و (٣) قانونان من قوانين التقابل: قانون التناقض وقانون التداخل اللذان نعبر عنهما بالصيغتين « صدق الصيغة « كل أ يكون ب » يتضمن كذب الصيغة « بعض أ ليس ب » ، صدق الصيغة كـل أ يكون ب يتضمن صـدق الصيغة بعض أ يكون ب» • (٤) و (٥) قانونان من قوانين العكس : « صدق الصيغة كل أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة بعض ب يكون أ « صدق الصـيغة لا أ يكون ب يتضمن صدق الصيغة لا ب يكون أ» • (٦) و (٧) الضربان الأول والثـانى من ضروب الشـكل الأول من أشـكال القياس ونعبر عنهما بالصيغتين « اذا كان كل أ يكون ب ، وكل ب يكون جـ فان كل أ يكون جـ » ؛ اذا كان كل أ يكون ب ، ولا ب يكون جـ فان لا أ يكون جـ » • الصيغ السابقة بمثابة القواعد أو القوانين المنطقية التى وضـعها أرسـطو ورآها يقينية ضرورية ضرورة منطقية ، ليست بحاجة الى برهان، وأمكنه بواسطتها أن يبرهن على قواعد التقابل والاستدلال المباشر الأخرى كما يبرهن على صحة الضروب الاخرى من الشكل الاول وكل ضروب الشكلين الثانى والثالث • **تهمنا هنـا الاشـارة الى أن أرسـطو - على جلالته - لم يطرح السؤال : لم هـذه القوانين والقضـايا المنطقيـة يقينيـة ؟ ما طبيعتهـا وما خصائصها ؟**

٩ - ان أول من حاول الاجابة عن هذه الاسئلة - فيما نعلم - هو **رسل** • رأى رسل أولا أن القضية المنطقية قضية تحليلية ؛ وقبل أن نمضى فى شرح رأى رسل ، تحسن الاشارة فى عجالة الى تصور الفلاسفة والمناطقة للقضية التحليلية • يبدو أن ليبنتز كان أول من ميز بين القضايا التحليلية والتركيبية ، لكن تمييزه لا يلقى ضوءا على القضية المنطقيـة لأنه كان يورد التميز فى سـياق بناء ميتافيزيقاه • ان أول من وضع التمييز على نحو يلقى بعض الضوء على القضية المنطقية هو **هيوم** •

فى سياق هجومه على التفسير العقلانى لفكرة العلية ودفاعه عن التفسير التجريبى لها ، ميز هيوم بين القضايا المنطقية والرياضيه (أو ما سماه قضايا العلاقات) من جهة ، والقضايا التجريبية العامة (أو ما أسماه قضايا الواقـع) من جهة أخرى ؛ الاولى صادقة صدقا مطلقا ، ومعيار صدقها أن نقيضها مستحيل ، وان صدقها لا يعتمد على تحقيق تجريبى وانما على فهم معانى الألفاظ الواردة فى القضية ، واستخدامنا الصحيح لتلك الالفاظ • خذ القضيتين « الجزء أصغر من الكل » ، ما يصدق على الكل يصدق على البعض المتداخـل معه » ؛ ليست هاتان القضيتان مشتقتين من خبرة حسية وان كان من الممكن ان تؤيد هذه الخبرة صدقها ؛ لا يمكن انكار هذه القضايا وأمثالها ، دون وقوع فى التناقض ، ذلك لان صدقها يعتمد على تعريفنا للألفاظ الواردة واستخدامنا الصحيح لها • أما القضايا التجريبية العامة فهى مشتقة من الخبرة الحسـية ويعتمد صدقها على تحقيـق تجريبى ، ولا يقين فيما يعتمد على الخبرة ومن ثم يمكننا انكارها دون وقوع فى التناقض • ولعل كنط أطلع على هذا التمييز لهيوم قبل أن يدلى بتمييزه المشهور بين القضـايا التحليلية والتركيبية • القضـية التحليليـة ما ينتمى محمولها الى موضـوعها ، أو ما يكون محمولها محتوى فى موضوعها ، وأن معيار صدقها وقوع فى تناقض اذا أنكرناها • « كـل جسم ممتد » مثل للقضية التحليلية • القضـية التركيبية هى ما أضاف محمولها الى معنى موضوعها شيئا جديدا وما يعتمد صدقها على خبرة حسية ؛ « كل جسم ذو وزن » مثل للقضـية التركيبية • لقد أورد كنط هذا التمييز ليقيم أساسا من أسس فلسفته النقدية ، ما لا يعنينا هنا أمره • نلاحظ أن القضية الرياضية عند كنط ليست تحليليـة وانما تركيبية قبلية، بينما القضية المنطقية تحليلية • نعود الى رسـل • رأى رسـل أولا أن القضية المنطقيـة تحليليـة - كما قلنـا ، وكـان يعنى بالتحليلية ما يكون نقيضها مستحيلا أو ما تكون صادقة دائما • لكن رسل رأى أنه لا يمكن الاقتناع بهذا التعريف للقضية المنطقية لقصوره ، ذلك لأنه يعتمد على مبدأ عدم التناقض وهو ذاته أحد القضايا المنطقية التى يراد البحث عن تعريفه • رأى رسـل ثانيا أن القضـية المنطقية ما يمكننا معرفتها على نحو قبلى أى ما لها السبق المنطقى على أى معرفة تجريبية ؛ رأى هنا أيضا أنه بالرغم من أن الخاصة القبلية قائمة فى كل قضية منطقية فانها ليست خاصـة فيها بقـدر ما تكون خاصة لمعرفتنا لها • رأى رسل ثالثا أن القضية المنطقية

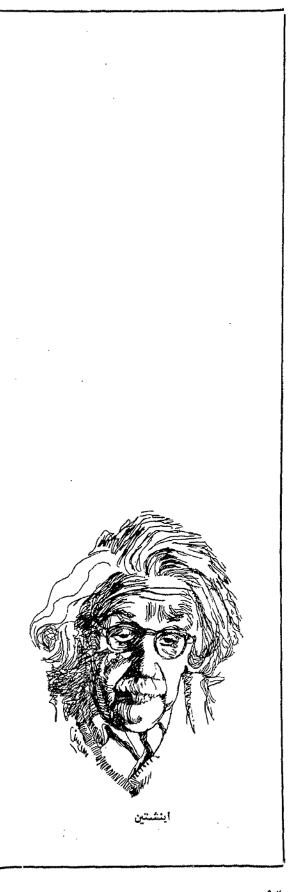
تحصيل حاصل ، وقاله انه يرجع الفضل فى هذه الخاصة الى تلميذه **فتجنشتين** • قال رسل ذلك عام ١٩١٨ أى قبل أن ينشر تلميذه كتابه الاول الذى دون فيه — فيما دون — رأيه فى قضايا الرياضيات والمنطق ، ومن ثم قال رسل وقتئذ أن تلميذه لم يعط معنى دقيقا لتحصيل الحاصل، ولم يحاول رسل تقديم تعريف من عنده •

١٠ — لم يكتف فتجنشتين بالقول ان القضية المنطقية تحصيل حاصل وانما كشف عن طبيعتها ومعيار صدقها ، مما نوجزه فى العبارات التالية • لا تقول قضايا المنطق شيئا عن الواقع التجريبى ؛ انها صادقة دائما وضرورية ؛ ينشأ صدقها وضرورتها عن تركيب لغوى معين صيغت فيه واستخدام معين للألفاظ الواردة فيها ، ان بعض قواعد التركيب اللغوى وبعض قواعد استخدام الألفاظ من صنعنا ، ويمكننا تغييره ان شئنا ، لكن بعضها الآخر ليس كذلك وانما هى معطاه لنا؛ حقائق المنطق معطاه لنا ولا نملك تغييرها، نكتشف صدق هذه الحقائق سرعان ما نحلل القواعد التى يخضع لها تركيب القضايا التى تعبر عنها ؛ ذلك يعنى أن بين قواعد اللغة وقوانين الفكر رباطا وثيقا • من الطريف أن نعلم أن سبق لكنط أن قال نفس المعنى فى سياق آخر نذكره من قبيل المقارنة دون مزيد تحليل ؛ قال كنط ان التصورات القبلية التى لا تعتمد على أى خبرة حسية ورغم ذلك تدخل فى كل خبرة حسية لا يفترض — كأساس لها — سوى بحث فى قواعد الاستخدام الصحيح للتركيبات اللغوية ؛ التصورات القبلية معطاة لنا ولا نستطيع أن نأتى بغيرها وإذا نظرنا فى لغة ما لا نستطيع أن نعرف لم توجد بها هذه القواعد المعينة دون غيرها • نعود الى فتجنشتين• لقد تأثر كثير من المناطقة برأيه فى طبيعة اليقين المنطقى وأعلنوا نظرية لم يقصد اليها صاحبها ، مؤداها أن حقائق المنطق تقوم عى قواعد استخدامنا للألفاظ فى اللغة ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ومواصفاتنا ، فان تلك الحقائق كذلك • تسمى هذه النظرية « نظرية المواضعة » Conventionalism ابدآها الوضعيون المناطقة مثل شليك وكارناب وتابعهما فيها مناطقة آخرون مثل بوست ولوكاشيفتش وتارسكى وكواين وستروصن ، وسنعود الى هذه النظرية فى فقرة تالية • نلاحظ هنا أن رسل حين قدم كتابه « **مبادىء الرياضيات** » للطبعة الثانية عام ١٩٣٧ كتب مقدمة جديدة سجل فيها المواقف التى كان قد نادى بها عام ١٩٠٣ وتحول عنها أو طورها ، كما دافع عن مواقفه التى استقر عليها وهاجمه فيها المهاجمون • عرج رسل فى هذه المقدمة أيضا على موقفه من القضيه المنطقية وأعلن أن ليس لديه جديد يقوله فى طبيعتها كما أعلن رفضه لنظرية المواضعة حيث أسرفت فى تفسير قوانين المنطق تفسيرا لغويا خالصا• اذا أردنا الاشارة الىالموقف الذى يتفق عليه رسل وفتجنشتين معا حول القضية المنطقية ، قلنا انها صادقة دائما ولا يعتمد صدقها على ملاحظات حسية أو تحقيق تجريبى ، واننا ندرك صدقها حالما نفهم الألفاظ الواردة فيهاونعرف استخدامها الصحيح ، وان القضية المنطقية تنطوى على علاقات معينة مثل الهوية وعدم التناقض والتضمن • لكن هذا الموقف المشترك لم يلق بعد ضوءا على العلاقة بين اللغة والفكر ، ولامصدر اليقين فى تلك العلاقات •

١١ — لم يستطع أرسطو تقديم منطقه فى نسق استنباطى — كما قلنا ، لكن أئمة المنطق الرمزى استطاعوا اقامته كذلك ، على نموذج النسق الاستنباطى فىالهندسة، بحيث لا تصبح النظرية المنطقية سوى استنباط دقيق محكم من مجموعة من التعريفات والقضايا الأولية • نلاحظ انللمنطق الرمزى أربعة نظريات أساسية هى حسابالقضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات ؛ لكل نظرية قائمة تعريفاتها وقضاياها الاولية ، لكن كانت نظرية حساب القضايا هى النسقالاساسى الذى تعتمد عليه أنساق النظريات الاخرى • نلاحظ أيضا أن المناطقة الرمزيين لم يتفقوا على نسق منطقى واحد ثابت تستنبط منه النظرية الأساسية — نظرية حساب القضايا — وانما نجد نسقا **لفريجه** وآخر لأصحاب **برنكبيا ماتيماتيكا** » وثالث **لهلبرت** ومدرسته ورابع **للوكاشيفتش** • نختار النسق الاستنباطى المنطقى لأصحاب البرنكبيا مثالا • يقوم المنطق عندهم على ثلاثة مقومات : **(أ)** فكرتان لامعرفتان هما السلب والفصل (ما نعبر عنهما بالحروف لا ، أو على التوالى) • ليست هاتان الفكرتان مستحيلة التعريف ، وانما اختارهما أصحاب النسق لانهما وجداها أكثر بساطة من غيرهما وأسبق منطقيا من الافكار الاخرى فى النسق • يجب أن نبدأ بأفكار لا معرفة لكى نتوصل الى تعريف أفكار معينة والا كان التعريفمستحيلا أو دائريا **(ب)** تعريفات لثلاثة أفكار أخرى هى الربط والتضمن والتكافؤ (ما نعبر عنها بواو العطف وأداة الشرط وعلامة

المساواة على التوالى) ؛ نستخدم الافكار اللامعرفة فى تعريف هذه الافكار • خذ تعريف التضمن مثالا • نقول عن الصيغة « اذا كانت أ حينئذ ب » أو الصيغة « أ تتضمن ب » أنها صيغة تضمن • نعرف هذه الصيغة بفضل السلب والفصل : « أ تتضمن ب » تعنى «اما ألا يكون أ أو تكون ب»؛ اذا كان مصطفى مجتهدا فهو مستحق للجائزة تعنى اما أن يكون مصطفى مجتهدا أو أنه مستحق للجائزة • (جـ) مبادىء أو مصادرات وهى قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، لا لأنها واضحة بذاتها فقد لا تكون كذلك ، ولا لأن نقيضها مستحيل • لأنه قد نأتى بقضايا مختلفة تعارضها؛ بل نسلم بها لانها أكثر بساطة من غيرها وأنه يمكن استنباط عدد كبير من القضايا منها • من أمثلة مصادرات أصحاب البرنكيبيا (« أ أو ب» تتضمن «ب أو أ»)، (« أ أو أ » تتضمن أ » • من تلك اللامعرفات والتعريفات والمبادىء يمكن استنباط قضايا أخرى ـ هى النظريات ؛ هذه النظريات صادقة دائما ويقينية لا بمعنى أنه لا يمكن انكارها دون وقوع فى التناقض وانما بمعنى أنه اذا وضعنا قائمة معينة من اللامعرفات والتعريفات والمبادىء جاءت تلك النظريات بمبادىء لازمة عنها لزوما ضروريا • **نلاحظ الآن أن يقين النظرية المنطقية مستمد من مجموعة مختارة من لا معرفات وتعريفات ومبادىء ، ونعود من حيث بدأنا لنسأل عن سر بساطة الأفكار التى نبدأ بها بلا تعريف وسر المبادىء التى نسلم بها بلا برهان ؛ واذا استطعنا الاجابة عن هذا السؤال ، أمكن معرفة طبيعة القواعد أو القضايا المنطقية التى رآها أرسطو يقينية** • نعرض فى الفقرة التالية لنظرية المواضعة التى اتخذت موقفا من هذه الأسئلة •

١٢ ـ أصحاب نظرية المواضعة ـ الذين ذكرنا بعض أسمائهم من قبل ـ مختلفون فيما بينهم وينتمون الى اتجاهات مختلفة لكنهم يتفقون فى القول بأن ضرورة قوانين المنطق ناشئة عن القواعد التى تواضعنا عليها لاستخدام ألفاظ اللغة • نوجز تفسيرهم لضرورة قوانين المنطق فيما يلى : اللغة ابتكار انسانى والانسان هو صانع الألفاظ وقواعد استخدامها وقواعد تركيبها فى عبارات • حين اصطنع الانسان اللغة ربط كل لفظ بمعنى ثابت أو كاد يكون ثابتا • ان اللغة فى تطور مستمر ، فهنالك ألفاظ تتطور معانيها حسب حاجة المتكلمين بها ، كما تدخل ألفاظ على لغة ما لم تكن بها من قبل ، حسب الحاجة أيضا • حين يقول أصحاب


اينشتين

النظرية أن اللغة مواضعة انسانية لا يقصدون أن اللغة من صنع فرد معين أو مجموعة أفراد ابتكروها بارادة واختيار ؛ ليست صناعة اللغة ووضع قواعدها مثل ابتكار فرد ما لقواعد لعبة الشطرنج مثلا باختياره وارادته • فالآن يمكننا تقسيم الألفاظ من حيث استخدامنا لها قسمين : **ألفاظ بنائية ، والفاظ غير بنائية** • من أمثلة الالفاظ البنائية : كل، بعض ، لا ، اذا ، أو ، و ، والالفاظ الدالة على العلاقات وسائر الالفاظ التي تربط بين كلمتين أو أكثر ليتألف منها جملة مفيدة • الالفاظ غير البنائية هي سائر مفردات اللغة من أسماء أعلام وأسماء عامة وصفات وأفعال• خذ القانون المنطقي « اذا كانت أ كانت ب ، واذا كانت ب كانت جـ ، فانه اذا كانت أ كانت حـ » ؛ انه قانون ضروري لأننا اذا عوضنا عن كل رمز بقضية فان قيمة الصيغة السابقة تصبح صادقة دائما ، ذلك لأنها تتسق مع استخدامنا المألوف لواو العطف وأداة الشرط • خذ الجمل الآتية : اذا كان محمد أعزب فهو غير متزوج ، اذا كان يونس جدا لمصطفى فهو والد والد مصطفى ، كل الاخوة ذكور ، كل الأخوات اناث ؛ هذه قضايا ضرورية وتنشأ ضرورتها عن استخدام صحيح للكلمات التي وردت فيها ؛ نستخدم كلمة «أعزب» لتعني « غير متزوج » ، « جد » لتعني « والد والد » ، وهكذا ؛ أن قواعد استخدام الالفاظ بمثابة أوامر — لا تستخدم « أعزب » الا اذا كنت تريد أن تقول « غير متزوج » ، ومن ثم تلك القضايا صادقة بالتعريف • لنأخذ الآن مثالا يوضح أن تسليمنا بقانون عدم التناقض ناشيء عن قواعد استخدامنا لألفاظ اللغة • في اللغة ألفاظ يتسق بعضها مع بعض ، وفيها ألفاظ لا يتسق بعضها مع بعض ؛ أعزب وغير متزوج يتسقان ، أبيض ومربع لفظان متسقان ، فقد نقول هذا كتاب أبيض ومربع ؛ أبيض وأسود لفظان لايتسق أحدهما مع الآخر ؛ نصل الى فكرة التناقض حين نقع على لفظين غير متسقين ، نصل الى هذه الفكرة حين لا نستطيع أن نسند لفظين غير متسقين الى شيء واحد • هذا الكتاب أبيض وأسود أو هذه المنضدة مربعة ومستطيلة قضايا غير مقبولة لأننا أسندنا الى شيء ما صفتين لا يتسق استخدامنا لاحداهما مع استخدامنا للأخرى • تخلص نظرية المواضعة المنطقية الى القول بأن ضرورة قواعد المنطق ليست سرا أو لغزا وانما تقوم في القواعد التي تواضع الناس عليها في استخدامهم للألفاظ ، وما دامت هذه القواعد من صنعنا ، كذلك قوانين المنطق •

ب . رسل

١٣ — نقدم على النظرية الملاحظات التالية •

(أ) من المألوف أن نستخدم « مواضعة » أو « اصطلاحا » على قاعدة ما بمعنى ما يسمح بالاتيان ببديل بها أو بمعنى ما يجوز لنا تغييرها ، لكن من المألوف أيضا أن نستخدم كلمة « ضروري » أو « صادق دائما » بمعنى ما لا يمكن تجنبه ، أو ما لا اختيار لنا في تغييره ؛ ومن ثم لن تكون الضرورة مواضعة •

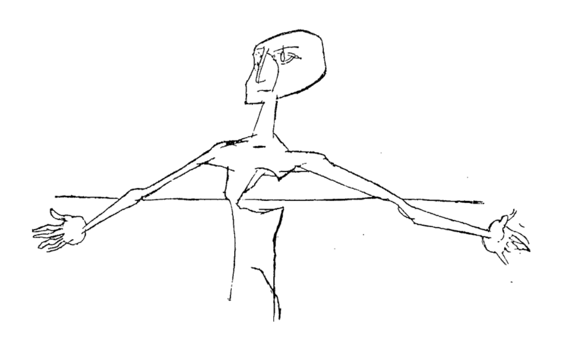
(ب) اننا نستخدم كلمة « أحمر » مثلا للدلالة على لون معين ؛ افرض انى أعلنت انى سوف استخدم الكلمة للدلالة على ما يعنيه الناس حين يستخدمون كلمة « أبيض » ، واني سأستخدم « أخضر » للدلالة على كلمة أبيض كما يستخدمها الناس ، وقمت بتغيير مماثل لكلمات أخرى — في الواقع سوف أعطي معان لكل الكلمات غير المعاني التي الفها الناس • لابأس من هذا الاجراء ولاغبار على استخدامي لغة جديدة ، لو أن اللغة صناعة فردية ولا يستخدمها سواي ؛ لكن اذا أدركنا أن اللغة جعلت للتفاهم بين عدد عديد من الأفراد ، جاء الاجراء الجديد باطلا •

(جـ) القول أن قوانين المنطق تقوم على قواعد

استخدام الألفاظ يعنى أن الناس قد مروا بمرحلة كانوا يتفاهمون برموز لغوية قبل أن يدركوا قواعد المنطق ، وليس هــذا صحيحا ؛ نعم حين تكلم الانسان وتفاهم مع غيره باللغة لم يكن قد نشــأ علم المنطق بعد ، وبالرغم من ذلك يستخدم قواعد المنطق من حيث لا يشعر . بل كان يدرك تصورات منطقية حتى دون استخدام كلمات مناسبة . خذ مثالا : أفرض انى أعرف معنى كلمة أحمر ، وافرض انى وقعت على شيء ليس أحمر اللون لكن لم أعرف على وجه التحــديد الكلمة الدالة على ذلك اللون الآخر ؛ يمكننى أن أقول « هــذا ليس أحمر » ، وتدل هذه العبارة على استخدام صحيح للغة ؛ ذلك يعنى انى مدرك لفكرة السلب قبل أن تعلم مفردات اللغة التى لا يتسق استخدام بعضها مع استخدام بعضها الآخر . يمكن للمدرس أن يعلم الطــالب كيف يستخدم كلمات النفى فى لغــة ما . لكنه يفترض حينئذ أن لدى الطالب تصورى الاثبات والسلب ابتداء ، والا لن يستطيع استخدام أدوات النفى استخداما صحيحا . نضــيف الى ذلك أن معرفة الانسان لقواعد اللغة والاستخدام الصحيح للكلمات ليست هى ذاتها معرّفة قواعد المنطــق وليست الأولى سابقة على الثانية . خذ القضية : محمد أعزب اذن فهو غير متزوج ؛ نقول عن هذه القضية انها ضرورية ، ونسند الضرورة الى ترادف أعزب وغير متزوج ، أو نقول عنها انها تعبير عن مبدأ الهوية . ذلك تفسير غير صحيح، لان الترادف لا يحمل فى ذاته معنى الضرورة . لعل الاصدق أن نقول ان ادراكى لمبدأ الهوية هو سبيلى الى ادراك الترادف . يمكننا أيضا ن نعثر على مبدأ الهوية دون استخدام مترادفات مثلما أقول أ هو أ : هذه قضية ضرورية لكن ما القاعدة اللغوية التى أتخذها أساسا للضرورة ، سوى أن أقول أنها تثبت أن الشيء هو نفسه ، وهــذا هو ذاته مبدأ الهوية .

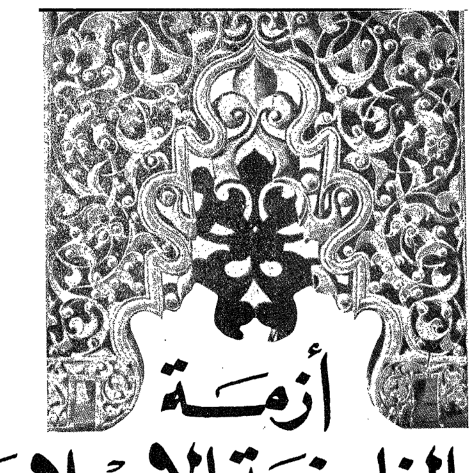
(د) لا نعترض على القول بأن القضية المنطقية قضية تحليلية . نعم هي كذلك . لكن حين يقول أصحاب نظرية المواضعة ذلك يعنون أن القضية التحليلية صادقة بالتعريف أى أن المحمول مرادف للموضوع أو متضمن فى معناه . نلاحظ هنا أن السمة التحليلية لا تفسر الضرورة ، أو أن هذه السمة ذاتها محتاجة الى تفسير . القضية « كل الكواكب تدور حول الشمس » صادقة بالتعريف، أى هكذا نفهم معنى الكوكب ، لكن ليست هذه القضية قضية منطقية . لا زلنا نريد أن نسأل لم القضية التحليلية ضرورية ؟ الجواب المؤقت الذى نقترحه هو : لا لأنها تنطوى على ترادف بل لانها تنطوى على مبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض ، وهو جواب رأينا من قبل أنه جواب قاصر لاننا لازلنا نريد أن نسأل : **ماذا يجعل الهوية أو عدم التناقض مبادىء مسلمة منذ البدء ؟**

١٤ ــ نظرية المواضعة فى تفسير قواعد المنطق ويقيننا نظرية قاصرة ان صحت الملاحظات السابقة؛ لا يعنى قصورها أن ننكر الصلة بين قواعد المنطق وقواعد اللغة : اننا لا ننكر الصلة بل نثبتها وانما نقترح تفسيرا لتلك الصلة ــ نقترح أن العــلاقة بين قواعد اللغة وقوانين المنطق علاقة غير مباشرة ، وان هنالك علاقة مباشرة بين قوانين المنطق وعدد من التصورات الأساسية فى عقل الانسان كالسلب والربط والفصل والشرط .. الخ . ندرك هــذه التصورات ابتداء حتى قبل أن نستخدم اللغــة ثم يأتى دور الالفاظ للتعبير عنها، وحين نضع قواعد استخدامنا لالفاظ اللغة نجد أنها تتسق مع تلك التصورات الاساسية . ليست هذه أفكارا فطرية وانما هى بمثابة استعدادات طبيعية كامنة يكشف عنها استخدامنا اللغة وصياغتنا قواعدها ؛ هذه الاســتعدادات لا نملك تبديلها بل ونفكر عــلى هداها . يتسق هذا الاقتراح مع معطيات النسق الاستنباطى سواء فى الرياضة أو فى المنطق حين نبــدأ العلم بمجموعة من أفــكار أولية نأخــذها بلا تعريف ، ثم نؤلف منها مبادىء أولية نسلم بها بلا برهان . انها أفكار ومبادىء أكثر وضوحا من غيرها ونستنبط غيرها منها . نوضح موقفنا بمثال واحد كنموذج ــ تقوم قــوانين التناقض والتضاد والعكس والهوية.. الخ على طبيعة القضية الحملية (نلاحظ ان المنطق الرمزى لا يرفض القضايا الحمليــة لكنه ينكر فقط أنها النموذج الوحيــد للقضايا) . لا تقوم ضرورة قوانين القضية الحملية على قواعد المسند والمسند اليه أو قواعد المبتدأ والخبر وانما تقوم على تصورنا الأســاسى للشيء وصفاته. التمييز بين أى شيء وصفاته ليس تمييزا تجريبيا ، لا أتعلمه ولا أكتشفه وانما هو معطى لى . ينطوى تصور ثنائيه الشيء وصــفاته على تصور أنه لا شيء يمكن أن يوجد الا وله صفات ــ سواء كان هذا الشيء قلم رصاص فى يدى أو كان الله ؛ ولا شيء يمكننى أن أدركه أو أعرفه الا عن طريق صفاته . ومن جهة أخرى ، لا وجود لصفة فى ذاتها ــ الصفة دائما صفة لشيء ، والا لامعنى للصفة . ذلك معطى أول للفكر الانسانى ؛ هكذا



يرى الانسان الأشياء من حوله ولا بديل له بمنظار آخر للرؤية • افرض انى قلت : «قبرص جزيرة» وقيل : وما الجزيرة ؟ وقلت : قطعة أرض محاطة بالماء ، وقيل : وما قطعة الأرض ؟ وقلت : شىء مادى ، وقيل : وما الشىء ؟ حينئذ لا أستطيع الاجابة ، ولا يستطيع أحد • انه تصور أولى يدل على الفرد ـ أعرفه ويعرفه الجميع من تلقاء أنفسهم بلا شرح أو تعلم ، ومن ثم نصل الى علاقة **ضرورية** بين الشىء وصفاته أو بين الموضوع ومحمولاته • ينبع من هذه الضرورة ـ التصور الأول للشىء وصفاته وتصورات أخرى أولية كالسلب والتضمن •• الخ ـ ادراكى المباشر لكل قوانين التقابل بين القضايا وكل قواعد الاستدلال •

١٥ ـ **خاتمة** • بدأت بواكير البحث المنطقى فى الجدل الايلى والرياضيات الفيثاغورية ثم جاء أرسطو ليقيم المنطق علما شامخا كنموذج لليقين ، فلما جاء اقليدس يقيم الهندسة علما ، جعل معيار يقينها قوانين المنطق • ولقد تنوسى هذا الأساس المنطقى للرياضيات قرونا طويلة ، بل كان ينظر الى الرياضيات على أنها نموذج اليقين ، وأصبح الهتاف : اذا أريد لأى علم أن يكتسب دقة ويقينا فليتخذ الرياضة منهجا وصياغة ، ولا زال الهتاف أقنوما عند الكثير حتى الآن ، ولا غبار • لكن ما أن جاء الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى جد الرياضيون والمناطقة فى رد القضايا الرياضية الأساسية الى قضايا منطقية بحتة ومن ثم الى تصورات منطقية خالصة ، وعاد المنطق نموذج اليقين كما بدأ • لم يسأل أرسطو ـ مؤسس علم المنطق ـ عن مصدر اليقين فى قوانين المنطق ، وظل السؤال حبيسا والجواب مكتوما حتى بدأ الثلث الأول من هذا القرن حيث بذلت محاولات فى اثرها محاولات للاجابة عن السؤال ، ولا جواب شاف ، ومن ثم الأزمة• **جوابنا المؤقت هو أن قوانين المنطق تستمد يقينها من يقين قواعد الاستدلال ؛ ترجع هذه القواعد بدورها الى مجموعة من أفكار أولية نقبلها بلا تردد وبلا تعريف مثل أفكار لسلب والربط والفصل والمساواة والتضمن والشىء والصفة والعلاقة ؛ ليست هذه الأفكار الأولية سوى تصورات أساسية فى عقل كل انسان ، لا يستطيع التفكير بدونها ولا يستطيع الثورة عليها ، لأن الثورة انكار والانكار يتضمن السلب على الاقل • ومن ثم فالتصورات الاساسية للعقل أساس اليقين •**



أزمة الفلسفة الإسلامية

بين العقلانية الأسيرة والتبريرية المطلقة

فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الاسلامى نفسه ثم استعداد الحضارة الاسلامية بصفة عامة ـ وهى ابان ذلك حضارة منتصرة واعية قادرة ـ لامتصاص العناصر الثقافية الوافدة والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع .

د. عفت الشرقاوى

أما أن الفلسفة الاسلامية عانت ، ولا تزال تعانى ، أزمة ما فى الأصالة والابداع ، فهذا مما لا يختلف فيه كثيرا من الباحثين • ولقد يتراوح تقويمنا للانتاج الفلسفى فى العالم الاسلامى باختلاف اتجاهاته ومراحل تطوره التاريخى ، ولكننا يمكن أن نلاحظ ، منذ البداية ، أن كثيرا من هذا الانتاج الفكرى فقد أصالته ، منذ نشأة التفكير الفلسفى عند المسلمين ، حين شغفته قضية التوفيق بين القرآن والتراث اليونانى عن الكشف الأصيل عن الروح الاسلامية الحقيقية ، وهو التوفيق الذى تطور مع الزمن على أيدى كثير من المحدثين الى تبرير مطلق باسم الدين لكل ما يروق لنا من الفكر الغربى الحديث •

من مظاهر هذه الأزمة أن العالم الاسلامى لم يقدم لنا ، منذ عهد ابن سينا فابن خلدون ، حتى الآن ، مفكرا اسلاميا عالميا واحدا له مثل وزنهما العلمى •

لم يعرف العالم الاسلامى فى العصر الحديث محاولة جديدة لتفسير الفكر الدينى فى الاسلام لها قيمتها الفلسفية الكبيرة فى غير أعمال قلة من المصلحين من أمثال سيد أحمد خان واقبال ومحمد عبده • ومع ذلك ، فقد غلبت على أعمال هؤلاء المجددين ، فى كثير من الأحيان نزعة دفاعية تبريرية ، قصد بها الى الرد على الغرب المعتدى من جانب ، والى استنهاض همم الشعوب الاسلامية المغلوبة على أمرها من جانب آخر • ومثل هذه الأعمال لها قيمتها الاجتماعية والسياسية التى لا تنكر ، ولكنها من وجهة النظر الفلسفية المحضة قد لا تكون ذات وزن كبير ، بل لعلها فى بعض الأحيان تمثل معوقا يصرف الفكر المسلم عن الاستكشاف الحقيقى لذاته الحضارية انبهارا ببهرج الدعوة والادعاء •

كان اشتغال الحركة الفكرية الاسلامية بالدفاع السياسى والاصلاح الاجتماعى المباشر صارفا لها عن توجيه الانتباه للمشكلات الذهنية المحضة ، وفى ذلك يقول أحد الباحثين الباكستانيين :

« أن البحث فى الفلسفة ، على مستوى عال فى الشرق الاسلامى ، وقف فجأة بعد الغزالى ، وان الفلسفة الاسلامية الحديثة لم توجد بعد ، لأن كثيرا من المفكرين المسلمين وجهوا تأملاتهم ونواحى تفكيرهم الى غايات عملية عاجلة ذات صبغة قانونية أو اجتماعية ، ولعل كتاب اقبال (**تجديد التفكير الدينى فى الاسلام**) هو المحاولة الوحيدة من جانب أى مسلم حديث لاعادة تقرير الموقف الفلسفى للاسلام »

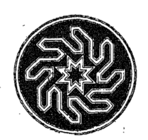
ولقد يبدو لنا ، لأول وهلة ، أن غيبة الفلسفة الدينية فى العالم الاسلامى فى العصر الحديث ترجع الى سمة عامة ، غلبت على اتجاهات الفكر الانسانى فى العصر الحديث ، وهو عصر العناية البالغة بالعلم الآلى وتطبيقاته العملية التى كان لها صداها فى الفلسفة ، حيث عنى المحدثون بالتحليل أكثر من عنايتهم بالتركيب ، واهتموا بمشكلة المنهج والنصاعة الذهنية ، وتحليل اللغة والرموز ووقائع الشعور والتجربة الانسانية أكثر من اهتمامهم بالتركيبات الذهنية الكبيرة ، أو المذاهب الفلسفية الضخمة • وهذا التعليل ـ ان صدق فى جملته فى وصف الاتجاهات الفلسفية عند الغربيين فى العصر الحديث ـ فانه لا يمنع منطقيا ، ولم يحل تاريخيا دون ظهور فلسفات دينية مختلفة يتأثر دعاتها بكل هذه التيارات الفكرية ، ويقدمون للقارىء الغربى ـ فى كل حال ـ تفسيرا جديدا لتجربته الدينية ومشكلته الروحية المعاصرة •

لقد أثر الجدب الفكرى الذى أحدثه غيبة المفكر الدينى العظيم فى جوانب كثيرة من حياتنا الاجتماعية والثقافية ـ فلقد نتج أولا عن هذا الفراغ ظهور تفسيرات متفاوته للنظرية الاسلامية تختلف رجعية وتقدما ، ضحالة وعمقا ، وفقا للظروف الاجتماعية والسياسية التى تمر بها البلاد الاسلامية ، مما أتاح الفرصة فى كثير من الأحيان لادعاءات المدعين وسيطرة المتاجرين •

وتسببت غيبة المفكر المسلم الكبير ـ أيضا ـ فى تلك الغربة الثقافية التى يعانيها كثير من المثقفين المسلمين اليوم فى أوطانهم • ذلك أنه من الممكن أن يقال ـ بصفة عامة ـ أن المسلم المثقف يعيش الآن فى غربة فكرية ، لأنه أحد رجلين : رجل تمرس بالفكر الاسلامى القديم ، فعرف فلاسفته ومتكلميه ، فقهاءه ومحدثيه ، فعاش بينهم وتحدث بلغتهم حتى أصبح يحيا فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمه المعاصر •• وثانيا ، رجل تمرس بالفكر الغربى الحديث •• فعرف فلاسفته ومفكريه ، وعاش فى عالم الثقافى حتى غلبت غربته الجغرافية حدود حضارته الواقعية التى ينتمى اليها ويمارس فيها حياته اليوميه •

والحوار مع كلا الرجلين يكاد يدور فى متاهات لا تجدى ••

فالمثقف التقليدى لايزال يعيش ثقافة العصور الوسطى ـ مشكلاته هى مشكلات الفيلسوف



الوسيط ، وتصوره لهذه المشكلات ، وتحليله لها لا يعدو أن يكون تقليدا مشوها لأعمال فلاسفتنا الكبار ، مثل هذا الرجـــل لا يعيش مشكلتنا المعاصرة لأنه يعيش خارج « الآن » ٠

والحوار مع النوع الثانى من المثقفين فى المجتمع الاسلامى يمثل صعوبة من نوع آخر ـ انهم يعيشون خارج « الهنا » بانفصـالهم الثقافى جغرافيا عن أرض الحضارة الاسلامية ٠ وتصور هؤلاء للمشكلة الدينية الاســـلامية ـ ان خطر لهم أن يعرضوا لها ـ تصـور تمليه ظروف حضـارة أخرى ذات تطور خاص وتجارب أخرى ، لم يعرفها مجتمعنا الاسلامى ٠

والحوار بين الرجلين ـ بحكم هـــذا الاغتراب الثقافى ـ يكاد يكون منقطعــا ؛ فاللامبـالاة هى الأسلوب الوحيد حين تنقطع أسباب اللقاء الفكرى لغربة تاريخية أو جغرافية (ولعل هذا علة مانسميه أحيانا بسلبية المثقفين) ٠ ولايكاد يقوم جدل بين الطرفين الا حين تكون مسألة عامة ذات صبغـة وطنية أو دينية هامة ؛ فأما فيما يتعلق بالقضايا الفكرية الخاصة ، فان لـــكل من الرجلين دائرته الخاصة من المثقفين ومن التلاميذ الذين يستطيـع أن يقيم معهم حوارا مفهوما مقصورا عليهم ٠

تلك هى المشكلة التى نضعها اليوم للمناقشـة أمام القراء ٠

انها باختصار غيبة الفلسفة الاسلامية الحديثـة التى أنتجت هذه الثنائية فى الفكر الاســـلامى المعاصر ٠

وفى هذا المقـــال تصوير أولى للمشكلة التى خلفت هـــذه الأزمة فى حياتنا ، لعله أن يكون تفسيرا لها ٠

***

للتعبير عن سمة أساسية من سمـــات الفـكر الفلسفى فى العالم الاسلامى ، أسهمت أكثر من أى عامل آخر فى خلق هذه الظاهـرة التى أشرنا اليها استحدثنا مصطلحا فلسفيا هو ما ورد فى عنوان هذا المقال ، أعنى «العقـلانية الأسـيرة » ؛ فلنبين أولا ماذا نقصد بهذا المصطلح قبل الدخول فى تفصيلات الموضوع ٠

يقصد بالمذهب العقلانى عادة الاشارة الى منهج فى المعرفة ، أو نظرية فيها ، يكون معيار الحكم على الحقيقة فيه مبنيا على أسس عقلية استنتاجية وليس على أســاس واقع حسى ٠ ولـكن يقصـد بالعقلانية فى الفكر الدينى الغربى ، على العموم ، مذهبان من التفكير : أحدهما هو الحركة المعادية للدين ، المناهضة للكنيســة ، التى تقيم للحجج التــاريخية أهمية خاصــة فى معـارضتها للدين ، والثانى هو الحركة العقلانية التى ارتبطت بتيارات النهضة فى أوربا ، وما صحبها من روح التنوير بين مفكرى القرن الثـامن عشر ، الذين كان لهم تأثير فى حـركة نقـد النصـــوص المقدســة فى المسيحية ٠

هاتان همـا الحركتـان اللتـان تحمـلان اسم العقلانيــة بين المفــكرين الدينيين فى أوربا ٠ والفلسفة الاسلامية تقدم فى تطورها الصاعد من الكندى الى ابن سينا حتى انحدارها التدريجى الهابط على أيدى متكلمى القرون التـالية مذهبا جديدا فى العقلانية يمكن تسميته « بالعقـلانية الأسيرة » ٠

ونقصد « بالعقلانية الأسيرة » التفسير العقلى للمشكلة الدينية الخاصة فى ضوء فلسفة معينة وافدة ، زعم لها أولا حق المطابقـة للنص الدينى ثم منحت أثر ذلك ـ لاشعوريا ـ قداسته ، حتى أصبح فى الثورة عليها ما يشبه الثورة على النص الدينى نفسه ٠

لتوضيح ذلك يجب أن نذكر كيف استقبل مفكرو الاسلام الأوائل الفلسفة اليونانية ، منـذ ترجمتهـا فى مطلع العصر العبـاسى ؛ فلقـد كان الشعور السائد بين كثير من مثقفى المسـلمين ، أنه ما دامت النصـــوص اليونانيـة تتحـدث فى الاهيـاتهـا عن « محرك أول » ، « وعلة أولى » ، و « خير مطلق » وما الى ذلك ، فانهـا بلا شـك فلسفة مؤمنة ، تتفق فى زعمهم والقرآن ؛ وما على الفيلسوف المسـلم الا أن يدقق النظر ، ويعـاود التفســير حتى يهتدى الى وجوه هذه المطابقة ، فالقرآن حق وأرسطو ـ المعلم الأول ـ الى حد كبير حق والحقيقة واحدة لا تتعدد ٠

لذلك لم يتردد الكندى مثلا فى تأكيد الاتفـاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية ، بل ومن جهة المنهج « لأن فى علم الأشـياء بحقائقها

(يعنى الفلسفة) علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع ، والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ؛ فان الرسل الصادقة - صلوات الله عليها - انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتقاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها ، وايثارها ، فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا » .

لم يقف الأمر بالفلسفة اليونانية ، فى البيئة الاسلامية ، عند مجرد القبول من جانب المسلمين بل تطور الى الحرص الشديد على الاستعانة بجدلها فى الالاهيات على الاحتجاج للنظريات الاسلامية ؛ ثم تطور ذلك الى تصور متعسف للمطابقة بين الجانبين ، وانتهى الأمر الى خلط مشوه للمشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية على أيدى متأخرى المتكلمين .

ومن الحق أن نبادر الى الاعتراف بأن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت مشكلة أساسية فى فلسفات العصور الوسطى ، وأن الطابع الغالب على فلاسفة ذلك الوقت من اليهود والمسيحيين كان هو العناية بهذه المشكلة أكثر من غيرها من المشاكل . ولكن من الحق أيضا أن نقول ان فلاسفة المسلمين كانوا أكثر نجاحا فى هذا المجال من غيرهم ، **فقد أسعفهم على ذلك عقلانية الدين الاسلامى نفسه ، ثم استعداد الحضارة الاسلامية بصفة عامة - وهى ابان ذلك حضارة منتصرة واعية قادرة - لامتصاص العناصر الثقافية الوافدة ، والافادة منها دون تردد ، والتوفيق بين الأطراف المتضادة جهد المستطاع .**

ومن المفارقات العجيبة ، فى تاريخ الحضارة الاسلامية ، أن نجاح المفكرين المسلمين فى هذا التوفيق بين عناصر الثقافة الواردة ، ومبادىء الثقافة الأصلية ، وشجاعتهم فى تقبل هذا الفكر الجديد ، وقدرتهم على صياغته ، وصهره ضمن تراثهم الاسلامى العام ، هو نفسه الذى وقف عائقا فيما بعد ضد تطور التفكير الفلسفى عند المسلمين ذلك أنه ما كاد التوفيق المصطنع الذى ألحوا عليه طويلا ، بين النظرية القرآنية فى الوجود والنظرية الأرسطية بوجه خاص ، يتم بصورة أو بأخرى على أيدى المتأخرين من الكلاميين - حتى اكتسب التراث الأرسطى ، وقد تم صبغه بصبغة اسلامية فأصبح لا ينتمى لصاحبه أكثر مما ينتمى الى مفسريه من المسلمين ، قداسة خاصة - تتحدى محاولة الاختبار الفلسفى الذى هو جوهر التطور وروح التفكير الفلسفى .

تفسير ذلك تاريخيا مايمكن ملاحظته من تطور مراحل التفكير الفلسفى عند المسلمين . فبعد الاستقبال الطيب الذى لقيته الفلسفة اليونانية بين مفكرى المسلمين عقيب عصر الترجمة ، والتفسيرات الناجحة التى لقيته نصوصها بأقلام فلاسفة مسلمين من أمثال الكندى أو الفارابى وابن سينا ، أدرك مفكر واع مثل الغزالى أن هذه الثقافة الوافدة تتهدد الفكرة الاسلامية فى الصميم فوقف يحاربها بكل ما أوتى من حجة ، وذهب فى تعصبه ضدها الى حد استعداء أولى السلطان على المشتغلين بها ، بسبب كفرهم فى رأيه فى مسائل بعينها هى قولهم بقدم العالم ، وأن علم الله لايحيط بالجزئيات ، وانكارهم لبعث الأجساد .

وقد ظن كثير من الباحثين ، من الشرقيين والمستشرقين ، أن الانحدار الذى عرفته الفلسفة الاسلامية فيما يلى من قرون (ابتداء من القرن الثانى عشر الميلادى) كان مرده الى وقفة الغزالى الصلبة ضد فلاسفة المسلمين .

ولا يحتاج الباحث الى طويل بيان أو برهان ليرفض هذا التفسير ، فازدهار مذهب فلسفى بعينه أو عدم ازدهاره فى مجتمع ما ، لا يتوقف بالضرورة على تأييد أو معارضة من شخص أو أشخاص معينين .. ان تاريخ الانسان يشهد أن الفكرة أو المذهب الفلسفى انما يكتب لها البقاء والنماء أو لايكتب لها ذلك بمقدار صلتها وأهميتها لمجتمع ما . فأما القول بأن تفنيد الغزالى للفلسفة وهجومه على الفلاسفة فى « تهافت الفلاسفة » ، أو غيره من الكتب ، كان سببا جوهريا فيما عرفناه فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين من تدهور ، فانه تحمس لنظرية البطل فى تفسير التاريخ الثقافى للانسان ، وهو تحمس غير مشروع لأنه يضع رجلا بعينه ، أو رجالا بأعينهم ، فوق الحاجات الاجتماعية لمجتمع ما ، بل وفوق منطق التطور لتاريخه الثقافى كله .

ومن الحق أن يقال ان الغزالى كان فيلسوفا عقلانيا من نوع خاص ، وأن العقلانية الاسلامية (المشائية الاسلامية) قد عاشت من بعده بصورة أو بأخرى ، ولكن بعد أن مرت بتحول خاص على أيدى أشهر متكلمى أهل السنة من الأشعرية من أمثال فخر الدين الرازى والايجى .

كان من أعظم عوامل تدهور البحث الفلسفى



عند المسلمين أن فلاسفة المسمين وقد ألحوا على فكرة التوفيق بين النظرية القرآنية فى الوجود والنظرية اليونانية ، قد أغروا متكلمى المسلمين بالدخول فى أسر الفكر اليونانى تدريجيا حتى تم لهم ذلك ، ليصيروا بعد ذلك فلاسفة الاسلام الجدد ، وتختلط فى كتبهم القضية الدينية بالقضيه الفلسفية كما يلاحظ بحق أن خلدون ٠

ولقد كان الأشعرية ـ وهم أصحاب المذهب السائد بين أهل السنة ـ أبرع المتكلمين سيطرة على الموقف الثقافى فى المجتمع الاسلامى بعد أن خلا المسرح من فلاسفتنا الكبار ٠ فلقد نتج عن محاولتهم الدائبة لدحض نظريات ميتافيزيقية معينة اعتنقها بعض فلاسفة المسلمين ، سيطرة كاملة على المبادىء الأساسية لهذه الفلسفة أعنى المنطق الأرسطى ٠ ولقد تمت هذه السيطرة تدريجيا منذ عهد الأشعرى نفسه حتى نصل الى عصر فخر الدين الرازى ، الذى كان يلقب بالمعلم الثالث ، أى بعد أرسطو والفارابى ٠ ولا تخلو هذه التسمية من اعجاب بأرسطو على الرغم من العداء المدعى له ولأصحابه من فلاسفة المسلمين ٠

والحق أن هذا المتكلم الأشعرى يعتبر نقطة تحول خطير فى تاريخ الفكر الفلسفى عند المسلمين ٠٠ ولنضرب مثلا نظريته فى وجود الله ، فسنرى أنه على الرغم من تقديره الكبير للطريقة القرآنية التى تذكر المسلم دائما أنه محوط بآيات الخلق أينما كان ، فانه حين يؤسس برهانه المنطقى على وجود الله يعتمد على نظرية فى الوجود هى فى أساسها أرسطية ٠

لقد كان الغزالى قبل الرازى حريصا فى هجومه على الفلاسفة على التفرقة بين منطقهم والاهياتهم ، ولا يتحرج فى استخدام هذا المنطق فى تفنيد بعض نتائجهم الميتافيزيقية ٠ ولكن فخر الدين الرازى يتطور بالفكر الأشعرى من بعده مرحلة أخرى تقربا الى الفلسفة ٠ انه يستخدم المنطق أيضا ليتبنى النظريات اليونانية كما تمثلت فى فلسفة ابن سينا والفارابى بعد أن يحاول تخليصها مما يتعارض والدين ٠ وهكذا فبينما تدل نظرية ابن سينا فى امكان العالم على أنه قديم بحكم مبدأه الفلسفى « ماكان ممكنا لله فهو ضرورى له » يصير هذا الامكان فى فكر الرازى دالا على ضرورة وجود « المرجح » الذى رجح امكان وجود العالم على استمرار العدم ٠ ومن جهة أخرى فان ضرورة الوجود بالذات لا تعنى فى فكر الرازى أن وجود الله هو عين ذاته كما ألح على ذلك ابن سينا من قبل ٠

لقد استطاع الرازى ومن تبعه من متكلمى الأشعرية تبنى النظرية المشائية فى الوجود ، تلك النظرية التى كانت ، فى تقسيمها المنطقى للوجود ، تحلل الموجود الى الموجود الممكن والموجود الواجب ٠ وفيما عدا نظرية ابن سينا فى الفيض التى كانت ترتبط ميتافيزيقيا بنظريته فى قدم العالم لا يبدى متأخرو الكلاميين أى تردد فى قبول هذه النظرية فى الوجود بوصفها المحور الأساسى لفلسفتهم الكلامية ٠

يبدى الرازى استعداده لتقبل النظرية السينائية فى الوجود من جانبيه : ففى فكره الكلامى يبدو مفهوم « واجب الوجود » وكأنه بديل للمفهوم التقليدى الذى جرى عليه سابقوه من الأشاعرة أعنى مفهوم « القديم » ٠ ومن جهة أخرى فى برهانه على وجود الله يتبع الرازى منهج ابن سينا فى تحليل العلاقة بين الموجود الواجب والموجود الممكن ٠ وهو فى رأيه برهان صحيح على وجود الله كما يرى ابن سينا ٠

ومن الحق أن يقال أن الغزالى قد أبدى ميلا نحو هذا البرهان من قبل فى بعض أعماله مثل «معارج القدس» ٠ ولكن الغزالى يبدو أحيانا تابعا ساذجا لابن سينا لدرجة أنه اتهم بأنه عارض نفسه فى نقده للفلاسفة ٠

لقد كانت الفكرة الأساسية التى صدر عنها الغزالى فى تحديه للفلاسفة هى مفهوم الخلق ٠٠ لقد ثبت لديه أن العلاقة بين الله والعالم هى علاقة خلق بالمعنى الحرفى ، وليس بالمعنى المجازى ، الذى يقول به الفلاسفة ، حين يتحدثون عن فيض العالم عن الله ٠ لذلك فان مشكلة وجود الله فى فكره الكلامى كما كانت فى فكر المتكلمين السابقين ظلت تدور حول محور واحد هو الزمانى واللازمانى أى المحدث والقديم ولبس حول مفهوم الواجب والممكن بالمعنى الفلسفى الدقيق ٠

كان تمييز المتكلمين للعلاقة بين القديم والحادث فى براهين وجود الله أكثر مطابقة للتصور الدينى الذى يقول بارادة الله المطلقة ، حيث « يخلق الحوادث متى شاء ، ولاضير من سبق الزمن عليها،

ولا أهميه لتعطيل ارادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث ، لان ارادته غير ملزمة بالخلق ، ولا مجبرة بضرورة ما ، وانما هي حرة في ان تستانف دائما أفعالها » ، بينما كان برهان ابن سينا الذي يقوم على تمييز أرسطي بين مفهومي الممكن والواجب يبطن الى حد ما تصورا خاصا للالوهية ، غريبا كل الغرابه عن تصور الدين لها ، بما يلزم الألوهية من ضرورة الخلق الذي تم قبل الزمان ، وهو تصور « يبطن تصورا وثنيا يونانيا لانه تتحكم فيه الضرورة أو الالهام أو الوجوب ، بحيث يجب أن تاتي افعاله القديمة ، منذ القدم ، دفعة واحدة ، لكي لا تتعطل ارادته مما يترتب عليه قدم العالم أيضا ، فيكون نداً لذاته تعالى ، من هذه الجهة » .

وعلى الرغم من وقوف المتكلمين ضد هذا التصور للألوهيه ، فانهم قد تدرجوا ، ابتداء من عصر فخر الدين الرازي ، الى قبول البرهان السينائي في التفرقه بين الواجب والممكن وهو البرهان الذي شاع على ألسنتهم حتى العصر الحديث ، حيث نجده عند محمد عبده البرهان الأساسي على وجود الله ، دون أن يتبع ذلك قول بفيض العالم أو قدمه ، كما كان الامر في فلسفه ابن سينا .

ولكن كيف تطور التفسير الكلامي للخلق ، ومحوره الوجود في الزمان أو اللازمان ، الى تحليل فلسفي للوجود ، ومحوره الوجود بالذات أو بغير الذات ، على أيدي متأخري المتكلمين ، وما دلالة هذا في تطور التفكير الفلسفي عند المسلمين ؟

للاجابة عن هذا السؤال ، يجب أن نرجع الى الرازي ، نقطه التحول في هذا الموضوع .

لقد كان الرازي يساير المنهج الكلامي التقليدي أحيانا في البحث عن العلاقة بين القديم والمحدث ، ولكنه لم يستطع أن يتصور الزمان واللازمان الواجب والعلاقة بينها وبين الممكن ، بل لقد ذهب الى حد المقارنة بين المفهومين «القديم» و «الواجب» أيهما أصل في الدلالة على الألوهية ، يقول حاكيا برهان المتكلمين :

« أما المتكلمون ، فانهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني ، قالوا : العالم محدث وكل محدث فله محدث ، فالعالم له محدث ؛ ثم قالوا : ذلك المحدث ، ان كان محدثا ، كان الافتقار الى المحدث ، حاصلا فيه ، وحينئذ يلزم افتقاره الى المحدث ، والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل ، وهما باطلان ؛ فيلزم القول بأن صانع العالم محدث يفضي الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول بحدوث الصانع باطلا فوجب الجزم بكونه أزليا .. »

ثم يحلل هذا البرهان بعد ذلك ناقدا فيقول :

« ولقائل أن يقول ان هذا الذي ذكرتم ، لايدل البته على أن خالق هذا العالم يجب أن يكون قديما وبيانه من وجوه ، أحدها : انه تعالى ، لم لا يجوز أن يقال : ان الاله الذي هو واجب الوجود لذاته خلق موجودا آخر ، وخلق فيه القدرة على ايجاد الاجسام ، فذلك الشيء هو الذي خلق هذا العالم الجسماني ، وبهذا التقدير ، فانه لا يكون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليا بل يكون محدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديما أزليا ، وبهذا التقدير الدور والتسلسل لا يلزمان البتة ، وثانيها : أن يقال الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ، أوجب لذاته موجودا ، ليس بجسم ولا جسماني ، وذلك الموجود موصوف بالعلم والقدرة والحكمه ، وهو الذي خلق هذا العالم وأوجده . وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قديم أزلي موصوف بالعلم والقدرة ، الا أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، بل هو معلول بعلة قديمه ، وأجبه «الوجود لذاتها» (المطالب العاليه ، ص ٥٩) .

هكذا يتحدى فخر الدين الرازي مفهوم القدم الذي ظل يدور حوله المتكلمون في براهين وجود الله منذ نشاة علم الكلام عند المسلمين لانه يرى « أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فانه يجب كونه قديما أزليا ، ولكن ليس كل ما كان قديما أزليا فانه يجب كونه واجب الوجود لذاته ، اذ لا يلزم من كونه قديما أزليا باقيا سرمديا كونه واجب الوجود لذاته (لأنه) لا يمتنع في أول العقل كون الشيء معلول شيء آخر واجب الوجود لذاته ، والمعلول يجب دوامه بدوام علته ، فهذا المعلول يكون قديما أزليا باقيا سرمديا ، مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته (المطالب العالية ٥٦) .

استطاع هذا المتكلم الأشعري بهذه المناقشة الجريئة لمفهوم القدم عند المتكلمين أن يقنع كثيرا منهم بقبول البرهان السينائي في صورته الجديدة التي قدمها هو في كتبه ، وهو برهان يستلزم مقدمة خاصة مفصلة في الكلام عن الوجود وعلله وأقسامه وأحكامه ، هي في جملتها أرسطية الأصل .

لم يكن الأشعرية وحدهم هم الذين تحولوا منذ عصر الرازي عن البحث في الزماني واللازماني الى مفهومي الامكان والوجوب وقدموا لها في كتبهم بأبحاث ضافية في تحليل الوجود تجرى على هذا النسق ، بل فعل ذلك الماتريدية أيضا — وهم الجناح الثاني من متكلمي أهل السنة .

وهكذا تحولت عقيدة دينية في الخلق من العدم ترى الله خارج العالم سابقا عليه زمانا ، حرا في أفعاله ، وترى الزمن أساسا جوهريا لقياس



الوجود الى نظرية فلسفيـــة فى الوجود الممكن والوجود الواجب تحاول جهد المستطاع تقبل الفكر الدينى وصوغه فى قالبها الخاص .

تبدو أهمية هذا التطور ، فى الفكر الكلامى المتأخر ، فى قدرته على هضم التراث السينانى واخراجه فى صورة كلامية جديدة ، لا تتعارض عقديا مع الاسس الاسلامية ، ولكنها فى جوهرها أسيرة لنمط من التفكير أسسه أرسطو من قبل وسار عليه المشاؤون المسلمون . لقد أعطيت النظرية الأرسطيه — بعد أن جردت من مناقضات الدين الاسلامى — قداسة خاصة ، فقد أصبحت أساسا جوهريا من أسس التفكير الكلامى ، وحين يتحول المذهب الفلسفى الى عقيدة دينية تستحيل مناقشته ، ويكتفى بصبه فى قوالب جامدة ، وتفقد الفكرة الفلسفية روح التطور الذى هو أساس التفكير الفلسفى ، وليست الفلسفة فى جوهرها الا المحاولة الدائبة لمعاودة الاختبار والتفسير الجديد للتجربة الانسانية .

وبعبارة أخرى ، فانه ما كاد يتم على أيدى متأخرى الأشعرية صبغ المقولات الأرسطية بصبغة اسلامية خاصة حتى أصبح من الصعب على المفكر المسلم — وربما من قلة الورع — مناقشة هـــذه المقولات من جديد ، لأنها فى تفاصيلها مقـــدمة أساسية لبراهين وجود الله .

***

وبعد ؛ فلقد تطور الفكر الفلسفى فى الغرب على مرحلتين : المرحلة الأولى من عهد أرسطو الى عصر النهضة حيث كان هدف الفيلسوف محاولة تصور نظام ميتافيزيقى يدور حول الموجود بما هـــو موجود ، ثم تطور البحث هناك منذ القرن السابع عشر الى مشكلة المنهج وأصبح اختبار النظريات القديمة ومعاودة مناقشتها هو هدف الفيلســوف الحديث من أجل محاولة الوصول الى معايير أكثر صدقا فى نظرية المعرفة ، **ولكن الفلسفة الاسلامية مازالت تدور فى المرحلة الأولى من هذا التطور . لقد ظلت متأثرة بالمفاهيم الأرســطية القديمة ، أسيرة لها منذ ذلك الوقت رغم اعتراضات الكثيرين من المسلمين من أمثال ابن تيمية وغيره .**

كان البحث الفلسفى فى أعمال المشائين المسلمين يدور حول الموجود بما هـــو موجود ، وتأثر علم الكلام بهذا الاتجـــاه فتحول من مبحث دينى فى الخلق والخالق الى نظرية تحليلية فى الموجود الواجب والموجود الممكن . ولقد استطاع المتكلمون ، بهذا التطرق الى موضوع الفلسفة فى ذلك الـوقت ، أن يقدموا أنفسهم على أنهم فلاسفة الاسلام الجدد ومتكلموه فى آن واحد ، وتم بذلك هـــذا الخلط الذى طالما حذر منه ابن رشد . فبينما كان ابن رشد على الطرف الآخر من الامبراطورية الاسلامية يلح بصورة أو بأخـرى على ضرورة التفـرقة بين المشكلة الدينية والمشكلة الفلسفية فى الفـكر الاسلامى ، وعلى حين أفاد الفكر الغربى من محاولات ابن رشد فى هذا الصدد فيما بعد ، ظل المتكلمون يزاولون المزج بينهما فيقرأون نظريات أرسطو فى القرآن (انظر مثلا تفسير الرازى لكلمة « القيوم » فى « مفاتيح الغيب ») ويسمون علم الكلام الجديد علم الالهيات .

ومن المؤسف أن محاولة هؤلاء المتكلمين فى هذا المزج الذى لاحظه ابن خلدون وعابه بشدة — كانت أكثر صدى وأنجح من محاولة ابن رشد فى البيئة الاسلامية .

على أن وقوع الكلاميين فى أسر الفلسفة اليونانية لا يعزى الى مهارة خاصة ينفردون بها ، وانما كان فى حقيقته استمرارا للشوط الذى بدأه فلاسفـة المسلمين أنفسهم حين حرصوا منذ البـداية على التوفيق بين نظريتـين أساسيتين مختلفتين فى تصـور الوجود : النظرية القرآنيـة والنظرية اليونانيه ؛ فنجحوا أحيانا ، وأخفقوا أحيانا أخرى حتى كتب لمتأخرى المتكلمين أن يتموا الشوط وأن يسيطروا على الموقف الفلسفى فى العالم الاسلامى فيتمثلوا التراث الأرسطى ويعيدوا صياغتـــه فى قوالبهم ويؤسسوا نظرياتهم فى المعرفة والوجود ويتبدروا زمام القيادة الفكرية فى المجتمع الاسلامى .

لقد أثقل فلاسفة المسلمين على أنفســهم حين التزموا بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانيـة والعقل الاسلامى وحمل المتكلمون هذا العبء من بعدهم ، دون أن يقصـدوا ، ونجحوا أخيرا فى حمله فوقفوا أسرى فلسفة دخيلة ، وظلوا واقفين .

من أجل ذلك ظلت الفلسفة الدينية عنـــد المسلمين تحمل طابع التفكير الوسيط ، فلم تنشأ فلسفة دينية حديثة بعد ، ولا يزال كثير من مثقفى المسلمين فى غربتهم التاريخية أو الجغرافيـــة فى انتظار تجديد التفكير الدينى فى الاســلام وثورة الفيلسوف المسلم المعاصر الذى يفسر للنـــاس تجربتهم الروحية فى اطارها الاجتماعى الحديث .

أزمة الفكر السياسى

أسعد حليم

يواجه الفكر السياسى فى الغرب أزمة شاملة . ويرى أصحاب النظرة المادية أن هذه الأزمة انما هى جزء لا يتجزأ من الأزمة العامةللنظام الرأسمالى وهى الأزمة المتمثلة فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع ، كما أنها ماثلة فى مجال الفكر أيضا .

والواقع أن المفكرين السياسيين فى دول الغرب يواجهون مهمة شاقة ، فالنظريات السياسية التى قامت عليها الحضارة الغربية الرأسمالية تتعرض اليوم للنقد من كل جانب ، والأفكار التى قامت عليها الامبراطوريات كان لابد أن تتداعى مع انهيار تلك الامبراطوريات ذاتها .

واندفعت فى أنحاء العالم نظريات ثورية عديدة ـ فى مقدمتها النظرية الماركسية التىامتازت بوضوحها وشمولها ـ واهتدت بها الحركات الثورية التى أخذت تندلع فى قلب العالم وفى أطرافه . وأصبح على المدافعين عن النظام القائم فى الدول الغربية أن يبذلوا محاولات مستميتة للدفاع عن الأوضاع القائمة .

وكان فى مقدمة هذه المحاولات ، السعى الى ايجاد أساس نظرىيبرر استخدام القوة السافرة .

ولم تكن هذه المحاولة جديدة فى الولايات المتحدة . فقبل نهاية الحرب ، فى عام ١٩٤٢أصدر نيكولاس جون سبيكمان كتابا شهيرا بعنوان « **الاستراتيجية الامريكية فى السياسة الدولية** » دعا فيه بصراحة الى سيادة شريعة الغاب فى السياسة الدولية . وقال بالنص :

« ان المجتمع الدولى يسمح باستخدام كافة وسائل القهر والاكراه ، بما فيها الحرب والتدمير . ومعنى ذلك أن الصراع من أجل القوة لا يختلف فى شىء عن الصراع من أجل البقاء ، ومن هنا يصبح تدعيم مركز أى دولة ازاء الدول الأخرى هو الهدف الأساسى لسياستها الداخلية والخارجية . ويصبح كل ماعدا ذلك ثانويا . لأن القوة وحدها ، فى التحليل الأخير ، هى القادرة على تحقيق الاهداف فى السياسة الخارجية . فالقوة تعنى البقاء ، وتعنى القدرة على فرض ارادة دولة على الدول الأخرى ، وقدرتها على املاء شروطها على من يفتقرون الى القوة ، وعلى فرض التنازلات على من يملكون قوة أقل منها . واذا كانت الحرب هى الصورة النهائية للصراع ، فان الكفاح من أجل

القوة يصبح كفاحا من أجل القوة الحربية ، من أجل الاعداد للحرب » (ص ١٨ ـ طبعة نيويورك) ٠

وأصبح كتاب سبيكمان انجيلا للمفكرين السياسيين في الولايات المتحدة لفترة طويلة ٠ وكتب في نفس الاتجاه عدد من فلاسفة السياسة مثل جون ديوى وجيمس برنهام وجريسون كيرك وهارولد لاسول ، ووزير المالية الامريكية السابق مورجنتاو وغيرهم ٠

ففي كتاب « **قضايا البشر** » لديوى مثلا يؤكد أن القوة أصبحت هي الأداة الوحيدة لحل المشاكل الاجتماعية ٠ ويقرر أن الأغلبية الساحقة من الأمريكيين ترى أن طريق الأمن والاطمئنان هو وجود جيش أكبر وأسطول أضخم وزيادة متصلة في الانتاج الحربي ٠ ويقول « وبعبارة أخرى فاننا نحن أيضا نعتقد بأن القوة ، القوة المادية والعنف المباشر ، هي في آخر الأمر أداة الارتكاز الرئيسية» (ص ٤٤ ـ طبعة نيويورك ١٩٤٦) ٠

ويعرض جيمس برنهام نفس الفكرة في كتابه « **الكفاح للسيطرة على العالم** » حيث يقدم نظرية مؤداها أن السلام ليس هو هدف السياسة الخارجية ولا يمكن أن يكون هدفها ٠ ويدعو الى رفض مبدأ المساواة بين الأمم وعدم التدخل في شئونها الداخلية ، وينادى بأن تعلن الولايات المتحدة صراحة سعيها الى السيطرة على العالم (ص ١٧٧ ـ طبعة نيويورك ١٩٤٧) ٠

وتحولت هذه الدعوة الفكرية العامة التى نادى بها أمثال سبيكمان وديوى الى دعوة عملية مباشرة على يد كتاب آخرين وخاصة من المشتغلين بالسياسة العملية ٠ فألف وليام بولستون المستشار السابق لوزارة البحرية الامريكية كتابا بعنوان « **أثر القوة في السياسية الخارجية** » زعم فيه أن القوة المسلحة هي العنصر الحاسم في العلاقات الدولية ، وحشد في كتابه الحجج المؤيدة لدعوة تفوق الولايات المتحدة في التسليح ولفكرة قيامها بتوجيه الضربة الأولى٠

وكذلك ألف توماس فينليتر ، الوزير السابق للطيران ، كتابا بعنوان « **القوة والسياسة** » رسم فيه برنامجا « لفرض السلام » عن طريق الأمم المتحدة ووضع مشروعا لشن حرب ذرية مفاجئة ضد الدول الاشتراكية ٠ وقال ان المهمة الأولى للأمم المتحدة ينبغي أن تكون حصر المبادىء الشيوعية وتدميرها ومنع أى محاولة من جانب أى شعب لتغيير النظام الرأسمالي ٠

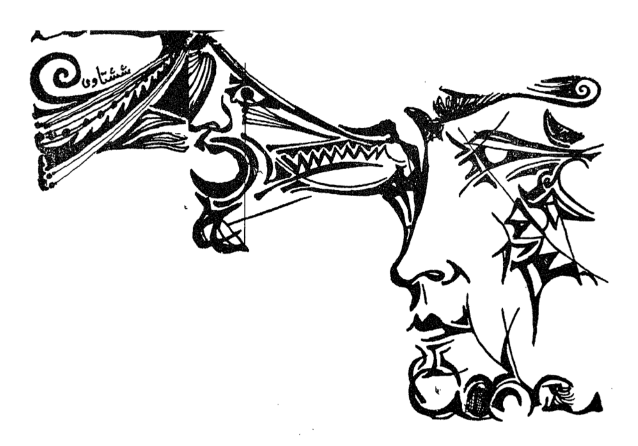
ريمون آرون ٠٠ ووالت روستو

لكن نظرية القوة السافرة اذا كانت تناسب الأوضاع التى كانت قائمة فعلا في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة ـ عندما كان للولايات المتحدة تفوق مطلق ـ فانها لم تعد تناسب الاوضاع المتغيرة ٠ وكان لابد من ظهور نظريات أخرى تناسب الأوضاع الفعلية في المجتمع الدولى ٠

فظهرت نظرية «**العالم الصناعى الواحد**» التى دعا لها ريمون آرون ، ونظرية « **مراحل النمو الاقتصادى** » التى دعا لها والت روستو ٠ ولهاتين النظريتين أهمية خاصة في الفكر السياسى السائد في العالم الغربى اليوم ٠ ففى ١٩٦٠ أصدر والت روستو كتابه الشهير « **مراحل النمو الاقتصادى : المانيفستو غير الشيوعى** » واستقبلته صحافة الغرب بحماسة ووصفته بأنه عمل فكرى عظيم يفند النظريات الماركسية تفنيدا نهائيا ٠٠ وسارع ريمون آرون وغيره من مفكرى البرجوازية لتأكيد نفس النظرية التى تقوم في أساسها على النظر الى التطور الاجتماعى على أنه انتقال من مرحلة من مراحل « النمو الاقتصادى » الى مرحلة أخرى بغض النظر عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التى تحكم كل مرحلة ٠ وان الانتقال التدريجى من مرحلة الى أخرى انما هو نتيجة لعوامل تكنولوجية واقتصادية مثل مدى استخدام الآلات والمعدات ، ولاستخدام وسائل أفضل في تنظيم العمل ٠

ويؤكد روستو أن مستوى التطور التكنولوجى هو الذى يحدد المرحلة التى يمر بها المجتمع من بين مراحل خمس : المرحلة الدنيا هى مرحلة « **المجتمع التقليدى** » الذى يتميز بعدم استخدامه الآلات وبالتالى بانخفاض انتاجه الى أدنى حد ، ثم تأتى الآلات فتزيد من انتاجية العمل وتساعد على البدء في تراكم رأس المال ، مما يؤدى بدوره الى ظهور « **المجتمع الانتقالى** » ٠ ثم يأتى التصنيع على حساب الحد من الاستهلاك المحلى فيكون بشيرا ببلوغ مرحلة « **التحسن الجذرى** » ٠ ثم يأتى « **مجتمع مرحلة النضج** » وفيها يسود الانتاج الآلى « ويتناقص معدل التنمية » ٠ وتتوج ذلك كله المرحلة الأخيرة وهى مرحلة « التوسع الكبير في الاستهلاك المحلى » وفيها يستجيب المجتمع لكافة احتياجات الأمة ، أى ما يسمى «**مجتمع العصر الصناعى** » ٠

ومن الواضح أن هذه النظرية استندت في جانب كبير منها الى الفكرة الماركسية القائلة بأن تطور القوى المنتجة هو أساس التقدم الاجتماعى٠ لكن أصحاب النظرية الجديدة يحاولون اضفاء كل



الأهمية على تطور الآلات وحدها دون تطور البشر ودون اهتمام بالعلاقات الاجتماعية . وقد حرص ريمون آرون فى كتابه « ثلاث مقالات حول العصر الصناعى » على الرد مباشرة على ماركس بقوله « ان الواقع يلزمنا بالاعتراف بأن تتابع النظم السياسية لا يتطابق مع تتابع مراحل النمو الاقتصادى ، هذه المراحل التى يحددها مقدار الدخل بالنسبة لكل فرد من السكان .. وقد سار التاريخ فى مجرى غير المجرى الذى حدده ماركس لأننا لم نشهد ثورة أشتراكية واحدة تحل محل مجتمع رأسمالى ذى اقتصاد صناعى متقدم » (ص ٩٠ ، طبعة باريس ١٩٦٦) .

التقارب بين النظامين

ويتصل بهذه النظرية اتصالا وثيقا نظرية أخرى تقول « بالتدخل » و « التقارب » بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى ، فهى ترى أنه عندما يصل المجتمعان الى المرحلة الخامسة من مراحل التطور الاقتصادى ، لابد أن يتداخلا . وفى رأى آرون « أنه قد يتبين فى المستقبل أن كافة المجتمعات الصناعية ستكشف عن تماثلها بصورة متزايدة » (ص ٩١) .

وتلقى هذه النظرية الآن أكثر القبول فى العالم البرجوازى . فكثير من المفكرين يؤكدون أن نظرية « ازدياد التماثل » ونقط التقارب يعد ظاهرة موضوعية فى الوضع الدولى الراهن .

ويرى دعاة هذه النظرية أن الثورة التكنولوجية تؤدى بالتدريج الى الغاء الخطوط الفاصلة بين المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية ، والى تقارب صفاتها ، مما سينتهى حتما الى ايجاد « **مجتمع صناعى واحد** » له سمات وعلاقات متماثلة فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى .

ومن الجلى أن هذه النظرية تسلم بالتغييرات الهائلة التى حدثت داخل المجتمعات الاشتراكية ، ولكنها تحاول اخفاء بريقها بالقول بأن كل مايجرى فيها انما هو من سمات المجتمع « الصناعى » بغض النظر عن نوع العلاقات الاجتماعية القائمة داخل هذا المجتمع .

علم النفس والسياسة الدولية

وظهرت الدعوة الى تطبيق قوانين علم النفس على السياسة الدولية . فكتب الأستاذ ر. فيشر فى كتابه « **الصراع الدولى وعلم السلوك** » يؤكد أن العلاقات الدولية انما هى شكل من أشكال العلاقات بين الأفراد ، وكما أن هناك خلافات أساسية بين الأفراد من البشر فان هناك ايضا خلافات « طبيعية » و « دائمة » فى العلاقات الدولية ، وهى خلافات لا ترجع الى أسباب اقتصادية واجتماعية والى السياسات التى تتبعها الطبقات الحاكمة بقدر ما ترجع الى العوامل النفسية للنوع البشرى . وأن الأساليب والوسائل التى تستخدم لدراسة سلوك الأفراد يمكن أن تطبق بكاملها على دراسة المنازعات الدولية .

وقدم يوهان جالتونج العالم الاجتماعى النرويجى نظرية تقول بأن هناك علاقة « **سيطرة ـ وخضوع** » مستمرة بين الأفراد ، وأنها مستمرة أيضا بين الدول .

هل انتهى الاستعمار ؟

وفى مواجهة التصاعد الهائل فى الحركة الوطنية وحركة استقلال الشعوب قدم بعض المفكرين الدعوى القائلة بأن الاستعمار قد انتهى . كما قالوا بأن أكثر من ثلثى الدول التى استقلت لم تكن فى حاجة الى اللجوء الى الكفاح المسلح ضد الاستعمار ، ويستنتجون من ذلك أن الدول الكبرى غيرت موقفها وأدركت حقائق العصر ومنحت مستعمراتها السابقة حريتها . وبذلك يتجاهلون التيار الجارف لثورات التحرير فى الفترة التالية للحرب الذى ألزم الدول الاستعمارية من حين الى آخر بالتسليم بحرية المستعمرات مع محاولة الاحتفاظ بالسيطرة الاقتصادية كلما أمكن .

ويرتبط بهذا الاتجاه حرص المفكرين السياسيين فى الغرب على الفصل بين الاقتصاد والسياسة ، فهم يركزون على انتهاء الاستعمار فى صورته السياسية ، كأداة صريحة لفرض ارادة دولة على أخرى ، ويتغاضون عن مضمونه الاقتصادى ، وهو فرض الاستغلال من جانب دولة على أخرى .

بل وانتشرت نظرية أخرى تقول بأن التمسك بالسيادة من جانب الدول الصغرى لم يعد يتفق مع حقائق العصر ، بل انه لم يعد عملا أخلاقيا .. فهم يؤكدون أن مسألة السيادة لا تعدو أن تكون مفهوما ذهنيا عفا عليه الزمن . فالكاتب الامريكى و. اليوت يقول فى كتابه « **الاستعمار والحرية والمسئولية** » : « ان فكرة السيادة الوطنية المطلقة تضع أكبر العقبات فى سبيل المحافظة على الموارد المتاحة لأكثر الشعوب تقدما . ومن المؤسف أن القانون الدولى العتيق يقوم على مفهوم السيادة ، وهو مفهوم وهمى اذا ما طبق على دول لا تملك الامكانيات الحقيقية لتنمية مواردها والمحافظة عليها » (ص ٤٤٥ ـ طبعة نيويورك ١٩٥٨) .

وارتبطت بهذا الاتجاه الدعوة الى « الوظيفية » وكان أول من دعا اليها د. ميترانى فى كتابه « **الطريق الى الأمن** » الصادر فى لندن فى سنة ١٩٤٤ ، ثم شرح الفكرة وطورها ج.ب. سيويل فى كتابه « **الوظيفة والسياسة الدولية** » الصادر عن جامعة برنستون فى سنة ١٩٦٦ ، ومؤدى هذه النظرية أنه لما كان الاستعمار قد مات ، ولما كانت الروابط الاقتصادية بين الدول الصغرى والكبرى شيئا مختلفا عن روابطها السياسية ، ولما كانت الدول الصغرى لا تملك الوسائل اللازمة لاستغلال مواردها ، فلابد من ايجاد نوع من التخصص الوظيفى والتعاون الذى يتمثل فى شركات مشتركة وفى ايجاد ترتيبات للعلاقات الاقتصادية الدولية ـ بما فيها الترتيبات التى تجرى داخل اطار الأمم المتحدة ومنظماتها ـ من أجل ربط اقتصاديات دول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية باقتصاديات الدول الاستعمارية .

صراع الأجيال

ومن الملاحظ فى الدول الغربية أن الجيل الجديد من الشباب أخذت تنقشع الغشاوة عن عينيه وأخذ يرفض بصورة متزايدة دعاوى المجتمع الرأسمالى فى الحياة ، وشرع فى التعبير بمختلف الوسائل عن سخطه على هذا المجتمع . ويحرص مفكرو الرأسمالية على ألا يندفع الشباب فى طريق الايمان بالنظريات العلمية المعادية للرأسمالية ، ولذا أخذوا يؤكدون نظرية (**صراع الأجيال**) محاولين تصور ثورة الشباب على أنها الصراع الطبيعى بين الجيل السابق والجيل اللاحق ، وبذلك يجمعون الجيل كله فى حزمة واحدة دون تفريق بين فئاته الاجتماعية ، ويخفون الفوارق الطبقية والمواقف الايديولوجية والمبادىء السياسية لكل جماعة على حدة .

ولاشك فى أن حركات الشباب الساخطة فى أوروبا وأمريكا لم تتخذ اتجاها سياسيا محددا . ففى الولايات المتحدة قام بالمظاهرات ضد الحرب القذرة فى فيتنام شباب ونساء من مختلف الاتجاهات ، من البيض والسود ، ومن الأغنياء والفقراء ، كما قام شباب من مختلف الاتجاهات يعارضون التمييز العنصرى . وفى ألمانيا الغربية خرج الطلبة والعمال الى الشوارع يتظاهرون ضد النازية الجديدة وضد دعاة الانتقام . وفى فرنسا وقعت المصادمات الدامية بين البوليس والطلبة لخلافات حول النظم الجامعية وسياسة التعليم . لكن ذلك لا ينفى أن حركة الشباب فى عمومها تتجه الى اليسار ، وترفض النظام الرأسمالى القائم فى مجموعه . وقد كتب الأديب الايطالى المعروف البرتومورافيا بعد زيارته للولايات المتحدة يقول : ان شبابها ثائرون على حضارتها الاستهلاكية ، وعلى النظام الاقتصادى الذى لا يحركه غير الربح ، وعلى استخدام الانسان من أجل تكديس الأموال ، كما أنه ساخط على التمييز العنصرى والاجتماعى والفوارق الواسعة فى الملكية .

كذلك فان التعليم لم يعد أداة مضمونة فى الدول الرأسمالية لرفع الانسان من درجة اجتماعية الى درجة أخرى • بل أصبح من الملاحظ أن الجامعات الامريكية غدت أداة لتحويل جزء من أبناء البرجوازية الصغيرة الى عمال • اذ يضطر كثير من الخريجين من أبناء الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف العمال وقبول العيش فى مستوى معيشتهم ، والتعرض مثلهم لاستغلال الاحتكارات الرأسمالية • ومن هنا أصبح بعض المفكرين يطلقون على هذه الفئة اسم «البروليتاريا الذهنية» • وفى مواجهة الخطر المتمثل فى ارتباط هذه الفئات بالحركات العمالية واليسارية تحرص الدعايات الرأسمالية على تأكيد فكرة « صراع الأجيال » كمقابل لصراع الطبقات •

لا أيديولوجية

ان مفكرى الغرب عندما اصطدموا بالعجز عن تقديم « أفكار جديدة » فى مجال السياسة ، اتجهوا بقوة للدعوة الى « الابتعاد عن كل أشكال الايديولوجية» منادين بأنه لا حاجة الى الايديولوجية أصلا ، بل والى القول بأن الايديولوجية انما هى مجموعة جامدة من الأفكار تعوق العقل الانسانى ، وقدموا بدلا منها « الأفكار » و « الآراء » على أنها المقابل الحى النابض للايديولوجيات الجامدة الميتة•

ويلاحظ أولا أن هذه الدعوة تجىء فى نفس الوقت الذى يتزايد فيه التسليم بأنه ما لم تقع حرب نووية انتحارية ، فان مصائر العالم سوف تتقرر فى الأساس فى مجال كسب الرأى العام الدولى •

يقول أصحاب النظرية ان الايديولوجية هى مجموعة من الأفكار الثابتة المقررة سلفا ، مما يجعلها عائقا فى سبيل التعرف الصادق على عمليات التطور الاجتماعى التى تجرى فى الواقع ، بل انها تحاول أن تفرض على الواقع مفاهيمها الجامدة • أما الأفكار فهى التى تشكل المثل العليا التى يتطلع اليها المجتمع ، وتساعد بتحليلها للواقع على كشف السبل المؤدية الى تحقيق الأهداف وعلى أساس من هذا التناقض المصطنع بين الايديولوجية والأفكار يحاربون الايديولوجية فى مجموعها والايديولوجية الماركسية بوجه خاص •

ردد هذه الدعوة كتاب البرجوازية اللامعون أمثال آرثر شيلزنجر ووالت روستو وريمون آرون • وواحدة من المقالات الثلاث فى كتاب آرون «ثلاث مقالات حول العصر الصناعى» تحمل عنوان « **نهاية الايديولوجية والميلاد الجديد للأفكار** » •

كما يؤكد آرثر شيلزنجر فى كتاباته دائما « ان العالم قد تجاوز تلك الايديولوجيات البالية متجها نحو استراتيجية اجتماعية أكثر مرونة وحيوية » (ص ٥٣٦ من كتاب **اتجاهات التفكير الامريكى** – طبعه بوسطن ١٩٦٣) • وأوضح هذا الاتجاه الأستاذ ستانكيفيتش فى الدراسة الواسعة التى أشرف عليها وصدرت بعنوان « **الفكر السياسى منذ الحرب العالمية الثانية** » فقال : « ان ممثلى وجهة النظر الامريكية يرفضون الالتزام بأى مجموعة من القيم الايديولوجية •• فى حين أن ممثلى وجهة النظر السوفيتية لا يفتأون يشيرون الى الايديولوجية التى ينبغى أن ينظر الى تصرفهم من خلالها » (ص ٢ ، طبعة لندن ١٩٦٤) •

••• ولا فلسفة للتاريخ

ويرتبط بهذا الاتجاه أيضا ، الدعوة الى الغاء فلسفة التاريخ • فكثير من مفكرى الغرب اليوم يتجنبون الوصول الى نتائج عامة تستخلص من التجارب التاريخية ، ويرفضون الاعتراف بوجود قوانين موضوعية تحكم التطور الاجتماعى • فمورتون وايت أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد والمعبر عن المدرسة البراجماتية الجديدة يقرر فى كتابه « **أسس المعرفة التاريخية** » ان فلسفة التاريخ التى تزعم أنها تدرس التطور الاجتماعى وقوانين نشوء الحضارات وتطورها ومستقبلها ، انما هى فلسفة « تقديرية » ، وأن « رجل العلم المعاصر الذى يحاول أن يضع فلسفة للتاريخ انما يوجه أكثر اهتمامه الى تحليل الفكر التاريخى واللغة التاريخية » • ويقول ان كل ما يحتاجه المؤرخ لفهم عمليات التاريخ هو توضيح معانى الأفكار والتعبيرات ، وأن كل محاولة من جانبنا ، وعلى أساس منطقنا فى التفكير ، للوصول الى تحليل فلسفى للتاريخ لن يعدو أن يكون وصفا عاما للدنيا كما نراها بالضرورة •

وبهذا يتحول التاريخ فى رأيهم الى نظرة ذاتية محضة ، والى دراسة فى معانى الكلمات • ويرفض نقاد المادية التاريخية هؤلاء ، القول بامكان استنتاج قوانين التطور الاجتماعى ، ويؤكدون أن الانسان لا يستطيع أن يستخرج « فلسفة للتاريخ » يفهم على ضوئها الماضى والحاضر بل ويمكن أن يستشرف المستقبل •

انهم فلاسفة مجتمع بلا مستقبل ، ولذا لا يريدون أن يمدوا بصرهم الى هذا المستقبل الموحش •



مقـــدمة

ان اعجـــاب بعض المثقفين وطلائع التحديث modernization فى معظم بلاد « العالم الثالث » أو « الدول النامية » ، ومنها مصر ، بتجارب التقدم العلمى والتطور الاجتماعى فى بعض البـلاد المتقـــدمة ، وبخاصة المجتمعات الرأســمالية فى غرب أوروبا وأمريكا الشمالية ، لا يخفى على أحد • وقد بلغ الاعجاب فى بعض الحالات حـد الانبهـار ، فاتخـذت تجارب هـذه المجتمعات نمـــاذج تحتذى فى التخطيط للتنمية والتطوير فى الدول النامية •

وبالرغم من أن فى تاريخ حركة التحديث فى المدنية الغربية تجارب غنية ودروســا عديدة يمكن أن يستفاد منها فى اثراء حركة التحديث فى بلاد « العالم الثالث » ، ومنها مصر ، فان الذين ينبهرون بها بدون حدود يغفلون عن أنها تمت فى ظروف غير التى تمر بها بلادنا ، كما أنها ـ لاعتبـــارات عديدة سنفصلها فيما بعـــد ـ تنطوى على قصور خطير يلزم أن نكون على وعى به وان نتفاداه •

ويهدف هذا المقال الى استعراض تجربة الترشيد rationalization فى الولايات المتحدة الامريكية بقصد تحديد أصولها ، والوعود التى انطوت عليها والآمـال التى عقدت عليها ، وحصادها ، ثم مناقشـــة موجزة لرأيى فيها •

أصول حركة الترشيد

ارتبط الاتجاه العقلاني rationalism والذي يتمثل في تصور الكون والتعامل معه على أساس العقل ، بثورة البورجوازية على الاقطاع في أوربا ، منذ القرن السابع عشر ، بصفة خاصة • وكانت دعاواه أنه لا يصح أن تتحدد صورة العالم ، ولا وضع الانسان فيه ولا سلوكه ، ولا علاقات الناس بعضهم ببعض على أساس سلطة خارجية ، كالكنيسة أو التقاليد ، وانما يلزم أن تقوم على أساس العقل • وبهذا لم يعد مصير الانسان رهن ارادة قوى خارجية ،وانما أصبح مسئولية صاحبه • والعقل الذى احتل هذه المكانة المرموقة في فلسفة عصر التنوير enlightment في فرنسا لم يكن ماهية مطلقة ، وانما كان قوة تاريخية تستطيع أن تغير العالم •

ولقد كان للنجاح الفذ الذى حققته العلوم الطبيعية (الكشوف العديدة المتلاحقة التى عمقت فهم الانسان للكون والحياة وزادت من تحكمه فيهما) في منتصف القرن الماضى ، والروح الليبرالية للطبقة الوسطى ، التى استطاعت أن تقضى على الاقطاع (النظام القديم) وتمكنت من وضع أساس النظام الجديد (النظام الرأسمالى) وباتت تتطلع الى أن يستقر لها الاستئثار بالسلطة فيه ، أقول كان لهذين العاملين أثر حاسم في نشأة الفلسفة الاجتماعية ، وهي النشأة التى تعنى اتساع مملكة العقل لتشمل الظواهر الاجتماعية أيضا ، أى أن الكون كله خضع لسلطان العقل (*)

وبهذا تحققت دعاوى حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر بأن العقل الانسانى يستطيع أن يتوصل الى فهم طبيعة العالم كله والسيطرة عليه بدون الاعتماد على قوى خارجية تقليدية كانت أو غير طبيعية ، وذلك جوهر حركة الترشيد •

غير أن المنجزات العديدة التى حققتها البورجوازية ، والتى كان من أهمها خلق النظام الرأسمالى ودعمه ، لم تكن غير جانب واحد من جوانب التحول الذى طرأ على المجتمعات التى شملها التغير • وكان من الجوانب الاخرى تدهور أحوال الطبقة العاملة التى كانت وقود تجربة التحديث • فقد بلغ سوء أحوال الطبقات العاملة ، والطبقات الدنيا بصفة عامة ، حد المشكلة الاجتماعية ، التى باتت تهدد وجود النظام الرأسمالى نفسه •

وقد نتج عن الظروف الاجتماعية السائدة في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر ، وبعبارة أدق الصراع بين الرأسمالية والطبقات الدنيا ، حركات مختلفة • كانت منها الاشتراكيات المختلفة (الاشتراكيات اليوتوبية أول الامر ، والاشتراكية العلمية منذ منتصف القرن) التى قدمت تفسيرا لحركة المجتمع على أساس ارتباطها بالظروف المادية ، كما قدمت برنامجا ثوريا للعمل الاجتماعى على أساس دور بارز للطبقة العاملة في السلطة •

ومن التطورات الأخرى التى ترتبت على الصراع الطبقى فى أوربا الغربية فى القرن الماضى نشأة علم الاجتماع ، الذى ظهر فى محاولة لاحتواء التحليل الاشتراكى المادى للتاريخ وبرنامجه الثورى فى العمل الاجتماعى • ولهذا قام علم الاجتماع «الرسمى» فى ارتباط وثيق بحركة الاصلاح التدريجى ضمن اطار حماية النظام القائم status quo (ومن ثم لم يكن ازدهار علم الاجتماع « الرسمى » السريع فى المدنية الغربية ـ وفى أمريكا الشمالية بالذات ـ راجعا الى خصائص ذاتية بقدر ما كان راجعا الى الدور الذى لعبه كحركة مضادة لراديكالية الاشتراكية العلمية وثوريتها ، ومن ثم الخدمات التى قدمها لحماية الرأسمالية والاتجاهات المحافظة ذات المصالح المرتبطة بها) •

وفى محاولة للرد على منجزات الراديكالية ، ادعى رواد علم الاجتماع « **الرسمى** » الاوائل أنهم قدموا تفسيرا عقلانيا للظواهر الاجتماعية تحقق به مد سلطان العقل ليشمل كل الظواهر كما قدموا برنامجا للعمل الثورى ! • ومن الغريب ان هذه المحاولة قامت على أساس فكرة التقدم ، ولكنها اعتبرت النظام الرأسمالى الذى يقوم على مبدأ الحرية (الشكلية) غاية يكون الوصول اليها تدريجيا ويكون تطويرها قاصرا على تفاصيلها دون المساس بأساسها •

غير أن سيطرة البورجوازية على الدولة فى معظم بلاد أوروبا الغربية أحدث تحولا خطيرا فى حركة الترشيد ، وذلك بعد أن أدت الحركة دورها التاريخى فى خدمة تلك الطبقة (بالمعاونة فى تقويض دعائم النظام الاقطاعى) ، وأصبحت

مصدر تهديد للنظام الجديد (على أساس أنهـــا تخضعه كغيره من الأشياء والظواهر للعقل وأنها لا تقف منه موقفا محايدا) ٠

فى هـذه الظروف ظهرت الوضعيـة ، التى اتجهت الى رفض اخضاع الواقع للعقل ، وذهبت الى وجوب النظر الى الأشياء والظواهر كموضوعات محايدة تحكمها قوانين لا تخضع للعقل ٠ أى أنها أقرت باستقلال العقل واتجهت الى الدعـوة الى قبول ما هو معطى ، أو بعبارة أخرى سـلبت العقل حق نقد الواقع ٠

ويوضح **هربرت ماركيوز** الطبيعة المحافظة ، بل والرجعية ، للوضعية الاجتماعية بملاحظة أن أوجست كونت قد ذكر صراحة « ان لفظ الوضعى الذى كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا ايجابيا من الوضع السائد ٠ فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى « **نفيه** » أى أن وظيفة العلم الوضعى ، وعلم الاجتماع بصـفة خاصة ، تحددت على أساس أنها دفاعية تبريرية ٠

وقد سار **اميل دور كايم** فى الخط نفسه الذى بدأه كونت حـين أكد على نقطتين : الاولى أن الظواهر الاجتماعية أشياء موجودة فى الخـارج ، خارج العقل ، أى أن وجودها غير مرتبط بالعقل بأية صورة من الصور ٠ والثانية أن الدراسـة السليمة للظواهر الاجتماعية تستلزم النظر اليها نظرة لا معيارية ، أى بدون أن تخلع عليهـا قيما ٠ (وكانت هذه محاولة لحرمان العقل من ايجابيته ازاء الواقع الاجتماعى ٠ وقد بلغ تطرف دور كايم فى هذا الى حد أنه نظر الى السوى وغير السوى نظرة احصائيـة فالشائع سـوى بغض النظر عن طبيعته) ٠

وقد كان رفض الوضعيين للميتافيزيقا مقترنا برفضهم القول بأن الانسان قادر على تغيير النظم الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة ٠ وهذا ما عبر عنه **دى مستر** ، الذى « أراد أن يبين أن العقل الانسانى ، أو ما يسمى الفلسـفة ، لا يزيد الدول أو الافراد شـيئا ٠٠ وان الخلق يتجاوز نطاق قدرات الانسان ٠٠ ومن الواجب فى رأيه قمع الروح الثورية بنشر تعاليم أخرى تقول بأن للمجتمع نظاما طبيعيـا ثابتا ينبغى أن تخضع له ارادة الانسان » ٠

بعض وعود حركة الترشيد

انساق معظـم الدارسـين الغربيين للمجتمـع الغربى فى « غرامهم » به فتصـوروا المجتمع الرأسمالى ، الذى يمثله المجتمـع الأمريـكى ، والذى يعـد أحـد منجزات المـدنية الغربيـة على انه قمـة اعجاز العقـل الانسـانى ٠ وهو النقيض التـام للمجتمـع قبـل الصناعى وبخاصـة خارج أوربا ٠ فهـو يمثل مرحـلة الوضعية العلمية بعـد مرحلتى الغيبيـة ثم الميتافيزيقية (**أوجست كونت**) ، وهو المجتمع الصناعى بعـد مجتمع الحرب ، أو المجتمع الذى يكمن جوهره فى حالة التمايز المنسق والمحدد بعد المجتمع الذى قام على التجانس غير المنسق وغير المحدد (**هربرت سبنسر**) ، وهو المجتمع الذى يقوم على التعاقد بدلا من أن يقوم على اعتبـارات المكانة (**هنرى مين**) ، وهو المجتمع الذى يقـوم تقسيم العمل فيه على أساس التكامل العضوى بعد أن كان يقوم على التكامل الآلى (**اميل دوركايم**) وهو المجتمع العقلانى بعـد المجتمع البـدائى (**روبرت روفيلد**) ٠

هذا هو المجتمع الذى فتن به كثير من المفكرين أمريكيين وغير أمريكيين ٠ وقد كان اعجـاب كثـيرين منهم ، ومنهم الـكسى دى توكفيل ، بالمجتمع الامريكى وبالديمقراطية الامريكية بالذات شديدا الى حد أنهم علقوا عليـه آمالا كبيرة ، لا للشعب الامريكى وحده ولكن للعالم كله ٠ فقد اعتبروها نظاما أمثل للديمقراطية يضمن ، أولا، أن الحقوق السياسية لم تعد قاصرة على فئـة محدودة ، وانما أصبحت مشاعا بين المواطنين ، وثانيا أنه ظهر ميل الى المساواة فى فرص الحياة بين الجميع ٠

أما فى مجال الاقتصاد ، فقد نظر الى نظـام الاقتصاد الحر على أنه النظام الامثل الذى يتفق مع فكرة الحرية الفردية ويحققها ٠ فهو ، بقيامه على فكرة الربح فى رأى فلاسفة الرأسمالية ، يحقق طموح الفرد ويساعد فى تعبئـة طاقاته ، وبخضوعه لقـانون العرض والطلب يلتقى مع المصلحة الاجتماعية ويحميها ٠ ومن هنـا ، ظن بعض المفكرين أن نظام الاقتصاد الحر هو وحده الذى يستطيع أن يحقق حرية الانسان وازدهاره، فى الوقت الذى يحقق فيه المصلحة الاجتماعيـة باثراء الحياة بنتائج العمل (والعلاقة واضحة بين هـذه الافكار وبين الداروينية الاجتماعيـة

Social Darwinism التى تقول بقيام الحيــاة الاجتماعية على أساس الصراع من أجل البقــاء والبقاء للأصلح) .

أما **ماكس فيبر** فقد عارض بين المجتمع الحديث (فى المدنية الغربية) القائم على الرشد وبين المجتمع الصناعى القائم على التقاليد أوالجاذبية الشخصية (الكاريزما) . وقد رأى فيبر المدنية الغربية الحديثة (ويمثلها المجتمع الامريكى) على أنها فريدة وأن لها سمات لا تتوافر فى غيرهـا من المدنيات ، أهمها سمة الرشد أوالعقلانية ، ففى المدنية الغربية ظهرالعلم وازدهر ، ولم يكن من الممكن أن يحدث ذلك فى مدنية أخرى . وفيهـا ظهرت الرأسمالية التى تقوم على أقصى ترشيد للعمل الانسانى . واذا كانت صور من العلم أو الرأسمالية قد ظهرت فى مدنيـات أخرى ، فانها ، فى رأى فيبر ، لم تبلغ أنضج صورها الا فى المدنية الغربية .

وقد ذهب فيبر الى أن النظام البيروقراطى bureaucratic system الذى لم ينتشر الا فى المدنية الغربيــة أيضا ، هو تعبــير دقيق عن الخصائص المميزة لتلك المدنية . ويقوم النظام البيروقراطى ، فى رأيه ، على أساس وضع سياق للعمل الانسانى تتوافر فيه أكبر ضمانات الرشد والدقة بحيث يبلغ أكبر درجات الفاعلية والثبات . ويتحقق ذلك عن طريق نظام واضح لتقسـيم العمل وتوزيع الادوار ، يرتب المراكز فى شكل هرمى على أساس تفويض السلطة ، وتحديد حاسم لأساليب الاتصال والانتقـال بين مختلف المسـتويات ، وعلى أساس أن تؤدى الوظائف المختلفة بغض النظر عمن يشغلها ومن يستفيد منها ، أى على أساس لا شخصى . ويمثل جهـاز الدولة النظام البيروقراطى أصدق تمثيل ، وتمثله أيضا المنظمـات الحـديثة الاقتصادية والتعليمية وغيرها .

وقد وجدت آراء ماكس فبر حول طبيعة النظام البيروقراطى وامكانياته تأكيدا لها فيمـا يعرف باسم حركة الادارة العلمية Scientific management وكان رائد هذه الحركة ، فردريك تايلور ، يهدف الى رفع كفاية العمـل والقضاء على القـلاقل العمالية . وكان يعتقد أن رفع كفاية العمـل يتحقق بتوفير التخطيط السليم وتقنين العمـل والوصول الى معايير دقيقة لتقييم الاداء ، وحفز العامل على العمل ومحاسبته على التقصير فيه . أما القضاء على القلاقل العمالية فيكون بتقديم



جزاء مناسب للعامل وتحقيق التعاون بين العمال والادارة على أساس أن لكليهما مصلحة فى زيادة الانتاج ٠

وقد اهتم تيلور بنقطتين أساسيتين : أولاهما التنسيق بين مختلف العمليات الفزيقية والربط بينها ، والاخرى التنسيق بين العمال والعمليات الفيزيقية ٠ وفى سبيل تحقيق هذا الهدف أجرى تيلور ما يسمى **بدراسات الزمن والحركة** Time motion studies وتمثلت دراسات الحركة فى تحليل العمل الى أجزاء واستبعاد الحركة غير اللازمة لانجازه واستبقاء الحركات اللازمة فقط والربط بينهما ٠ أما دراسات الزمن فقد تمثلت فى حساب الوقت المعيارى الذى يلزم لانجاز كل حركة على أساس أداء عامل قادر جاد ٠ وبهذه الدراسات أعتقد تيلور أنه يمكن تبسيط العمل ورفع معدلات الاداء وخفض التكاليف ٠ وأعتقد أنه ، بذلك ، توصل الى الطريقة المثلى لأداء كل عمل ٠

تلك ملاحظات سريعة على وعود حركة الترشيد فى المجتمع الامريكى التى حرص فلاسفة الرأسالية على نشرها ، بقصد فى معظم الأحيان ، وبدون وعى أحيانا ، وهى الوعود التى توهم كثيرا من الناس البسطاء انها حقائق لا تقبل المناقشة وبنوا عليها آمالا كبيرة ٠

حصاد حركة الرشيد

ان منجزات المدنية الغربية ، والمجتمع الامريكى بصفة خاصة ، فى مجال العلوم الطبيعية وتطبيقاتها (التكنولوجيا) شىء يحق لها أن تزهو به ٠ ففى خلال الخمسين سنة الماضية ، على سبيل المثال ، تحقق من الكشوف والاختراعات أضعاف ما تحقق طوال تاريخ الانسان ٠ وقد أصبح جزء كبير من مادة القصص الخيالى العلمى Science fiction ، الذى ظهر فى الحقبة الماضية حقائق واقعة ، بعد أن اتسع نطاق سيطرة الانسان على الكون ليشمل « الفضاء الخارجى » وقاع المحيطات ، وامتد عمقا ليبلغ درجة عالية من الدقة ٠

الا أن هذا الجانب فى تجربتى حركة الترشيد فى المدنية الغربية ، والمجتمع الامريكى بصفة خاصة ، ليس موضوع هذا المقال (وعلى أية حال فقد حظى بأكثر مما يستحق من اهتمام الكتاب والمؤرخين ، الذين بلغ حماس بعضهم للمدنية الغربية حد الادعاء بوصايتها على شعوب المناطق غير المتقدمة ومسئوليتها فى تحضيرهم وتحديد حياتهم وهى الدعوى التى ارتبطت بحركة الاستعمار الغربى الحديث لمناطق كثيرة من العالم) ٠

موضوع هذا الجزء من المقال هو ما أخفقت حركة الترشيد فى تحقيقه ٠ ولنبدأ بسؤال هام هو ماذا حدث للنظام الاقتصادى (الرأسمالى) الذى قام على أساس الترشيد بأكبر درجة والحرية بأوسع معنى ، وعلى أن الانسان غاية ؟ لقد أصبح النظام الرأسمالى يقوم على أساس استغلال صاحب رأس المال للعامل بدون حدود ٠ وأصبحت الامكانيات الواسعة التى يقدمها العلم والتكنولوجيا للتقدم تستغل لمصلحة صاحب رأس المال ، وما تعود به من فائدة على غيره انما يكون بصورة غير مقصودة ٠ أى أن العامل فقد وزنه فى معادلة الانتاج ، كما أن المستهلك فقد وزنه فى عملية التوزيع ٠ وبعبارة أخرى ، فقد العمل قيمته الاجتماعية ، وتضاءلت الاعتبارات الاخلاقية فيه بدرجة مقلقة ٠ ولكن الأخطر من هذا ، كما يقول **ايريك فروم** ، أن الدخل لم يعد ناتج مجهود شخصى بالضرورة ، اذ أصبح بوسع صاحب العمل أن يكسب دون أن يعمل ، أى أنه لم يعد هناك تعادل بين جهد الفرد وبين تقدير المجتمع له ٠

وكان من أهم نتائج هذا التحول ، فى رأى **ثورستين فبلن** ، ظهور ما أسماه الطبقة المترفة leisure class التى تملك الكثير دون أن تعمل ، بل ودون أن يكون لها اشراف مباشر على أموالها الموظفة فى الانتاج absentee ownershin ومن مميزات هذه الطبقة ما يعرف بالاستهلاك المظهرى Conspicuous consumption استهلاك السلع غير الضرورية التى تنحصر قيمتها فى كماليتها ٠ وبهذا فقد الاستهلاك معناه الحقيقى ، وتحول الى أسلوب للتباهى والتنافس على المركز الاجتماعى ٠

ومع زيادة نهم النظام الرأسمالى وشراسته ، ضاعت منه الضوابط التقليدية التى كانت تتمثل فى تكفل الاقطاعى برعاية العاملين عنده وحمايتهم ، ولم يعد العامل يحصل على حقوقه الا نتيجة لنشاط التنظيمات العمالية ٠

غير أن افلاس نظام الاقتصاد الرأسمالى لايظهر فى أى بقدر ما يبدو فى انزعاج بعض أصحاب المشروعات من زيادة الانتاج الى درجة وجود « فائض » ٠ ولهذا يحدث أن يضطر الى اعدام الفائض خوفا من تأثيره على حالة الاسعار فى وقت يموت فيه بعض الناس بسبب الحاجة

الى ذلك الناتج نفسه (تضطر الولايات المتحدة الامريكية وكندا الى اعدام كميات كبيرة من القمح كل سنة فى الوقت الذى تعصف به المجاعات بالملايين فى الهند ، مثلا ، بل وفى الولايات المتحدة الامريكية نفسها) .

وقد ترتب على الميل الى الانتاج الواسع mass production والتجريد abstractification فى مواصفات السلع ، وهما من النتائج المنطقية لحركة الترشيد فى الانتاج ، أن قضى على خبرة الحرفى artisan الذى كان ينتج لعدد محدود من المستهلكين ذوى الاذواق المعروفة ويحدد أسعاره على أساس تحقيق ربح معقول . وقد امتد هذا الميل حتى شمل علاقة المشروع الاقتصادى بالمستهلك الذى أصبح شخصا مجردا ، يتحكم النظام فى ذوقه وحاجاته ويوجه استهلاكه لا بحيث ترضى حاجاته بصورة سوية ، بل لكى يشترى ويشترى ، ليزدهر الاقتصاد وينتعش ويزداد الربح .

وفى سبيل تحقيق ذلك ، يعول أصحاب الاعمال على بحوث التسويق market research وعملية الاعلان وهما من أهم آليات الاستغلال فى النظام الاقتصادى الحر . وبفضل السيطرة التى تحققت لأصحاب الأعمال على السوق والمستهلك لم يعد الامر يتطلب أن يتوافر فى الانتاج مواصفات الجودة ، بل أنه لم يعد من النادر أن يتم انتاج أشياء منخفضة الجودة ، عديمة القيمة أحيانا ، بتكاليف تافهة تروج فى السوق بتأثير الاعلان الذى بلغ فى فاعليته وتركيزه أنه يتوصل الى خلق حاجات لدى المستهلكين رافعا شعار ابطال كتاب عالم جديد جرىء Brave New World وس هكسلى ، والتى تنادى « **لا تؤجل الى الغد متعة تستطيع الحصول عليها اليوم** » .

وقد ظهر اخفاق حركة الترشيد واضحا فى نتائج تطبيق أفكار حركة الادارة العلمية ، والتى اتخذت دليلا للادارة منذ بداية القرن وحتى عهد قريب . صحيح أن تطبيق أفكار فردريك تيلور حقق بعض النتائج الايجابية فيما يتعلق برفع معدل انتاج العامل وترشيد تعامل الادارة مع العمال . ولكن الثمن كان باهظا دفعه العمال بالكامل من راحتهم الجسمية واتزانهم النفسى وأحوالهم المعيشية . فقد سبب الأخذ بنتائج دراسات تيلور ارهاقا شديدا للعامل العادى على أساس أن المعايير التى أختيرت وضعت على أساس انتاج العامل الممتاز ، كما كان فيها ارهاقا نفسيا له لأنها أغفلت الايقاع المناسب له وعملت على تكييفه مع الآلة لا تكيف الآلة معه .

وحين أخضعت أفكار ماكس فيبر حول طبيعة النظام البيروقراطى ، الذى اعتبره من أهم مميزات المدنية الغربية ، والثقافة الامريكية بصفة خاصة ، حين أخضعت أفكاره للاختبار الامبيريقى ظهر بعدها الشديد عن الواقع — ولا أقول خطأ ما الكامل — فقد اتضح أنها تصدق على ما يسمى بالبناء الرسمى للتنظيم البيروقراطى formal structure أى الذى يتحدد وفقا للقوانين واللوائح والوثائق الرسمية ، ولكنها لا تأخذ فى الاعتبار البناء غير الرسمى informal للتنظيم ذلك لأنه الى جانب الاهداف الرسمية المعلنة للتنظيم manifest توجد أهداف غير معلنة latent لا تقل أهمية عن الأهداف المعلنة ان لم تكن أهم منها ، وقد لا ترتبط بها بأى صورة من الصور ، وبعضها قد يكون غير مشروع . كما أن توزيع السلطة فى التنظيم الهرمى للادارة لا يتحتم أن يكون ملتزما بالخطة الرسمية . فكثيرا ما توجد مراكز دنيا تملك من القوة أكثر مما يفترض أنها تملك بحكم التوزيع الرسمى (سكرتيرة المدير التى تعتمد على علاقات شخصية تربطها به فى استصدار قرارات أو تعطيل أخرى فوق نطاق سلطتها ، على سبيل المثال) . ومن جهة ثالثة فان التعيين والجزاء لا يتحتم أن يسيرا على أساس اعتبارات ووفق محكات محايدة ، اذ كثيرا ما تلعب الاعتبارات الشخصية دورا بارزا ، ان لم يكن الدور الأهم ، فى بعض الحالات . **وقد كشفت دراسات حديثة عن ظاهرة غريبة فى معظم التنظيمات البيروقراطية ، وهى ظاهرة التستر على العيى inept أى غير الكفء ، وحمايته . ويصدر ذلك لا عن رحمة به وعطف عليه ولكن خوفا من أن يؤدى كشف أمره الى رفع مستوى الاداء المتوقع من الفرد والتنظيم .**

وكثيرا ما يؤدى الجمود فى الالتزام over conformity بالاجراءات المحددة للعمل بغض النظر عن التحول الذى يطرأ على الظروف التى تطبق عليها ، أقول كثيرا ما ينتهى الأمر الى أن تصبح التنظيمات الاجرائية غاية فى حد ذاتها بدلا من أن تكون مجرد وسيلة . وفى مثل هذه الحالات يصاب العمل بما يسميه شبلين العجز المكتسب trained incapacity وما يسميه جون ديوى الحصر المهنى .

ولا يقتصر قصـــور التنظيم البيروقراطى على تركيبه وأدائه لوظائفه ، ولكنه يمتد الى مجـال الحياة الخاصة للعاملين فيه • اذ يتحكم رأس المال فى نظام التعليم الذى يتلقونه ، على أساس أن برامج التعليم الجامعى تتأثر بنفوذ رجال الاعمال الى حد بعيد، وطموحهم المهنى الذى يتأثر بوسائل الاعلام التى تخضع لسيطرة رجال الاعمال ، وفى حياتهم الشخصية لما يتطلبه التنظيم البيروقراطى فى الموظف ، وبخاصة مستويات الادارة الوسطى والعليا ، من مواصفات شخصية خاصـة لطباعه وأسلوب حياته ورفاقه وحتى الفتاة التى يتزوجها• وفى كتاب انسان التنظيم
The organization main
لوليم فوت هوايت صورة مذهلة للوضـــع الذى انتهى اليـه الانســان العــــادى فى مواجهـة التنظيم •

وتتفق هذه الصورة فى ملامحها الاساسية مع تلك التى رسمها **ديفيد ريســمان** للانسان فى المجتمع الأمريكى بصفة خاصة ، والتى تتلخص فى أنه يسير وفق توجيه الآخر other direct ed. أى أنه فقد القدرة على الاختيار بنفسه لنفسه ، وأصبح يصدر فى تصرفاته واتجاهاته على أساس ما يتوقع الآخر منه •

ويتجسد اخفاق حركة الترشيد بوضوح فى ظاهرة اغتراب alienation الانسان المعاصر ، وهى الظاهرة التى خصص لها ايريك فروم الكثير من الجهـــد والحيز فى مؤلفـــاته العـديدة • ويلخص ايريك فروم فكرته فى أن الانسان فى المجتمع الامريكى المعاصر أصبح غريبا عن الآلة التى يعمل عليها لا يملكها ولا يسيطر عليهـا ، غريبا عن المادة التى يتعامل معها لا يعلم عن طبيعتها غير القليل جدا ، غريبا عن ناتج عمله لا يتحكم فيه ولا يستفيد منه بصورة مبـاشرة بل ولا يتدخل فى تحديد مواصفاته • ومن هنـا فقد العمل بالنسبة له قيمته الذاتية وأصـــبح مجرد وسيلة للكسب •

ولا يقتصر اغتراب الانسان المعاصر على مجال عمله ، وانما امتد ليشمل أسلوب استعماله لوقت ما بعد العمل • فمع أن حجم « وقت الفراغ » يتزايد نتيجة لتناقص ساعات العمل ، ومع أن المفروض فيه أن يكون استمرارا مكمـــلا لوقت العمل يتجدد فيه نشاط العامل ، الا أن خضوع استعماله لأساليب الترويج التجارية قد أبعـده عن هدفه الأصلى فأصبح هم الانسان أن « يقتل » الوقت أو « يضيعه » بدلا من أن يســــتمتع به وأصبح بازائه سلبيا ، وكان المفروض أن يكون ايجابيا معه •

بل ان اغتراب الانسان امتد ليشمل وضعه من السلطة فى المجتمع • فمع أن المفروض أن تكون السلطة تعبيرا عن ارادة الانسان ، الا أنها فى الواقع قد انفصلت عنه وعلت عليه • وبفضل ما تملكه السلطة من قوة البطش لم يعد الانسان يملك الا المسايرة conformity **ولم يعد له حتى حق الاعتراض •**

ومن الدراسات الكلاسيكية التى تكشف زيف « النظام الديموقراطى » حتى فى أكثر صـــورة ثورية ، دراسة روبرت ميشــــلز « الاحزاب السياسية political parties **التى تعرض لفكرة**
The Iron Law of Oligarchy
« حتمية الاستبداد والتى تتلخص فى أن التطور التنظيمى للأحزاب السياسية يجعل من المستحيل تفادى تحكم القلة واستئثارها بالسلطة وتحول الجهاز الى مجرد أداة لقمع الجماهير ، التى تزيف ارادتها ولا تجد رغبة فى المشاركة السياسية •

غير أن افلاس حركة الترشـــيد فى الولايات الولايات المتحدة الامريكية لا يظهر فى شىء بقدر مايظهر فىالعلاقات بين الجماعات السلالية المختلفة هناك (وبخاصة بين البيض والسود) ويكفى أن يقال أن ملايين من لمواطنين فى أكثر المجتمعات تقدما فى مجال العلم والتكنولوجيا ، والثقافة التى تدعى لنفسها دور المثال للتطوير الاجتماعى فى مختلف أنحاء العالم ، مازالت حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين تكافح من أجل المساواة فىالحقوق المدنية الانسانية ، حق التعليم ، والعمل الشريف ، والعلاج عند المرض وغيرهـــا • وقد كتب فى هذا الموضوع الشىء الكثير ، ولكن من أصدق ماكتب فيه مؤلف**جونار ميردال** الكلاسيكى An American Dilemma وفيهعرض واف مدعم بالوثائق للمأساة التى يعيشها الشعب الامريكى كله •

واضح من استعراض حصاد حركة الترشـيد فى المجتمع الامريكى انهـــا لم تنجح فى تحقيق وعودها وانها خيبت آمال معظم الناس فيها • والسؤال المنطقى الآن هو لماذا أخفقت الحركة فى تحقيق أهم وعودها والآمال التى عقدت عليهــــا وبخاصة فى زيادة انتاجية الجهد الانسانى وتحرير الانسان من الخضوع والعوز •

السبب ، بالقطع ، لا يرجع لقصور فى حركة الترشيد فى ذاتها ولكنه يرجع الى طبيعة القوى التى توجه الحركة ، والتى انحرفت بها عن قصد عن أهدافها الاساسية •

فالعقلانية لم تكن حركة ابستمولوجية بحتة، وانما كانت جزءا من حركة اجتماعية واقتصادية وسياسية ثورية ظهرت احدى نتائجها فى الثورة الفرنسية (ذلك أن الثورة أعلنت السلطان المطلق للعقـل ونادت بألا يعترف بصحة أى دسـتور سوى ما يمكن الاعتراف به وفقا للعقل ، أى أن الفكرلم يعد يخضع للواقع وانما أصبح يحكمه) • غير أنه بانتصار البرجوازية فى صراعها مع الاقطاع فقدت العقلانية الكلاسيكية وظيفتها الاساسية فى خدمة البورجوازية ولم يعـد ممكنا أن تحتفظ بثوريتها وتضمن حماية هـذه الطبقة فى الوقت نفسه •ومن هنا بدأت تتخلص من راديكاليتها ، حتى انتهت الى نوع من الوضعية العـلمية التى وضعت نفسها فى خدمة المصالح الرجعية •

وكانت العقلانية التى أخذتها الولايات المتحدة الامريكية عن أوربا عقلانية براجمـــاتية توافق حاجات المهاجرين الاوربيين الذين حرصوا على أن يستفيدوا من العلم الحديث الى أقصى حد فى فتح العالم الجديد والاستيطان فيه واستثمار ثرواته • ولم يستهووهم العقل النقدى وانما استواهم العقل التطبيقى الذى يفيد فى التحكم فى الواقع بغض النظر عن الاعتبارات الاخلاقية • ولهذا اتجهت العقلانية البرجماتية الى الاهتمام بالمعرفة النافعة وعزفت عن التأمل ، واعتنت باليقين وانصرفت عن الشك والتردد ، وركزت على الامن والنظام ونفرت من الثورة والتغير الفجائى • ووضـــعت نفسها فى خدمة قطاع صغير من المجتمع هو الطبقة الرأسمالية • ومن ثم فقد الانسان العادى قيمته كغاية ، وأصبح مجردوسيلة تستخدمها الرأسمالية لتحقيق أطماعها دون حدود لنهمها •

وامتدت الروح المحافظة للنظام الجديد لتقيد حركة الفكر • فضعفت حركة النقد الاجتماعى ولم يعد التأمل والتفلسف من الامور التى تسـتهوى المفكرين المعاصرين ، الذين أصـبحت وظيفتهم تبريرية لوجود النظام القائم ودفاعية عنه• ويقدم **دانيل بل** مثلا لهـذا المصـير المؤسف لبعض المفكرين فى كتابه « انتهاء عصر الايديولوجيـات The End of Ideology زاعما افلاسها وبداية عصر العلم والتكنولوجيا وقد تلقفت وسـائل الاعلام وأدواتها تلك الفكرة وحاولت ترسـيخها ونشرها على أوسع نطاق •

غير أنه لم يمر وقت طويل قبل أن تتـــوالى الأحداث تقدم دليلا قاطعا على زيف انتهاء عصر الايديولوجيات وافلاس فكر دانيل بل نفسه • فكانت حركات طلاب الجامعات فى الولايات المتحدة الامريكية ، والثورة الثقافية فى الصين وتلتهما ثورة الشباب فى فرنســـا فى ربيع ١٩٦٨ • وكلها ــ مع بعض الاختلافات ــ تصر على ضرورة اطراح الفكر التقليدى والنظم القائمة المرتبطة به والتى تعوق سير الانسان فى طريق التقـــدم ، وتطالب ببلورة أيديولوجيات جديدة توضع على أساسها برامج ثورية للعمل الاجتماعى •

وبالرغم من بعض الفروق الهامة أحيانا ــ التى تفصل بين هذه الحركات (وكذلك حركة بعض الدول النامية) ــ الا أنها تلتقى جميعا عند نقاط هامة ، أولاها : أن النظام القائم status quo معيب الى حد وجوب التخلص منه ، والثانية أن التخلص من ذلك النظام يجب ألا يتأخر كثيرا بل يلزم أن يتم بسرعة ، والثالثة أن النظام الجـديد يجب أن يتشكل بحيث يعيد الانسان العادى الى مركز الاهتمام أى الى وضعه كغاية لا كوسيلة الى غايات أخرى ، والاخيرة أن التحول يجب أن يسير وفق منهاج فكرى وعملى واضح • ولن يتحقق هذا التحول بمجرد الامل اذ لابد من حركة دائبة تنتقل بها السلطة فى المجتمع من يد القلة الى ممثلين حقيقيين للعمال والفلاحين ، ذوى المصلحة المشروعة ، بشرط أن تحتفظ بثوريتها ونقائها •

وتتفق الحركات الراديكالية مع **تشارلز رايت ميلز** فى أن تحقيق هذا الامل العزيز يتطلب منا أن أن نفكر فى المستقبل لا كمجرد توقعـــات بل كمسئولية تحتم على كل منا أن يكون ايجابيا • كما أنها تؤكد رأيه فى حيوية دور العقل النقدى فى تشكيل التاريخ الانســـانى ، وفى أن الحرية شرط ضرورى لقيام العقل بهذا الدور •

هربرت ماركيوز وأزمة الفكر النقدى

عبد السلام رضوان



لقد نقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة للتناقض والحاملة له والعاملة على تجاوزه فى وقت معا ، وتحول فكر أحادى البعد ، لقد أحبط منطق التناقض وحددت اقامة المفاهيم ــ الشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة ــ فى نطاق العاملية والوظيفية ، وساد الفكر الايجابى (الوضعى) ساحة النشاط الذهنى الانسانى وتقلص نفوذ الفكر السلبى وانزوى بعيدا فى مخيلات فردية ترفض ما هو قائم وتكشف ما تنطوى عليه ديناميته الظاهرة من سكون شامل ، وما تخبئه عقلانيتها من جذور لا عقلانية .

« ان المجتمع الصناعى المتقدم بوصفه عالما تكنولوجيا هو عالم سياسى أيضـــا ، فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخى نوعى فى سبيله الى التحقيق والانجاز ، أعنى تجربه الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبـــارها مجرد دعائم للسـيطرة . فالمشروع كلمـا تطور كيف عالم الكلام والعمل ، عالم الثقـــافة على الصعيد المادى وعلى الصعيد الفكرى ، **وعن طريق التكنولوجيا تلتغم الثقافة والسياسة والاقتصاد فى نظام كلى الحضور يفترس أو ينبذ كل الاختيارات والحلول البديله . وبهذا النظام انتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع الى الاستقرار وتحبسان التقـــدم التقنى فى مخطط السـيطرة . ان العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية » (ص ٣٢) (*) .**

ان هذه الرؤية الغير محـــايدة للتقدم التقنى والتكنولوجى المعاصر هى نقطة الانطلاق الأساسية عند مركيوز - الاكاديمى - لتشييد لوحة الحياة الاجتماعيه المعاصرة فى البلدان الصناعية المتقدمة. لقد واصلت علاقات الانتاج الرأسمالى سيرها قدما محتفظة باتزانهـــا ذو المظهر الدينـــامى الكاذب ومطورة اياه فى أشكال جديدة ابداعية لاستغلال الانسان للطبيعة واستغلال الانسان للانسان .. وكان التقدم الهائل الذى أحرزه العـلم منذ فجر الثورة الصناعية وعبر القرن التاسع عشر (قرن ازدهار المجتمع البرجوازى واكتمــال مقـــوماته وملامحه التاريخية ، القرن الذى تبلورت فيه أيضا مـلامح الصراع بين الطبقـــات الاجتمـــاعية ، وأسفر التناقض بين مصالحها عن نفـــوذه داخل الحركة التاريخية للمجتمع الصناعى المتجه نحـو المكننة والاحتكار) كان يواصل السير قدما أيضا فى ظل هذه العلاقات نفسها مفسحا الطريق أمام التنظيم التقنى التكنولوجى لعمليـة الانتـــاج الاجتماعية بأسرها .. ولم تكن للنتائج المصاحبة للصيرورة الاجتماعية لعملية الانتاج تلك المعـــالم التى ترســـمها المادية التاريخية .. ولم يكن للتناقض الذى استمر اســـتقلاله عن الارادات الطبقية الحاكمة خلال القرن التاسع عشر أيا من الامكانات التفجيرية التى كان التغــير الاجتماعى الجذرى فى النظرية النقـدية (أى الماركسية من منظور ماركيوزى) مقترنا بها .. فقد أسفر التقـــدم التقنى الهـــائل الذى حققته الرأسمالية الغربية عن لوحة طبقية غريبة مفاجئة .. مثبطة للنظرية وللتنظير الثورى . لقد تحولت العقلانية التكنولوجية - فى مسار التطور التاريخى لعلاقات الانتاج البرجوازية - الى عقلانية سياسية .. عقلانية سيطرة .. وبدت الممارســة الثورية - داخل اطار العملية الاجتماعية - شـبحا هزيلا يقف على هامش الحيـاة الاجتماعية فى مجتمع التقدم والوفرة الذى يشكل يوميا ويلبى حاجات وصبوات الافراد على اختلاف انتماءاتهم الطبقية، مجتمع التلبية الاضطهادية لحاجات الفرد اليومية. لقد انجزت مجتمعـــات الغرب الصناعية تحولا تاريخيا هاما فى مجال استغلال الانسان للانسان، كما فى مجال السيطرة على الطبيعة . فلقد أصبح الاضطهاد يمارس (بنجاح ســـاحق أصاب همه النظريه النقديه ومضامينهـــا ومفاهيمها الثورية بالضمور والتخدر والعادية) عن طريق تشكيل الحاجات والصبوات الفردية وتلبيتها واشباعها لا عن طريق نبتها أو تجاهلها .. فالانجازات العظيمة للمجتمع الصناعى المتقدم تكفل بصورة متزايدة النمو والاتساع - على صـعيد الفئـات والانتماءات الطبقية المتباينة - تلبية اضطهادية باهرة للحاجات والرغبات ، وتخلق عن طريق أجهزة الاتصـــال الجماهيرى - الاعلام والاعلان والثقافة - الوسائل المناسـبة لترويض وارضاء النزوات والرغبات والمتطلبات الثقافية والفكرية والفنية للاتجاهات والنزعات الانسانية المتباينة .. ويعلن هذا النجاح عن نفسه فى واقعة أن « المفارقة (أو الصراع) بين (المعطى) و (الممكن) بين الحاجة الملباة والحاجة الغير ملباة ، قد أخذت تخف حدتها » .

« ان ما يسمى بتحقيق المساواة بين الطبقات يسفر هنا النقاب عن وظيفته الأيديولوجية ، فاذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيونى ، واذا كانت السكرتيرة ترتدى ثيابا لاتقل أناقة عن ابنة مستخدمها ، واذا كان الزنجى يملك سيارة من طراز كاديلاك ، واذا كانوا جميعا يقرأون الصحيفة نفسها ، **فان هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات ، وانما يشير على العكس الى مدى مساهمة الطبقات السائدة فى تحديد الحاجات والتلبيات التى تضمن استمرار السـيادة لها »** (ص ٤٤) .

وهكذا ، يتحدد موضع التناقض بين الطبقـات الاجتماعية (بعد أن فقد الصراع بين الارادات الطبقية مضمونه ومغزاه داخل البناء الضخم لمجتمع

---

* الفقرات المقتبسة عن ماركيوز فى هذا المقال من كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» ، الترجمة العربية للاستاذ جورج طرابيشى ، منشورات الآداب ، بيروت ، ١٩٦٩ .

التكنولوجيا والوفرة) فى نطاق النشاط الذهنى لافراد يفقون خارج هذه اللعبه الهائله والجادة التى تسحق بل معارضه قائمه أو ممكنة عن طريق امتصاصها واستقطابها داخل الصيرورة الظاهرة الدينامية للجهاز الانتاجي والمؤسساته الاجتماعية المسيطرة : « وازاء الانجازات العظيمة للمجتمع الصناعى المتقدم ، يبدو أن النظرية النقديه ما عادت تستطيع أن تبرر عقلانيا ضرورة تجاوز هذا المجتمع . فقد اصاب الفراغ بنية النظرية بالذات لان مقولات النظريه الاجتماعية قد تطورت فى عصر تلاحمت فيه حاجه الرفض والنقض والهدممع قوى اجتماعية حقيقية وفعالة». (ص ٣٠) .

ان أزمة العقل هى اذن أزمة النظرية النقدية، أزمة التجاوز والتعالى على ما هو معطى وقائم ازاء نظام كلى الحضور يتبع سياسة الدمج المتعاظم للمتعارضات ويوحدها ببنية الواقع الاجتماعى القائم ويمررها فى صيرورته . هى تلك الواقعة الهائلة التى انهزم فيها العقل أمام جبروت البناء التكنولوجى السياسى للمجتمعات الصناعية المتقدمة .. أمام عقلانية تكنولوجيا السيطرة . ليست أزمة العقل فى هذا العصر اذن توقفا للطاقة المعرفية والاستكشافية للعقل (أمام واقع انسانى محير فى ذاته) عن العطاء ، ليست أزمة معرفية ولا أنطولوجية ، كما انها ـ فى الوقت ذاته ـ ليست تناقضا حيا مشاهدا بين قوة العقل النقدية وامكاناته التحريرية للوعى الانسانى وبين قدرة المؤسسات الاجتماعية المسيطرة ـ على الواقع الاجتماعى الراهن ـ على تثبيت التوازن الاجتماعى السياسى القائم .. وانما هى بالأحرى واقعة انهزام أصيلة !

« فى القطاعات المتطورة من المجتمع المعاصر توجد اليوم **مصلحة قوية** توحد خصوم الأمس بهدف الحفاظ على المؤسسات وتدعيمها . ان فكرة خلق تغير نوعى فى المجتمع الرأسمالى تتبدد وتتلاشى أمام تلك الحاجة الواقعية التى تقول بتطور غير انفجارى ، **وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعى الأساسية غائبة عن الانظار ومنعدمة ، ينكفىء النقد على نفسه فى قوقعة التجريد .** والحق انه لم يعد هناك اليوم وجود لأرض مشتركة بين النظرية والممارسة ، بين الفكر والعمل . ويبدو تحليل الاختبارات والحلول البديلة، بالرغم من طابعه الاختبارى الوطيد، أشبه ما يكون بتأمل نظرى غير واقعى ، كما أن الالتزام بالدفاع عن تلك الاختيارات والحلول البديلة يبدو وكأنه مسألة تفضيل شخصى (أو ارتباط بجماعة) . (ص ٢٩) .

من الواضح أن عوامل التغير الاجتماعى الاساسية الغائبة عن الانظار والمنعدمة ، تغيب وتنعدم فى اللوحة المشاهدة للواقع الاجتماعى القائم والتى تجسدها رؤية ماركيوز النقدية بالذات .. الرؤية التى ترى النفى أو الرفض لما هو قائم مقترنا بوعى الانسان لا بوعى البشر .. بامكانيات الذهن الفرد الذى يتأمل من الخارج هذا النظام الكلى الاستبدادى الذى يوحد هوية الفرد بالوقائع القائمة وبنظام الانتاج والاستهلاك الكلى الحضور .. فلقد انتهى التناقض الأساسى بين البرجوازية والبروليتاريا بتخدر الوعى البروليتارى وانطوائه وتوحده ببنية مجتمع الوفرة *

---

* تشارك المجتمعات الاشتراكية الاوربية ـ من وجهة نظر ماركيوز ـ المجتمع الصناعى المتقدم فى المعسكر الرأسمالى فى هذه السمة النوعية ، ففىهذه المجتمعات تقدم البيروقراطية الحاكمة لجماهير البروليتاريا وعيا وحرية ثورين جاهزين، وماينطبق على بلدان الغرب الصناعية المتقدمة ـ وهىلاتتمتع فى نظر ماركيوز بأى فوارق نوعية مميزة فيما بينها ـ ينطبق ايضا على المجتمعات الاشتراكية التى تقدم مشروعا جاهزا يلبى حاجات جماهير الشعب ويحررها «من الخارج» ومن خلال الصيرورة نفسها لجهاز الانتاج التكنولوجى المتقدم (مع غياب صورة التملك الفردى) .. وفى «الماركسية السوفيتية» (١٩٥٨) يقدم ماركيوز تحليلا «نقديا» يثير الدهشة لتجربة التحول الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى ، ذلك ان هذا التحليل (الذى يضع الماركسية السوفيتية وتجربة الثورة الاشتراكية وموضع سلطة الدولة داخل فترة الانتقال الى الشيوعية وطبيعة القوانين الموضوعية التى تحكم هذه الفترة ، فى نطاق التنظير النقدى «أى الماركسية الماركيوزية») قد انتهى الى اعلان انتهاء نفوذ القوانين الموضوعية التى تحكم فترة الانتقال التاريخية الى المجتمع الشيوعى ، وهى القوانين التى حددت النظرية الماركسية معالمها : فقد ذوى مضمون هذه القوانين واستنفد فىالفترة التاريخية التى شهدت تجربة تشييد المجتمعات الاشتراكية الاوربية ، وتجانس الشرط الانسانى وتوحد على جانبى الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية ، وتبدت معالم صراع جديد مختلف نوعيا .. صراع بين الانسان وبين الانظمة الكلية الاستبدادية ، بين المنبوذين والمتمردين (الطلبة والزنوج والعاطلين والمثقفين الافراد فى المجتمعات الصناعية الغربية وفلاحى فيتنام وكوبا وثوار الصين فى المجتمعات المناهضة للامبريالية) وبين حضارة القمع القائمة !



فلنر مع ماركيوز كيف يتحدد الوعى الفردى لجماهير المنتجين داخل الدينـامية الدائبه لمجتمع سياسى سكونى أساسا : « لقد أشرت لتوى الى أن مفهوم الاغتراب يصبح اشـكاليا عندما يتوحد الافراد مع الوجود المفروض عليهم ويجدون فيه تحقيقا وتلبية • وهذا التوحد ليس وهما ، انما هو واقع • بيد أن هذا الواقع لا يعدو هو نفسه أن يكون سوى مرحلة أكثر تقدما من الاغتراب • فهو قـد أصبح موضوعيا تماما ، وباتت الذات المغتربة مبتلعة من قبل وجودها المغترب • ولم يعد هناك غير بعد واحد ماثل فى كل مكان وتحت شتى الأشكال • ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث أيديولوجيا كما تحول دون تبريرها • والوعى الزائف لعقلانيتها قد أصبح أمام محكمته الذاتية هو الوعى الصحيح• ولكن اذا كان الواقع قد امتص الأيديولوجيا فهذا لا يعنى أنه لم تعد هناك أيديولوجيا • بل يمكننا القول على العكس أن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر أيديولوجية من الثقـافة التى سبقتها لأن الأيديولوجيا تحتـل مكانها اليـوم فى صيرورة الانتاج بالذات • ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر ، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة • فالجهاز الانتاجى والسلع والخدمات التى ينتجها « تبيع » أو تفرض النظام الاجتـماعى من حيث أنه مجمـوع • ان وسائل النقل والاتصال الجماهيرى ، وتسهيلات المسكن والطعام والملبس والانتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والاعلام ، ان هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضـه وردود فعـل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطا مستحبا بهـذا القدر أو ذاك ، ومن ثم تربطهم بالمجمـوع • ان المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشرطهم ، وتصطنع وعيا زائفا عديم الاحساس بما فيه من زيف • وعندما تصبح هذه المنتجات المفيدة فى متناول عدد أكبر من الافراد المنتمين الى طبقات اجتمـاعية أكثر تعدادا تخلق قيمـة الاعـلان والدعاية طرزا للحياة • وهو بلا أدنى شك طرز للحياة أفضل من السابق ، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغير نوعى • وهكذا يتكون **الفكر والسلوك الأحادى البعد** • ونعنى بذلك أن الأفكار والصبوات والتطلعات التى تتجاوز، من حيث مضمونها ، عالم الكلام والانشاء القائم ، تطرح وتنبذ ، ويقضى عليهـا بأن تكون جزءا من هذا العالم ومصطلحات له • اذن فعقلانية النظام واتساع نطاقها كميا يضيفان تعريفا جديدا على تلك الأفكار والصبوات والتطلعات» (ص ٤٧)•

« ان الشكل الجديد من التفكير (العاملية فى الفيزياء والسلوكية فى العلوم الاجتماعيه) هو اليوم الميل الرئيسى فى الفلسفه وعلم النفس وعلم الاجتماع وفى ميادين أخرى . واذا ما تبين أن المفاهيم غير قابلة للتعريف بمصطلحات العمليات، فان العديد من المفاهيم التى كانت معيقة فى الماضى سيستبعد وينبذ . ان ثمة نزعة تجريبية جذريه تتخذ اليوم تبرير منهجي للنقد الذى يوجهه أولئك المتعمقون الى ادعاءات العقل ومزاعمه . وما هذه النزعه التجريبية الا نزعة وضعية تشكل ، فى رفضها العناصر المتعاليه على العقل ، المقابل الاكاديمى للسلوك المكتسب اجتماعيا » (ص ٤٩) .

لقد وقع العقل النظرى أسيرا لتحديدات الفكر داخل نطاق السلوكيه والعاملية والفهم الوضعى للعالم الفيزيائى والواقع الاجتماعى معا . وفى حدود الاجراءات الذهنية الممارسة الان على الصعيد النظرى (والسائدة بحكم توافقها مع وتلبيتها للمقتضيات الاجتماعية السياسية لحياة يستعبد فيها الانسان عن طريق تقديم الحريه جاهزة اليه فى شكل سلعة) تتقلص الطاقة الثورية للمفهوم وتتضاءل قدرته على تجاوز ما هو معطى وتعقله ومن ثم رفضه بتفجير الممكن وتجسيده فى داخل المعطى ومن خلاله .

ان هذه الواقعة التاريخية التى شلت فيها قدرات العقل النظرى وحددت فى نطاق الاجراء الذهنى الوظيفى العاملى (والذى يصف الوقائع ويفسرها ويشير بتغييرها داخل الاطار العام الشامل نفسه ، بل وباسمه فى معظم الحالات) هذه الواقعة التاريخية ليست سوى المرحلة التى توقف عندها الآن مسار التطور التاريخي للفكر، المرحلة المصاحبة والعاكسة لدرجة التطور التى بلغتها البنية الاجتماعية السياسية للمجتمعات الغربية الصناعية .. انها المسار الذى تقدمت فيه العقلانية لتتحول من قوة سالبة نافية متجاوزة لما هو قائم الى أداة لتبريره وتجسيد أبعاده وتثبيتها باضفاء الشرعية عليها .(١)

لقد فقد الفكر طبيعته الثنائية العاكسة للتناقض والحاملة له والعاملة على تجاوزه فى وقت معا ، وتحول الى فكر احادى البعد ؛ لقد احبط منطق التناقض وحددت اقامة المفاهيم — الشمولية والمتجاوزة بطبيعتها الكامنة — فى نطاق العامليه والوظيفية ، وساد الفكر الايجابى (الوضعى) ساحة النشاط الذهنى الانسانى وتقلص نفوذ الفكر السلبى وانزوى بعيدا فى مخيلات فرديه ترفض ما هو قائم وتكشف ماتنطوى عليه ديناميته الظاهرة من سكون شامل، وما تخبئه عقلانيتها من جذور لا عقلانية . كذلك فقدت اللغة حيويتها وتوترها الكامنين — بتحولها الى لغة أحادية البعد — عندما قضى التقدم التقنى والتشكيل العقلانى « التكنولوجى » لمجتمع الوفرة والحرب على طابعها الثنائى البعد ، وعندما تحولت الى جمل منفصلة تقرر ما هو قائم وتنقل جزئياته فى حالة انفصال وجمود وتراكم ، وعندما اغتصب توترها الكامن الذى ينبىء عن التناقض الكامن فى الوقائع ويشير اليه .. لقد تحولت الى عالم انشائى مغلق تتجسد فى عباراته استجابات الارادات المغتربة والمتشيئة فى عالم سياسى مغلق وكلى الحضور .

لقد تحدد الفكر كما تحددت اللغة وظيفيا ، ولم تعد مهام العقل التاريخية صاحبة منجزات المجتمع الغربى الحديث سوى محض تأملات ميتافيزيقية وأساطير تند عن المنطق وتجافى الحس السليم وتتعارض مع النظرة العلمية و « الفهم » العلمى للواقع . ذلك ان العلم كان قد تحدد وظيفيا (بحكم حيادية النظرية العلمية والفكر العلمى الاستكشافى ذاتها) عن طريق الصيرورة الانتاجية التى تحكمها وتتسلط عليها علاقات الانتاج البرجوازية ، تحدد كأداة ايجابية لتثبيت وترسيخ معالم حضارة الرفاهية والحرب، الحضارة التى تحول البشر « الأفراد » الى مستعبدين باسم الحرية ، وأصبح على الصعيد النظرى منطلقا (من حيث هو فهم شرعى وعقلانى للواقع وللطبيعة معا) للتعالى على التأمل الحر للفكر النقدى السلبى. ان نظرية المراحل الثلاث الشهيرة التى تقع الميتافيزيقيا فى داخلها كأرض غاضت معالمها بعد أن تجسد تاريخ الوعى والانتاجية البشريين فى مرحلة « العلم » ، تقف فى ضوء النظرية النقدية كحكم مسبق وجائر على الميتافيزيقيا وعلى امكانات الفلسفة التأملية الكامنة التى أصبحت فى عصر العقلانية التكنولوجية نقطة الانطلاق الحقة لتجاوز الشرط الاستبدادى لحضارة العلم والتكنولوجيا : « واذا كانت صحة المفاهيم الميتافيزيقية مرهونة بمضمونها التاريخى

(١) يرى ماركيوز أن الاجراء الذهنى الوظيفى العاملى . هو الطابع المميز للفكر المعاصر فى المجتمعات الاشتراكية الاوربية أيضا ، وان الفارق المميز بينها وبين مجتمعات الغرب هو أن مادة هذا الفكر هى الماركسية اللينينية من الاولى وهى الوضعية والبرجماتية فى الثانية !

(أى بدرجة تحديدها للآفاق التاريخية المحتملة)، فان العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم تكون علاقة تاريخية محضة . ان قانون المراحل الثلاث الذى قال به « سان سيمون » والذى ينص على أن الحضارة تعرف المرحلة الميتافيزيقية قبل المرحلة العلمية، مايزال يعد قانونا صحيحا فى ثقافتنا نحن على الأقل . ولكن هل نظام التعاقب هذا حتمى أبدا ؟ أم أن التحويل العلمى للعالم ينطوى من ذاته على تعاليه الميتافيزيقى الخاص ؟ ان العقلانية العلمية المترجمة الى سلطة سياسية هى ، فى المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية ، العامل الحاسم فى تطور الاحتمالات التاريخية . ومن هنا ينطرح السؤال التالى : هل ستميل هذه السلطة السياسية الى نفى ذاتها ، أى الى دعم « فن الحياة ؟ الحق أنه اذ ما استمرت المجتمعات القائمة فى تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية، فانها ستتوصل الى مكننة كل العمل الضرورى اجتماعيا لكن القمعى والاضطهادى فرديا ، وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية فى بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى منتهاها . وأى تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرس انقلاب ملكوت الكم الى ملكوت الكيف . وبذلك سيتكون واقع انسانى جديد مغاير جوهريا ، أى وجود فى زمن حر فعلا ومن خلال تلبية شاملة للحاجات الحيوية . وفى مثل هذه الشروط يمكن أن يتجه المشروع العلمى بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية ، نحو « فن الحياة » ، لأنه سيكون قد تحرر من ضرورات السيطرة ونزواتها . وبعبارة أخرى ، ان الشرط الضرورى المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجى هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته . أما العقلانية التى ستفسح المجال أمام هذا التجاوز فستتكون من خلال تحقق هذا الواقع » (ص ٢٤٢ ــ ٢٤٣) .

لقد تحولت حركة الديالكتيك ــ أو هى أزيحت (فى ضوء النظرية النقدية) من مجال التناقض بين قوى وعلاقات الانتاج الاجتماعية ، بين العمل والرأسمال ، بين الطبقات الاجتماعية المالكة والطبقات العاملة المضطهدة ، بين الوعى الثورى الذى يعكس متطلبات قوى اجتماعية تتجسد حياتها فى نفى التشكيل الحياتى القائم للمجتمع الانسانى وبين قوى اجتماعية تقف حياتها وازدهارها وخلودها على الدعائم الحضارية القائمة، تحولت الى مجال التناقض بين الحاجات القمعية والملباة والحاجات الحيوية المكبوتة للفرد، بين الغايات « الحرة » والغايات « النفعية »، بين الوعى الفردى النقدى والوعى الجماعى الشمولى المتسلط ، بين المجرد المتجاوز المنبىء بالتغيير وبين العينى الذى يجسد ارادات القوى الاجتماعية التاريخية المتمثلة المخدرة والمقضى عليها بالتشيؤ .

لقد انتقلت مهمة تحرير الامكانيات الانسانية المثبطة وتفجيرها ، مهمة تشييد حضارة انسانية جديدة تقوم على التلبية الحرة العقلانية للحاجات الحيوية ، على الوجود المهدىء (الذى تجاوز مرحلة النضال من أجل الوجود .. بتجاوزه لمجتمع انسانى يقوم على تقسيم العمل وعلى استغلال الانسان للانسان) ، من نطاق السياسة الى الفلسفة .. ومن مجال صراع الطبقات الى صراع الأفراد المنبوذين والمنفصلين عن هوية النظام القائم .. ان عبارته المتشائمة «وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعى الأساسية غائبة عن الأنظار ومنعدمة ، ينكفىء النقد على نفسه فى قوقعة التجريد . » تطلق على رؤية ماركيوز ومحاولته تجسيد أبعاد الشرط الانسانى المعاصر اسما : انه رجل التجاوز والرفض الادانة .. وهو الاكاديمى الذى حول مقولات الفلسفة وامكاناتها التنظيريه الى قوى يطلقها من موقع الشباب الهيجلى (الذى كان نقديا أيضا) لتهز دعائم هذا البناء الاجتماعى السياسى الضخم .. ان اليوتوبيا والميتافيزيقا والتأملات الفردية السالبة والثائرة على ماهو قائم هى أدوات هذا الفيلسوف ــ الهيجلى اليسارى المعاصر ــ الذى يدين الحضارة القائمة ويشير الى الوجود الانسانى المهدأ والى حضارة الانسان الحر بتصورات فيلسوف ــ اكاديمى ــ ثائر .. وأدوات ماركسية نقدية !

***



الحدس من الوجهة السيكولوجية

د. فؤاد أبو حطب

يؤكد ستيوارت هيوز Hughes فى كتابه « الشعور والمجتمع » أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر والعقد الذى تلاه هما الفترة التى تم فيها تشكيل عقلية القرن العشرين . وقد وصفت هذه الفترة بأوصاف عدة مثل الرومانتيكية الجديدة والصوفية الجديدة واللاعقلانية أو مناهضة العقل . والواقع أن هذه الاوصاف جميعا لا تصف بالدقة خصائص التفكير فى ذلك العصر . فلم يكن هجوم باريتو وكروتشه وسورل وبرجسون وفرويد ويونج وماكس فيبر وغيرهم على كل مبادىء عصر التنوير ، وانما انصب الهجوم على جبهة محدودة هى جبهة الوضعية . ولم يقصدوا بالوضعية مجموعة الافكار والنظريات التى ترتبط بالفيلسوف الفرنسى أوجيست كونت ، بل ولم يقصدوا فلسفة هربرت سبنسر الاجتماعية التى تمثلت فيها بوضوح معالم التفكير الوضعى فى عصرهم ، وانما استخدموا هذا المصطلح بمعنى أوسع ليشمل كل الاتجاهات التى تسعى الى تفسير السلوك الانسانى فى ضوء مبادىء مشتقة من العلوم الطبيعية وهم برفضهم هذه الاتجاهات كانوا يشعرون بأنهم يرفضون أشد الافكار العقلية ضلالا فى ذلك الوقت .

والوضعية التى يشير اليها هؤلاء المفكرون لم تكن محدودة المعالم ، ويكفى أن نقول أن بعض مفكرى هذا العصر – ومؤيدى الثورة الفكرية الجديدة – مثل دوركايم وموسكا كانوا بالفعل من أصحاب الاتجاه الوضعى . بل ان فرويد ظل يستخدم مبادىء الحتمية الميكانيكية ولغتها كما تشتق من العلوم الطبيعية . ومع ذلك فقد كانت الثورة ضد عدد من النظريات الفلسفية التى أطلقوا عليها جميعا وصف « الوضعية » . وبالطبع لا يتسع المقام للافاضة فى عرض هذه النظريات ، وحسبنا أن نشير الى أن العقد الاخير من القرن التاسع عشر بصراعاته وخلافاته وتناقضاته أفرز مجموعة من الافكار ازدادت وضوحا فى أوائل القرن العشرين ، ثم تذبذب الاهتمام بها شدة وضعفا خلاله . وهذه الافكار الأساسية هى :

١ – الاهتمام بمشكلة اللا شعور والدور الذى يلعبه فى سلوك الانسان فردا أو جماعة .

٢ – البحث عن معنى الزمن والديمومة فى علم النفس والفلسفة والادب والتاريخ .

٣ – السعى لتحديد « طبيعة المعرفة » فيما يسميه ولهلم دلثى « علوم العقل » .

٤ – الاهتمام فى ميدان السياسة بالنخبة التى تقود وتقرر وتبتكر .

ويكمن وراء هذه القضايا الاربعة مفهوم الحدس intuition (١) الذى شاع عند مفكرى هذا العصر شيوعا كبيرا كطريقة للوصول الى الحقيقة . وبالطبع لم يكن الحدس عندهم من النوع العقلانى الذى استخدمه ديكارت أو اسبينوزا وانما كان نوعا من رد الفعل العنيف ضد العلم والمنطق والعقلانية والتجريبية والمادية والتحليلية وباختصار « الوضعية » بالمعنى الواسع الذى أشرنا اليه . فالحدس عندهم فهم مباشر

وفورى للواقع الحقيقى ، وهو نوع من المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة • (٢)

وقد كان لهذه الأفكار صداها لدى مفكرى هذا العصر كله ، الا أنها كانت أوضح ما تكون عند دلثى Dilthy وبرجسون Bergson وهوسرل Husserl ، فقد طالب دلثى باستخدام طريقة الفهم versteher التى تعتمد على التشابه بين خبراتنا وخبرات الآخرين ، ودعا برجسون الى نوع من الحدس الميتافيزيقى أو نوع من « التعاطف العقلى » ، وأضاف هوسرل الى قدرات الانسان قدرة جديدة هى الحدس intellectual العقلى (لا العقلانى rational) أو ما سماه القدرة على « ادراك الماهيات vision of essences » • وقد تعرضت هذه الأفكار لانتقادات شديدة من المدرسة الوضعية الجديدة neo-positivisme بمختلف اتجاهاتها ، ومن ذلك قول بنج Bunge فى كتابه « الحدس والعلم » أن الحدسية فى أحسن حالاتها عقيمة وفى أسوأ حالاتها نوع من الدجماطيقية • فالحقيقة عنده ليست يقينية أو مطلقة أو ثابتة وانما هى فى صميمها احتمالية وقوانين المنطق والرياضيات هى نوع من « الاتفاق » نصل اليه بالاستدلال • وفى هذا الاطار يشير بنج الى الحدس على أنه نوع من الاستدلال السريع أو هو فرض على درجة كبيرة من الاحتمال •

وتثير مشكلة الحدس عديدا من القضايا الابستمولوجية لا يتسع المقام للافاضة فيها ، وهذا المقال محاولة لتحديد هذا المفهوم من وجهة علم النفس ، وبالطبع فان الحدس كظاهرة سلوكية جوانبها الابستمولوجية ، وقد يستعصى التمييز فى بعض الاحيان بين ما هو سيكولوجى وما هو ابستمولوجى ، ومع ذلك فقد حاول علم النفس أن يخلع على هذا المفهوم معنى سلوكيا فى مختلف الأحيان ولمختلف الأغراض (٣)

الحدسية والتجريبية فى الادراك :

مع بداية استقلال علم النفس عن الفلسفة فى أواخر القرن التاسع عشر انتقلت اليه قضاياها وخلافاتها ، ومن الصور المبكرة للصراع بين الحدسية والتجريبية على وجه الخصوص مجال الادراك • فالحدسيون يرون وجود مقولات فطرية فى العقل لا تيسر وجود مقولات معينة للحكم الادراكى فحسب وانما تجبر على ذلك ، كما افترضوا وجود معرفة قبلية a priori بالحقيقة — أو حدس يمثل هذه الحقائق — ، ومن أمثلة ذلك البديهيات الاساسية فى الهندسة الاقليدية • وقد تصدى هلمهولتز لهذا الرأى فى سلسلة من المقالات نشرها فى الفترة من ١٨٦٦ و ١٨٩٤ وأكد أن « الحقائق الأساسية » ما هى الا نوع من « الاتفاق » نتوصل اليه بالخبرة المشتركة ، وحتى الادراك البسيط نصل اليه بالخبرة ، وهو ليس بسيطا كما يبدو • ويقترح مفهوم الاستدلال اللاشعورى ليفسر الحقائق الواضحة بذاتها أو « معطيات » البديهيات أو الادراك • ومنذ بحوث هلمهولتز حتى الآن ظهر تراث ضخم من الدراسات العلمية حول مشكلة نمو الادراك البسيط •

وقد شهد موضوع الادراك صراعا من نوع جديد بين الفطرية nativisme والتجريبية وبخاصة فى ادراك الحركة : أى هل ادراك الحركة يتم كخاصية أم كنوع من التحصيل المكتسب عن طريق الخبرة ؟ الواقع أن موقف الفطريين يقوم على فكرة وجود خصائص تنظيمية فطرية فى النمط الادراكى لا على فكرة وجود معرفة مباشرة ، اما موقف التجريبين فيعتمد على وجود عمليات استدلالية يقوم بها الشخص فى حالة الاحساس البسيط • ثم ازداد الخلاف حدة فى الربع الاول من القرن العشرين بين سيكولوجية الجشطالت وسيكولوجية الارتباط أو بين النظرة الكلية التركيبية والنظرة التحليلية التجزيئية للادراك •

الحدس والقياس فى دراسة الشخصية :

شهد موضوع الشخصية صراعا مماثلا من حيث الاسس الميتافيزيقية ولكنه اختلف من حيث وجهته • فبينما كان الخلاف فى ميدان الادراك حول طبيعة هذه العملية انصب الخلاف فى ميدان الشخصية حول الاسس المنهجية • ولذلك يشار الى هذا بأنه **الصراع بين الحدسيين وعلماء القياس النفسى psychometrists • فقد ركز الأولون على فهم الشخصية عن طريق الملاحظة التفسيرية الكلية المباشرة لشخص معين يقوم بها شخص آخر ، أما الآخرون فاهتموا بقياس جوانب مفردة منفصلة من الفرد فى ظروف موضوعية مقننة مضبوطة • ويتمثل هذا الصراع فى الوقت الحاضر بين مدرستى التنبؤ الاحصائى والتنبؤ الاكلينيكى ، ولست بين مؤيدى الاتجاه الذى يحبذ الدراسة المركزة للحالات الفردية idiographic ، وأصحاب الاتجاه الناموسى nomothetic**

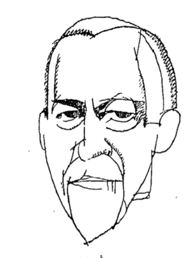
ويبدو أن ألوان الصراع هذه بين علماء النفس — وقد اخترنا نموذجين منها — تدخل فى صميم

المشكلة الابستمولوجية . أما عن طبيعة السلوك الحدسى ذاته فلم تحظ باهتمام أصحاب وجهات النظر المختلفة هؤلاء . وبالطبع ظهر من علماء النفس من لم تكن المشكلة المنهجية أو الميتافيزيقية للحدس هى اهتمامه الأوحد ، وانما انصب اهتمامه على تحديد طبيعة الحدس كسلوك انسانى .

السلوك الحدسى :

قد يكون كارل يونج هو أول عالم فى النفس يتناول الحدس بالاستفاضة والعمق دون أن تشغله الصراعات الميتافيزيقية سواء فى علم النفس أو الفلسفة على النحو الذى أشرنا اليه . وبالطبع فان تناوله للحدس يشترك مع فلسفات برجسون وسبينوزا وكروتشه كما يشترك مع نظرية التحليل النفسى فى أسسها العامة . ويقترح يونج فى كتابه الأنماط السيكولوجية « اتجاهين » هما الانبساط والانطواء وأربع « وظائف » عقلية هى الاحساس والتفكير والشعور والحدس ، ويتفاعل الاتجاهان مع الوظائف العقلية لتنتج ثمانية أنماط كل منها يدل على اتجاه معين مع وظيفة عقلية معينة . والاضافة الى ذلك توجد ثلاثة مستويات من الشعور هى : الشعور الشخصى واللاشعور الشخصى واللاشعور الجماعى . وبهذه المفاهيم يمكن وصف النشاط النفسى للفرد فى اطار نظرية يونج .

ويرى يونج أن الحدس كالاحساس يدرك لا شعوريا وبطريقة غير نقدية ، ولكنه يدرك الاحتمالات والمبادىء والتضمينات والمواقف ككل على حساب التفاصيل ، أى أنه عملية تركيبية وليس تحليلية . ويقبل الحدس مدركاته على أنها حقائق معطاة تماما كما يفعل الاحساس . وفى الحدس يدرك المرء التضمينات والاحتمالات بالنسبة للحالات الداخلية وليس الموضوعات الخارجية فحسب . ويدرك النمط الحدسى الانطوائى على وجه الخصوص الحالات اللاشعورية سواء كانت شخصية أو جماعية . أما النمط الحدسى الانبساطى فانه يدرك مبادىء وامكانيات العالم الخارجى .



س . فرويد

فالحدس اذن عند يونج هو عملية الادراك اللاشعورى المباشر للامكانيات والاحتمالات الكامنة فى الاشياء التى نتنبه لها ، سواء كانت خارجية او داخليه ، وهو عملية كليه ، وتؤخذ نواتجها من المدركات على أنها تحمل فى طياتها طابع اليقين . كما ان الوظائف العقليه الاخرى قد تسهم فى تعديله . وتشترك نظريه يونج مع اسبينوزا فى وجود عنصر الاقتناع الذى يصاحب الحدس ، رغم ان حدس اسبينوزا من نوع الحقيقة اليقينيه الثابتة المطلقة ، أما الحدس عند يونج فقد يخطىء مثلما تخطىء المعرفة التى نحصل عليها بالاحساس . ويتفق يونج مع كروتشه وبرجسون واسبينوزا فى بدائيه الحدس ، الا أنه يختلف عنهم فى أن بدائية حدس يونج تنصب على المحتوى أى معرفة النماذج الاركية archetypes التى تتصل باللاشعور الجماعى ، بينما تنصب بدائية حدس كروتشه على الشكل (الادراك البسيط) ، وبدائية حدس اسبينوزا على البساطة (الحقائق الواضحة بذاتها) ، أما برجسون فيعتبر الصور الدنيا من الحدس أرفع قليلا من الغريزة . وتتفق نظرية يونج مع مدرسة الفهم verstehen فى أن مفهوم الحدس هو ادراك الكليات على حساب التفاصيل والجزئيات .

وقد ظهرت بعد نظرية يونج محاولات متفرقة تسعى لمزيد من تحديد المعالم الاساسية لعملية الحدس . ومن ذلك أن جانيه وليفى بريل وبياجيه يتفقون جميعا على أن الحدس هو عملية معرفية قبل منطقية pralogical وبدائية ولا تحليلية ومباشرة . أما فلانتاين فيعتبر الحدس من نوع الحكم على أساس لا شعورى . ويزيد دولاندهب D.O. Hebb الأمر وضوحا فيعتبر الاحكام اللاشعورية هذه من النوع الذى لايكون المرء واعيا به ، فلا يستطيع أن يعبر عن مقدماتها وخطواتها فى عبارات لغوية . ويرى برونر Bruner أن الحدس أسلوب عقلى للوصول الى صيغ مبدئية ولكن مقبولة دون اللجوء الى الخطوات التحليلية التى يمكن بها البرهنة على أن هذه الصيغ هى نتائج صحيحة أو غير صحيحة . أما بوثيليت Bouthilet فترى أن

هو القدرة على الوصول الى تخمينات Guesses صحيحة دون أن يعرف المرء كيف وصل اليها . وأخيرا يرى أصحاب نظرية المعلومات ـ ومنهم وستكوت Westcott ـ أن الحدس هو «العملية التى يصل بها المرء الى استنتاج معين على أساس مقدار ضئيل من المعلومات ، وهو استنتاج يصل اليه عادة مستخدما معلومات أكبر» . وهو نوع من التعريف الاجرائى اشتق من اجراءات معملية تتطلب تحديدا احصائيا لمقدار المعلومات المطلوب «فى العادة» للوصول الى استنتاج معين ، وتحديدا لمدى الدلالة الاحصائية للزيادة أو النقص عن هذا المقدار .

والخلاصة أن علم النفس الحديث يؤكد أن الانسان يصل أحيانا الى استنتاجات يثبت بعد ذلك أنها صحيحة ودقيقة دون أن يستطيع شرح الأسس التى تقوم عليها هذه الاستنتاجات أو بيان مقدماتها وخطواتها . ويبدو أن فى الاستنتاج الذى يصل اليه المرء مكونات وجدانية معينة كالشعور بالسرور أو الارتياح ، وكذلك شعور ذاتى باليقين ويبدو أن الناس يختلفون فى هذه القدرة اختلافهم فى غيرها من القدرات ، فالبعض يؤدونها بنجاح أكبر أو أقل من غيرهم .

البحوث التجريبية فى الحدس :

يذكر وستكوت فى كتابه سيكولوجية الحدس أنه فحص مجلدات مجلة الملخصات السيكولوجية فى الفترة بين ١٩٢٧ و ١٩٣٠ فوجد أن مصطلح الحدس قد ذكر ٢٥ مرة ، ومعظم منشورات هذه الفترة باللغة الفرنسية حول مفهوم الحدس عند برجسون أو حول استخدام الحدس فى ميدان النقد الأدبى أو الحكم العملى ، ومن بين هذا لا نجد الا بحثا تجريبيا واحدا قام بها دى سانكتس De Sanctis نشره عام ١٩٢٨ ، وفيه يعرف الحدس بأنه عملية معرفية مباشرة قبل منطقية وبدائية ولا تحليلية ، ثم يصمم مجموعة من التجارب لاختبار الفرض القائل أن أنواعا معينة من الأنشطة القليلة وبخاصة الحكم على الحجم والعدد أسرع وأدق عند الأطفال منها عند الكبار وعند ضعاف العقول منها عند الأسوياء . وبالرغم من العيوب المنهجية فى تجاربه توصل الى أن الفرض قد تحقق ، ومن ذلك يستنتج وجود تناقض بين الادراك المعرفى العقلانى (أو ما يسمى الذكاء العام) وبين الادراك المعرفى الحدسى .

ويبدو أن هذا المفهوم اللاعقلانى للحدس يرتبط بالبحوث الانثروبولوجية التى قام بها ليفى بريل على ما يسميه «العقلية البدائية» والتى تنشأ عن المشاركة الصوفية Participation عند الشعوب البدائية وصغار الأطفال . وقد حاولت وايلد فى كتابها عن الحدس ، الذى نشرته سنة ١٩٣٨ ، أن توجد علاقة بين هذا المفهوم الانثروبولوجى للمعرفة البدائية وبين مفهوم يونج عن الحدس كنقل مباشر للاشعور الجماعى . **وفى رأينا أن هذا المفهوم يتصل اتصالا وثيقا ـ بالاضافة الى ذلك ـ بمفهوم بياجيه عن التفكير السابق للعمليات أو ما يسميه** preoperational thinking **بل يتصل بما يسميه فرويد العمليات الأولية** primary processes

ويذكر وستكوت أن الفترة بين ١٩٣١ حتى حوالى ١٩٦٦ شهدت حوالى ٤٠ بحثا ومقالا عن الحدس أغلبها من النوع النظرى الذى أشرنا اليه ولو أن بعضها أجرى لدراسة مفاهيم كالاستبصار وتكوين المفاهيم والادراك تحت العتبى subliminal والسيكوفيزيقا والتمييز دون وعى والاستجابة الصحيحة للمثيرات غير المدركة ادراكا حسيا واضحا وتكوين المفاهيم دون تلفظ verbalization

كلها تؤكد امكانية تصميم موقف يظهر فيه السلوك الحدسى ، وهذا ما حاولته بوثيليت فى تجربتها التى أجرتها تحت اشراف ثرستون سنة ١٩٤٨ فى جامعة شيكاغو ، وفيها ميزت بين ثلاثة أنواع من الاداء فى ظروف الغموض والتعليمات غير الصريحة : مجموعة لم تظهر أى تحسن على الاطلاق وظل أداؤها فى مستوى الصدفة من بداية التجربة حتى نهايتها ، ومجموعة ثانية أظهرت تغيرا مفاجئا وانتقالا حادا من مستوى الصدفة الى مستوى النجاح الكامل دون وجود فترة انتقال ملحوظة ، أما المجموعة الثالثة فقد أظهرت تحسنا تدريجيا ووصلت فى النهاية الى النجاح الكامل . وقد لوحظ أن الاشخاص الذين يصلون الى الأداء الكامل يمكنهم التلفظ بالمبادىء والتعبير عن الأسس التى اعتمدوا عليها فى الوصول الى الحل ، أما فى مجموعة الأداء التدريجى فقد كان الافراد يؤدون أداء أفضل من مستوى الصدفة وأقل من مستوى الكمال قبل أن يمكنهم التلفظ بما يفكرون فيه . وترى بوثيليت أن هؤلاء الأفراد أظهروا قدرة على الوصول الى تخمينات صحيحة دون معرفة السبب فى ذلك .

وقد شهدت خمسينات هذا القرن وستينياته اهتماما شديدا بالعمليات العقلية العليا ـ وبخاصة الابتكار (٤) ، وقد شمل هذا الاهتمام التفكير الحدسى ـ ولو بدرجة أقل . وقد أدى ظهور نظرية المعلومات information theory مساعدة الباحثين على تحديد العمليات العقلية تحديدا أدق وخاصة بعدما تيسر قياس ما يسمى «مقدار المعلومات» .

والمعلومات هي ما يزيل عدم اليقين المبدئي • فحين يتلقى المرء برقية فانها لا تعطيه معلومات اذا كان يعرف مقدما ما تحتويه ، وقد تعطى قليلا من المعلومات اذا أكدت توقعا قويا مسبقا ، وقد تعطى أكبر قدر من المعلومات اذا كان محتواها غير مألوف • وكلما كانت المعلومات التى نستخدمها فى سعينا لحل المشكلات كبيرا كان تفكيرنا أقرب الى التحليل والاستدلال والتفكير المنطقى ، أما اذا كانت المعلومات والتى نستخدمها فى الوصول الى الحلول الصحيحة قليلة ، فان تفكيرنا يكون أقرب الى التركيب والحدس • ولكن حلولنا للمشكلات ليست فى جميع الأحوال من النوع «الصحيح» أو المحدد تحديدا مسبقا أو من النوع التقاربى convergent وانما قد نصل الى حلول متعددة أو تباعدية divergent للمشكلات • وحين يتفاعل متغير مقدار المعلومات (قليل أو كثير) مع متغير وجهة الحل (تقارب أو تباعد) نحصل فى النهاية على أربعة أنماط من المشكلات تناولها كاتب المقال بالتفصيل فى بحثه المشار اليه فى الحاشية ، وهذه الانماط الأربعة يمثلها الجدول الآتى :

		مقدار المعلومات	
		قليل	كثير
وجهة الحل	تقاربى	الحدس	الاستدلال
	تباعدى	الطلاقة والتخمين	المرونة

وفى هذا الجدول ـ أو المصفوفة ـ نجد أن كل خانة داخلية تدل على نمط من التفكير يتفاعل فيه مقدار المعلومات مع وجهة الحل ، فحين يكون مقدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تقاربية (أى نحو حل صحيح متفق عليه أو محدد مسبقا) فان هذا النوع من التفكير يوصف بالتفكير الحدسى ، أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تقاربية أيضا فان هذا النمط من التفكير هو النمط المنطقى الاستدلالى العادى ـ وهو النمط السائد فى أغلب اختبارات الذكاء التقليدية • وحين يكون مقدار المعلومات قليلا ووجهة الحل تباعدية (أى نحو حلول متنوعة متعددة مختلفة) فان التفكير فى هذه الحالة هو ما نسميه بالتخمين أو الطلاقة fluency أما حين يكون مقدار المعلومات كثيرا ووجهة الحل تباعدية أيضا فان التفكير فى هذه الحالة من النوع الذى يمكن أن يوصف بالمرونة flexibility

وفى البحث الذى أجراه كاتب المقال وانتهى منه فى أوائل عام ١٩٦٧ تحددت أنواع التفكير هذه ، وأمكن بالمنهج الاحصائى المعروف باسم التحليل العاملى نحت الانماط الأربعة للتفكير فى مجموعتين من الأفراد المتفوقين عقليا والمتوسطين عقليا من ناحية ، وفى مجموعتين من الذكور والاناث من ناحية أخرى • كما توصل البحث الى مجموعة من النتائج التى تحدد تحديدا مبدئيا بعض خصائص الحدس على وجه الخصوص وهى :

(١) توحى نتائج البحث بأن الحدس أقرب الى الانبساط منه الى الانطواء •

(٢) يرتبط الحدس بعنصر السرعة speed وليس بعنصر المباشرة immediately

(٣) لا يرتبط الحدس بسلوك المسايرة أو الامتثال Conformity

(٤) توجد علاقة منخفضة بين الحدس والنزعة الاحيائية animison وهذا قد يعنى أن فى الحدس بعض اللاعقلانية •

(٥) التفكير الحدسى أقرب الى اتجاه التفاؤل منه الى التشاؤم •

(٦) يرتبط الحدس بالاستدلال والطلاقة والمرونة أما علاقته بالتخمين المحض wild guess فليست لها دلالة احصائية. ومعنى ذلك أن التفكير الانسانى عملية تكاملية وليس «ملكات» أو «قدرات» منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض .

(٧) مجموعات التفكير الحدسى تتميز عموما بأنها أعلى من المجموعات الثلاث الأخرى بأنها تحصل على درجات أعلى من صفات السيطرة والمسئولية والاتزان الانفعالى والاجتماعية .

تطبيقات عملية :

مما سبق يتضح لنا أن مفهوم الحدس الذى اقترحه فلاسفة عصر الثورة على «الوضعية» كبديل للعقلانية ، استطاع علم النفس الحديث أن «يروضه» ويدخله معمله بل ويخضعه للقياس ، وبالطبع يحتاج الأمر الى مزيد من البحث حتى يمكن الوصول الى نتائج يمكن « اليقين » فيها .

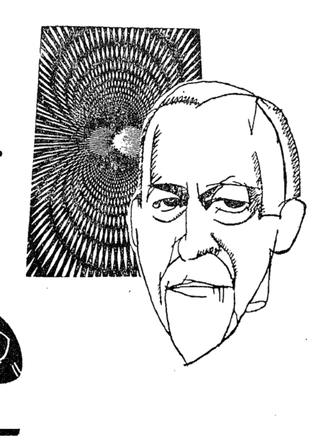
وبالطبع لم يكن الاهتمام بدراسة الحدس من الوجهة السيكولوجية اهتماما نظريا بحتا ، وانما للاستفادة من المعرفة الاساسية فى مجالات التطبيق . واذا كان الحدس هو وصول الى حلول (صحيحة) للمشكلات تحت ظروف قلة المعلومات (أو الحرمان منها بالطبع) فان هذه القدرة ليست لها أهمية حين تتوفر المعلومات ويتيسر تبادلها . ولكن عصرنا الحاضر يتميز — فى بعض المجالات — بوفرة فى المعلومات الى حد «الانفجار» الذى لا يمكن للانسان أن يحيط به مهما أوتى من وقت وجهد وامكانات ، ولذلك فهو مضطر الى اللجوء الى «الملخصات» التى مهما بلغت دقتها لا توفر له المقدار «الأصلى» للمعلومات ، أى أن الانسان — وبخاصة فى الدول المتقدمة — مضطر الى العمل فى ظروف نقصان المعلومات «الأولية» أو «الأصلية» ويزداد الاعتماد على المصادر «الثانوية» . أما فى الدول النامية فان المشكلة أشد حدة حيث تعانى هذه البلدان — لأسباب تاريخية — من توفر «أصول» المعلومات ذاتها .

وقد يفيد مفهوم الحدس — بمعناه السيكولوجى الحديث — فى ميادين المعرفة الجديدة التى لا زالت تشق طريقها لتوفر لنفسها معلومات كافية ، وكل علم جديد يصدق عليه القول فهو فى حاجة الى حل مشكلاته فى ظروف نقصان المعلومات ، ولذلك ، فالقادرون على الحدس وحدهم هم الذين اخترعوا وابتكروا فى مختلف ميادين العلم والفن والأدب .

وفى ميادين المعرفة الشخصية personal knowledge اذا استعرنا تعبير بولانى Polanyi المشهور نستخدم ما نسميه الاندماج indwelling الذى يعتمد فى صميمه على معلومات قليلة كافية لاكتساب المعرفة . فمثلا حين يتعلم الطفل اللغة — أو أى سلوك جديد على الفرد لا يتم تعلمه بالمعنى الصريح — فان اعطاء القواعد (والاستثناءات) قبل البدء يعطل قدرته على الاتصال . الا أن هذا ليس صحيحا فى كل الأحوال . ففى تعلم اللغات الأجنبية بالمدرسة يمكن اللجوء الى الطرق الصريحة التى تعتمد على اتباع القواعد والمبادىء ، أو الى الطرق «الطبيعية» أو غير الرسمية ، على أساس الفروق الفردية بين التلاميذ . فمفهوم «الطريقة» المقننة الموحدة للجميع ليس صحيحا . وقد تأكد لنا أن الناس — صغارا وكبارا — يختلفون فى ميلهم وفى قدرتهم على استخراج الدلالات المتناثرة واستخدامها فى توجيه السلوك . فالبعض يتعلم أفضل من الدلالات والمعلومات غير الرسمية وغير الصريحة ، والبعض لا يتعلم الا فى ظروف وفرة المعلومات من قواعد ومبادىء ومسائل وحلول .

ويرى برونر أن التدريب على التفكير الحدسى يجب أن يحتل مكانته فى المؤسسات التربوية ، وفى رأيه أن هذا يؤدى الى «التقريب» بين المعرفة المتقدمة والمعرفة الأولية . فأى موضوع مهما كانت صعوبته يمكن تدريسه فى المدرسة الابتدائية ، ويعتمد كل ذلك على عرضنا للموضوع . كما أن تحديد الحدس وتشجيعه واستخدامه فى المدرسة بجميع مستوياتها قد يساعد على تزويد الامة بالتقدم المستمر فى العلم والفن والأدب والثقافة . وهذا لا يعنى التقليل من شأن صور التفكير الأخرى انما ما يجب أن نؤكده أن التربية مسئولة عن تنمية القدرة على التفكير الحدسى متكاملة مع صور التفكير الأخرى وخاصة ذلك النمط الذى يتمثل فى الاختبارات التقليدية للذكاء والعمل المدرسى العادى .

وقد يكون من أهداف بعض المشروعات الجديدة فى تدريس العلوم — كمشروع نافيلد لتدريس العلوم فى انجلترا — مع تأكيده على تفسير الظواهر الطبيعية الملاحظة وعلى نتائج العمل التجريبى مما يشجع على تنمية التفكير الحدسى والاستدلالى معا . كما أن الطرق الجديدة فى تدريس اللغات والتى لا تؤكد أهمية المعرفة النحوية والصرفية وانما تؤكد الأمثلة والنماذج التى تحمل فى طياتها تنمية للحدس . وكذلك الطرق الحديثة فى تقديم الرياضيات فى المدرسة الابتدائية والثانوية . وهذا كله يؤثر فى النهاية — ولا بد أن يفعل — فى الأغراض العملية التى تستخدم فيها أساليب القياس كالانتقاء والتصنيف والتوجيه والتدريب .



تركيب العقل عند فرويد

بقلم : روبين أوسبورن
ترجمة : د. عاطف أحمد

الفكرة الأساسية فى التحليل النفسى هى أنه وراء كل فكر أو فعل واعى توجد عمليات لاواعية يمكن ايجازها فى عبارة العقل اللاواعى . والعقل اللاواعى ، عند فرويد ، هو أكثر من مجرد عبارة وصفية لعمليات عقلية ليست حاضرة فى الوعى ، أو مجرد مستودع للانطباعات التى انزوت فى اللاواعى بمرور الزمن . اذ أن ما أكد عليه فرويد هو الطبيعة الايجابية الفعالة لهذه العمليات اللاواعية ، هو خاصيتها الديناميكية من حيث هى تؤثر فى الفكر والفعل الواعى وتقوم بتشكيله .

ولقد تعرضت فكرة وجود عمليات عقلية لاواعية لكثير من النقد ، خاصة فى الدوائر الفلسفية . اذ هى فى الظاهر تتضمن تناقضا فى الألفاظ . فالحدث العقلى – كما يذهب النقد – هو بحكم تعريفه حدث واعى . ومن ثم لايمكن القول بوجود حدث عقلى لاواعى اذ أن ذلك يساوى قولنا بأن من الممكن وجود أحداث عقلية لا عقلية .

على أن المسألة تبدو لفظية الى حد كبير ، متوقفة على فائدة التوحيد بين ماهو عقلى وما هو واع . والواقع أن الوعى لفظ من الصعب بل ربما من المستحيل ايجاد تعريف له . فلو حاولنا ذلك سنجد أنفسنا وقد عدنا الى استعمال مرادفات مثل «التنبيه أو الادراك» ، مما يحتاج بدوره الى تعريف . ويبدو أننا يجب أن نتقبل فكرة أننا نعرف ماهو الوعى رغم أننا لا نستطيع تعريفه فى كلمات . وقد كانت هذه وجهة نظر فرويد ، اذ كتب يقول «اننا لسنا فى حاجة الى مناقشة ما نعنيه بالوعى » ، لأنه فوق كل شك .

لكن «اللاوعى» كما يقول فرويد ، انما يشير الى **«أية عملية عقلية نجد أنفسنا ملزمين بافتراض وجودها – لأننا مثلا نستدل عليها من خلال تأثيراتها – لكننا لا ندركها مباشرة » (١)** . وبعبارة أخرى ، يبدو أن هناك أحداثا فى حياتنا ،

* من كتاب «الماركسية والتحليل النفسى» .

أشياء نقولها أو نفعلها ، تشير الى وجود عمليات بداخلنا لها كل خصائص الحياة فيما عدا خاصية الوعى .

فلنأخذ مثلا ، الظواهر التى تحدث بعد التنويم . انها تمدنا بدليل واضح على وجود أحداث عقلية لاواعية . فحينما يتلقى شخص ما ، وهو فى حالة تنويم ، ايحاء بأن يؤدى فعلا معينا فى وقت معين بعد أن يتنبه من حالة التنويم ، فانه حين يؤدى هذا الفعل ، سوف يبدو أنه قد نسى ماحدث أثناء تنويمه ، لكنه رغم ذلك يشعر أنه مدفوع الى تنفيذ ما أوحى اليه . سيقوم مثلا بفتح نافذة فى ساعة معينة . فاذا سئل لماذا فتح النافذة ، قد يجيب بأنه يشعر بأن جو الغرفة خانق ، وهى اجابة تدل على أنه لايدرك أن السبب الحقيقى لما فعل يكمن فيما تلقاه من ايحاء . فالايحاء هنا ، قد أدى الى انبعاث سلسلة من الأحداث العقلية بلغت ذروتها فى القيام بفتح النافذة . وهذا التأثير ، يتطلب ، فى رأى فرويد ، افتراض وجود عمليات عقلية لا واعية .

وهناك أمثلة أكثر شيوعا فى حياتنا اليومية لأحداث عقلية يبدو أنها تحدث دون ادراكنا ، مثل حضور اجابات لمشكلات استعصى علينا حلها فى الوعى . فقد يذهب أحدنا الى النوم وفى ذهنه مشكلة تشغل باله ، أو قد يتجه بعيدا عن هذه المشكلة ، ثم بعد حين ، يجد أن حل المشكلة قد حضر الى ذهنه ، وكأنه قد ظل طوال هذه الفترة يفكر تفكيرا متواصلا فى حل المشكلة لكن دون أن يظهر ذلك فى وعيه .

وهناك أيضا ، فلتات اللسان ، وعثرات القلم وكثير من الأخطاء اليومية المماثلة ، كلها تبين وجود تدخل فى قصدنا الواعى يتوافق مع فكرة حدوث عمليات لا واعية .

وقد قدم فرويد لذلك مثلا ظريفا فى كتابة **((السيكوباثولوجيا فى حياتنا اليومية)) :** ((دعا أحد الأشخاص ، وكان ثريا لكن ليس بالغ الكرم ، أصدقاءه الى حفلة مسائية راقصة . ومضى كل شيء على مايرام حتى حوالى الحادية عشرة والنصف حين أعلنت الاستراحة ، التى كان مفروضا أنها لتناول العشاء . لكن لدهشة الحاضرين وخيبة أملهم لم يكن هناك عشاء ، وانما قدم لهم المضيف بدلا منه بعض السندوتشات الرقيقة والليمونادة ، ولما كان الوقت يناهز يوم الانتخاب فقد تركزت الأحاديث حول مختلف المرشحين ، وحينما حميت المناقشة ، تقدم أحد الضيوف ، وكان من المعجبين الغيورين بمرشح الحزب التقدمى ، الى المضيف قائلا : تستطيع أن تقول ما شئت عن ((تدى)) ، لكن هناك شيئا واحدا لايمكن أن تقول سواه : هو أنه دائما موضع ثقة، وأنه دائما يقدم وجباته كاملة . بقصد أن يقول ((يقوم بواجباته كاملة)) (*) وانفجر المدعون بضحك صاخب ، مما تسبب فى حرج عظيم للمتحدث والمضيف ، اللذين كان كل منهما يفهم الآخر تماما)) .

والنظرية الفسيولوجية العصبية الحديثة تتوافق مع فكرة وجود أحداث عقلية لاواعية .

فاذا وافقنا على أن كل الأحداث العقلية تعتمد على نشاط المخ ، فان اكتشاف أن القشرة الدماغية — أى سطح المخ — تتكون من ملايين الخلايا العصبية التى هى فى حالة نشاط دائم ، يمدنا بأساس فسيولوجى عصبى لفكرة الأحداث العقلية اللاواعية ، لأن نشاط القشرة الدماغية لايقتصر على المناطق المخية الحاضرة فى الوعى فى أية لحظة من اللحظات . ولو كان فرويد ، الذى تمنى أن تجد نظرياته سندا فسيولوجيا ، قد شهد أبحاث المشتغلين بتسجيل الرسم الكهربائى للمخ ، لاهتم بها أعظم الاهتمام .

وقد ميز فرويد نوعين من أنواع الحياة العقلية اللاواعية ، فهناك أولا تلك العمليات العقلية التى هى رغم كونها لاواعية فانه من اليسير نسبيا تحويلها الى الوعى . ومثل هذه العمليات العقلية اللاواعية أشار اليها فرويد بتعبير **((ماقبل الوعى))**. فمثلا يمكن القول أننى أعى الآن ضغط القلم على الورق ، بياض الورق ، صوت البيانو الآتى من الغرفة المجاورة . ويأتى أخى يسألنى عن رقم تليفون معين . فأصمت برهة مفكرا ودون أدنى مجهود أتذكر الرقم . لقد أصبحت الآن واعيا بهذا الرقم . **فبهذا المعنى يتحول مضمون عقلى من اللاوعى الى الوعى . فما قبل الوعى قد اصبح واعيا .**

لكن ليس هذا هو معنى اللاوعى الذى يشكل الأساس الفكرى للنظرية الفرويدية . فقد قرأ فرويد أن هناك عمليات عقلية من الصعب جدا أن لم يكن من المستحيل تحويلها الى الوعى . لأن هناك جهازا للكبت ، اكتشف فرويد وجوده حينما كان يحاول احياء ذكريات الطفولة ، يقاوم أية

(*) لاتظهر الدعابة فى العربية بقدر ماتظهر فى الاصل الانجليزى ، حيث كان التعبير الخطأ هو square meal بينما التعبير الذى قصده المتكلم هو square deal

محاولة لتحويل عناصر اللاوعى الى الوعى . وقد كتب فرويد قائلا « **ان نظرية التحليل النفسى بأسرها ، قد بنيت فى الواقع على ادراك المقاومة التى يبذلها المريض حينما نحاول أن نجعله واعيا بلا وعيه** » .

والدليل الموضوعى على وجود المقاومة هو أن تداعيات المريض تتوقف فجأة أو تتحول بعيدا عن موضوع المناقشه . وهكذا ، فان جزءا كبيرا من ذكريات الطفولة التى يقال أنها قد طواها النسيان ، بمعنى أنها قد تلاشت بمرور الوقت ، هى فى رأى فرويد لم تنس وانما كبتت .. وسوف نبين فيما بعد لماذا تحدث عملية الكبت هذه (٢) . والمهم فى النظرية الفرويدية هو أن خبرات الطفولة هذه ، رغم أنها قد كبتت ، الا أنها تستمر فى ممارسة تأثير فى تفكيرنا وسلوكنا اليومى . **فالكبت ، كما يرى فرويد ، هو العملية السيكولوجية المماثلة العملية التى يقوم بها الجسم حين يكون جدارا واقيا من الانسجة لعزل جزء مريض عن بقية أجزاء الجسم.**

وقد شبه فرويد ، فى كتاباته الباكرة ، القوى الكابتة بالرقيب . وصور العقل على أنه شبيه بمنزل ذى ثلاثة طوابق : الطابق العلوى يقطنه الأعضاء المحترمون فى عائلة الوعى . ويليهم أناس ماقبل الوعى ، وهم فئة مهذبة هادئة ، يسمح لأفرادها بزيارة جيرانهم فى الطابق العلوى . حقيقة هناك رجل بوليس يقف بين الطابقين لكنه رجل كريم نادرا مايمنع المرور . أماقاطنو الطابق السفلى منهم جمهرة غير مثقفه شديدة الصخب ، تطالب بالحاح وضجيج أن تتخطى رجل البوليس الشديد اليقظة الذى يقف بينهم وبين الطابق الذى يقطنه أناس ما قبل الوعى . وأحيانا يستطيع أحدهم الافلات بأن يتنكر فى صورة تجعله يبدو طيبا وبخاصة حينما تغفو عين الحارس أثناء الليل ان رجال البوليس هؤلاء هم تعبير تصويرى للقوى **الكابتة** .

ولقد انتقد فرويد كثيرا لأستخدامه لغة تبدو وكأنها تشير الى كائنات حقيقية داخل العقل ، اذ تثير فى الذهن صورة لعالم خفى غريب تقطنه مخلوقات غريبة قريبة الشبه بالانسان . على أن فرويد قدكتب ذلك من قبلأن تصبحتعبيرات مثل « **الأبنية النظرية** constructs » ؟ « **المتغيرات المتوسطة** intervening variables » جزءا من لغة علم النفس .

لكنه أوضح بجلاء أن هدفه هو أن يصور بالرمز ماهو أساسا نشاطات عقلية . وأعلن أن مفاهيمه انما تقوم بنفس الدور الذى تؤديه مفاهيم مثل : الموجات ، والالكترونات ، والطاقة : فى علم الطبيعة ، فهى تؤلف معا فى انماط ذات معنى جوانب من المعرفة الانسانية والخبرة كانت بدون هذه المفاهيم ستبدو شتاتا متنافرة . وهكذا فبينما وجده فى كتابه «محاضرات تمهيدية» يعترف بأن مفاهيمه هى فى بعض الأحيان غير دقيقة ، فانه يدافع عنها مع ذلك على أساس أنها أدوات مفيدة شأنها شأن «مانيكان» أمبير التى تسبح مع التيار الكهربائى ، « وطالما أنها تفيد الفهم الشامل فيجب ألا يستخف بها » . (٣)

لكن تقسيم الحياة العقلية الى : وعى ، وماقبل الوعى ، ولا وعى ، بدا لفرويد أنه يقدم صورة جامدة للعقل . ومن ثم أدخل مفاهيم أقل ايحاء بوجود مناطق عقلية خاصة وأكثر ايحاء بالفاعلية العقلية . (٤)

تلك هى مفاهيم : « **الهو** » ، « والأنا » ، « **والأنا الأعلى** » التى سأحاول وصفها بايجاز .

لقد استخدم فرويد مفهوم « الهو » ليشير الى تلك الجوانب اللاواعيةمن الحياة العقلية التى تتصارع بشدة مع القيم الواعية ، تلك القيم التى يكتسبها الفرد من الحياة العائلية والاجتماعية . ولقد استعاد فرويد هذا التعبير من «نيشة» لأنه بدا ملائما ، من حيث هو اشتقاق من ضمير غيرالمتكلم من اللاتينية ، للتعبير عن هذا التعارض مع القيم الواعيه . « فالهو » هو ضمير الغائب (هى وهو) ، هو ذلك الشىء الذى يستبد بنا حين نجد أنفسنا مدفوعين الى السلوك بما يتعارض مع « الذوق السليم » أو المقاييس المقبولة .

ونحن عادة نميل الى اعتبارمثل هذه الاندفاعات وكأنها دخيلة على شخصيتنا الرئيسية فنصفها بعبارات مثل « **لقد غلبت على أمرى** » **أو** « **لم أستطع مقاومة نفسى** » .

وتشير « الهو » الى الاحتياجات البدائية والغريزية فى الطبيعة البشرية ، تلك الاحتياجات التى لم تتأثر بالاعتبارات الخلقية أو الاجتماعية . وخصائص « الهو » التى أكد عليها فرويد تأكيدا خاصا هى : مطالبها التى تسعى للاشباع دون قيد أو شرط ، ولا عقلانيتها ، ولا أخلاقيتها . وهى تتكون مما يسمى بغرائز الحياة وغرائزالموت، وهى الخصائص السلالية الموروثة التى تربطنا بباقى المملكة الحيوانية . وعلاوة على ذلك ، فان

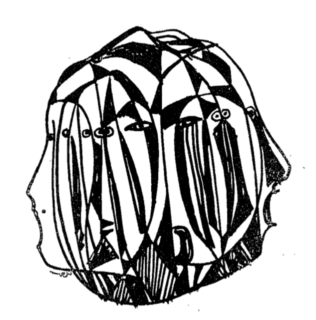
الخبرات المكبوتة التى هى مؤلمة بدرجة لاتحتملها الحياة الواعية تنخرط أيضا فى دوافع الهو . والمبدأ الذى يحكم «الهو» هو «مبدأ اللذة» أى أنها تسعى الىالأشباع الفورى وغيرالمشروط ودون أدنى اعتبار لملائمة الزمان أو المكان .

والكائن البشرى الذى يدع نفسه كلية تحت رحمة دوافع «الهو» سيجد نفسه فى الحال قد وقع فى متاعب لا حصر لها تؤدى به الى الهلاك . ذلك لأن العالم الخارجى ليس على استعداد للتسليم لنا باشباع رغباتنا . فعلينا دائما أن نتعلم تأجيل هذا الأشباع حتى تسنح الفرصة الملائمة لتحقيق ذلك فى أمان .

على أن «الهو» هى التى تسود حياة الطفل الصغير . فالطفل يصرخ دائما لما يريد . لكنه يتعلم بالتدريج أن هناك عوائق ضد اشباع مطالبه .

فوالداه لا يستجيبان له دائما على الفور . وفى بعض الأحيان ، تقابل مطالبه بالعقاب . والخبرة المؤلمه الناشئة عنأن العالم لايرضخ دائما لمطالبه، تستحدث تغييرا داخل «الهو» .

فيبدأ جزء من « الهو » يوجه اهتمامه للعالم الخارجى ، أى يصبح متنبها له أو داعيا به . وقد دعا فرويد هذا التحوير داخل «الهو» الذى توجه الاهتمام بواسطته الى العالم الخارجى ، بالأنا . ولا أحد يعلم كيف تم هذا التحول لجزء من «الهو» الى «الأنا» . لكن افتراض حدوثه مبدأ



أساس فىالنظرية الفرويدية ، ويمكننا أن نفترض أن الصدام مع الواقع الخارجى كعامل مقيد لرغباتنا ، قد فجر حدوث عملية نضج أدت الى انبعاث الوعى ، أى الخصائص العقلانية للحياة العقلية .

« فالأنا » فى نظر فرويد ، يقوم بالحد من مطالب «الهو» ، ساعيا الى اشباعها على مستوى الواقع . وبعبارة أخرى ، يعارض «مبدأ اللذة» الذى تسير «الهو» وفقا له ، «بمبدأ الواقع» . فهو ينشأ داخل «الهو» كوسيلة لايجاد صيغ لأشباع مطالب « الهو » فى الواقع الخارجى . وقد كتب فرويد قائلا : « وعلى العموم ، فان على **«الأنا» أن ينفذ أغراض «الهو» ، وهو يكون قد أدى واجبه تماما حين ينجح فى خلق ظروف تسمح بتحقيق مطالب « الهو » على أكمل وجه . ويمكن مقارنة العلاقة بين «الأنا» و «الهو» بتلك التى بن الفارس والجواد . فالجواد يمد الفارس بطاقة الحركة ، لكن الفارس يمتلك ميزة تحديد الهدف وتوجيه حركات جواده القوى فى اتجاه هذا الهدف . لكن كثيرا ما يحدث فى العلاقة التى بين «الهو» و «الأنا» أن تكون الصورة أقل اكتمالا مما هى بين الفارس والجواد ، حيث قد نجد الفارس هنا وقد أرغم على توجيه جواده فىالاتجاه الذى يريد الجواد نفسه أن يتجه اليه» (٥) .**

ونستطيع ايجاز خصائص « الأنا» كما رآها فرويد ، على النحوالتالى : أنه يتوسط بين «الهو» والواقع الخارجى . وأنه بينما تظل علاقته «بالهو» على مستوى اللاوعى ، فان علاقته بالعالم الخارجى تصبح واعيه . وانه يسير وفقا لمبدأ الواقع ، وهو المبدأ الذى يأخذ فى الاعتبار الامكانات التى يقدمها العالم الخارجى ، معارضا بذلك مبدأ اللذة الذى يحكم « الهو » . وهو فى تحقيقه لمبدأ الواقع هذا ، عليه أيضا أن يقوم بالرقابة على العمليات العقلية التى يحتمل أن تسىء الى قيم الوعى ومقاييسه . وهو يعطى محتواها صياغة لفظية .

و «الأنا» يتكون فى السنين الأولى من العمر ، حين تسود حياة الطفل روابط انفعالية قويه بينه وبين أبويه . لكن «أنا» الطفل الصغير يكون عادة من الضعف بحيث لايستطيع بمفرده مواجهة مطالب الهو . وعليه اذن أن يقوى نفسه بسلطة الأبوين ، فالأوامر والتوجيهات الأبوية التى تطبق فى الخارج على الطفل ، يعيد الطفل تكوينها داخل عقله كعوامل مانعة قويه . وتحدث هنا عملية توحيد تندمج بواسطتها مواقف الأبوين

ومقاييسهم السلوكية فى عقل الطفل ذاته • وهى عملية شديدة التعقيد ، فهى تشبه الى حد ما محاكاة اللاوعى • وقد تحدث فرويد عن هذه العملية كاحدى عمليات **الامتصاص** introjection ، أى التحويل الداخلى لسلطة الأبوين ونفوذهم (وكذلك الأشخاص الآخرين المهمين فى حياة الطفل) •

وقد سمى فرويد هذه المواقف الأبوية المحولة للداخل **بالأنا الأعلى** • والأنا الأعلى اذن هو تحوير فى الأنا حين يكون هذا الأنا من الضعف بحيث لا يقوى بمفرده على مواجهة مشكلات ومطالب كل من « الهو » ، والواقع الخارجى • فهو نوع من التمثل العقلى للوالدين والأشخاص الآخرين داخل العقل ، وهو تمثل مزود ، فى رأى فرويد ، بخصائص الوالدين بالطريقة المبالغ فيها التى يبدو بها الأبوين أمام عقل الطفل ، خصائص مثل : العلم الكلى ، والقدرة الكلية ، وبكلمة : خصائص سلطة لاتناقش •

ولعل النظرية الفرويدية فى الأنا الأعلى تبدو للوهلة الأولى أنها تقدم نظرة مشكوك فى صحتها لنمو الحياة العقلية • اذ أن فكرة الأنا الذى يتوحد جزء منه مع الأبوين والأشخاص البالغين الآخرين، والذى يصوغ نفسه طبقا للصورة المبالغ فيها للسلطة الأبوية ، هذه الفكرة يمكن أن تبدو لنا وكأنها احدى الأساطير الخيالية • **لكن ماذا تقول هذه الفكرة فى النهاية ؟ تقول أن تأثير الأبوين والأشخاص البالغين المهمين فى حياة الطفل يستمر ــ بطريقة لم تفهم تماما حتى الآن ــ مع الطفل حين ينمو ويلعب دورا حاسما فى سلوكه حين ينضج • ومفهوم الأنا الأعلى مطلوب لتفسير استمرار مقاييس الطفولة وقيمها فى حياة الراشدين ولتفسير سمة القهرية التى تسم كثيرا من سلوكنا الذى يبعد كثيرا عما تتطلبه الاعتبارات العملية والانسانية • وما علينا الا أن نتأمل بعض الأشياء البشعة التى يشعر الناس أحيانا أنهم مرغمون على فعلها ، بدءا من النازيين الذين أحسوا أنهم مدفوعون الى تدمير اليهود الى كثير من الفظائع فى التاريخ الدينى والسياسى التى تحدث بدافع الاحساس بالواجب • والنظرية الفرويدية فى الأنا الأعلى تطلب منا أن نسلم بأن كثيرا من الراشدين ــ ان لم يكن معظمهم ــ يحملون داخلهم وكجزء مكمل لنفسياتهم ، أنماطا ونماذج من السلوك تنتمى الى مرحلة فى طفولتهم لا تتعرض للنقد وتستمر تمارس تأثيرها القهرى فى حياتهم الراشدة •**

دعنا نرى الآن نوع الصورة التى ترسمها النظرية الفرويدية للحياة العقلية فى خطوطها العريضة • فنحن اذا تجاوزنا التعبيرات أو المصطلحات الخاصة التى تستخدمها النظرية الفرويدية سنجد أمامنا صورة لتفاعل ديناميكى بين الحياة العقلية وبين العالم الخارجى تتحور وتتعدل فيه الحياة العقلية خلال عملية تكيفها مع حقائق العالم الخارجى • وما دعاه فرويد بالأنا انما هو خواص الوعى ، والنموالتفصيلى المتزايد لادراكنا للواقع الخارجى والقدرة على التوفيق بين الاحتياجات الداخلية وامكانيات الأشباع فى الخارج • والواقع أن حدوث مثل هذا النوع من النمو للحياة العقلية هو فيما أعتقد من المسائل الملاحظة فى حياتنا اليومية • فمن حقائق النمو الانسانى التى لاتحتاج الى تأكيد ، أن الأطفال يتعلمون أن يكيفوا أنفسم مع متطلبات الواقع الخارجى ، وأنهم يظهرون نموا فى الخواص العقلانيه ، أما الاسهام الذى قامت به النظرية الفريدية هنا فيظهر فى كشفهاعن نمط النمو البالغ التعقيد الذى تتضمنه مثل هذه العملية • ولو كان الانتقال من لاعقلانيات الطفولة وتبعياتها مجرد عملية اكتساب بسيطة لخواص العقلانية والاستقلال الذاتى التى يتسم بها الراشد لما كنافى حاجة لأبحاث التحليل النفسى •

أما موضع النقد فى النظرية الفرويدية فهو ، فيما أعتقد ، نوع العلاقة التى تراها قائمة بشكل عام بين جوانب الحياة العقلية الواعية وجوانبها التى هى أساسا لا واعية • اذ أحيانا يعزى الى نظرية التحليل النفسى أنها تجعل الأنا مجرد أداة لخدمة أغراض اللاوعى وأنها عاجزة عن تأكيد سيطرتها المستقلة ازاءها • وبلغة غير فرويدية ، فان النظرية الفرويدية تبدو أحيانا وكأنها تؤكد على أن نفوسنا العقلانية تتحكم فيها كلية غايات لا عقلانية وانفعالية ، وأن دورها يقتصر على ايجاد منافذ فى العالم الخارجى للدوافع الانفعالية لايحدث صراع مكشوف بين هذه الدوافع وبين القيم السائدة • ونموالخواص الواعية والعقلانية للحياة العقلانية ــ طبقا لهذا التفسير ــ لا يتضمن مرحلة كيفية فى النمو العقلى • فالعقل الواعى ليس سوى امتداد لطبقة اللاوعى السفلية يتلمس الطريق الى مسالك مباحة للافصاح عن أهواء اللاوعى •

وانه لمن الصحيح طبعا أن الناس أقل عقلانية بكثير مما يميلون الى الظن بأنفسهم ، وأنهم فعلا يميلون الى استخدام خواص الوعى لديهم لتحقيق غايات لا عقلانية •

وما على الانسان الا أن يتأمل كيف أن العلم كثيرا ما يستخدم للتدمير والموت لكى يدرك كم من العقل تستعبده قوى لا عاقلة . غير أن وجود علم النفس ، والتحليل النفسى على وجه الخصوص ، انما هو دلالة على أن هذا الاستعباد ليس تاما . فالعبد الذى لا يدرك عبوديته ، والذى يقبل هذه العبودية على أنها شىء طبيعى ، سيظل عبدا الى الأبد . والشرط الأول للتمرد على أى نوع من أنواع العبودية انما هو ادراك وجود هذه العبودية . وهذا صحيح أيضا بالنسبة لعبودية نفوسنا العاقلة للغايات اللاعاقلة ، أى عبودية « الأنا » « للهو » . وحينما يدرك الناس ، وهم قد بدأوا يدركون ، أن نفوسهم العاقلة تخدم غايات لا عاقلة ، فانهم بذلك يتخذون أولى الخطوات نحو التحرر من هذه العبودية .

وجدير بالذكر أن فرويد ، رغم تأكيده على ضعف « الأنا » وتبعيتها ، فانه لم يتخذ موقفا شديد التشاؤم فيما يختص بعلاقتنا «بالهو» . فقد وبخ فى أحد كتبه أولئك المحللين النفسيين الذين عونوا كثيرا على ضعف الأنا وأكد أن هناك امكانات للتحكم النفسى . اذ كتب قائلا : « من المناسب عند هذه النقطة أن أتساءل : كيف يمكن التوفيق بين تسليمى هذا بقدرة « الأنا » وبين الوصف الذى قدمته فى كتابى « الأنا » و « الهو » ففى ذلك الكتاب رسمت صورة لتبعية الأنا لكل من «الهو» و «الأنا الأعلى» ، بينت مدى عجزه وخوفه ازاءها ، وبينت مدى الجهد المطلوب لكى يتمكن من الاحتفاظ بسيطرته عليهما . وقد ترددت هذه الفكرة كثيرا فى كتابات التحليل النفسى . ولقد وجه قدر كبير من التركيز على ضعف « الأنا » فى علاقته «بالهو» ، **وعلى عجز العناصر العقلانية** لدينا فى مواجهة القوى اللاعقلية بداخلنا ؛ وهناك ميل قوى الى اتخاذ هذا القول أساسا لوجهة النظر الكلية للعالم كما يقدمها التحليل النفسى . لكن المحلل النفسى على وجه التأكيد ، بما له من معرفة بالطرق التى يحدث بها الكبت ، يجب عليه ، من بين الناس جميعا ، أن يحجم عن اتخاذ مثل هذا الرأى المتطرف والوحيد الجانب » (٦) .

واذن ، فعلى الرغم من النزعة التشاؤمية فى كثير من كتابات فرويد ، وعلى الرغم من ميل نظرية التحليل النفسى الى تصوير الطبيعة الانسانية على أنها ، أساسا ، لا تتغير ، فانه من الممكن الاهتداء الى السمة الكيفية فى نمو « الأنا » . وقد أعاد كتاب مثل « فروم » و « هورنى » صياغة النظرية التحليلية على ضوء مفاهيم أكثر اجتماعية، متفقة مع وجهة النظر القائلة ان الأنا يمتلك خصائص لا يمكن اختزالها الى مجرد دوافع «الهو» . يقول « فروم » : « **ان مفتاح مشكلة علم النفس ، انما يكمن فى ذلك النوع الخاص من علاقة الفرد بالعالم وليس فى اشباع أو احباط هذا الاحتياج الفريزى أو ذاك كما هو** » (٧) . بل ان محللا متمسكا بالتقاليد مثل الدكتور ارنست جونز أمكنه أن يقول فى عام ١٩٥٩ : « **انه لمن عقائد التحليل النفسى أن الانسان أينما كان هو مخلوق اجتماعى ، وأن محاولة التمييز بين علم النفس الفردى وعلم النفس الاجتماعى انما ترجع الى أوهام تأصلت فينا . وما تعنيه بهذا القول هو أن عقل الانسان ينمو كلية من خلال تفاعله مع الكائنات البشرية الأخرى ، ولا يمكن تصور وجود فرد لم يتكون بهذه الطريقة** » (٨) .

و « النوع الخاص لعلاقة الانسان بالعالم يكشف عن نفسه فى وعى الانسان الاجتماعى أو وعيه بعلاقاته ومسئولياته تجاه الآخرين . لكن هذا الوعى ، لسوء الحظ ، ما زال ضعيف التأثير فى حياة البشر ، اذ أن هذه الحياة تقع كثيرا تحت تأثير لا عقلانيات مستمدة من الطفولة . ومن ثم ، فان كل تفكير اجتماعى وسياسى ، كما سأحاول اثبات ذلك فيما بعد ، يجب أن ينطلق بدءا من هذه الحقيقة : ان الرجال والنساء ، فى كثير من النواحى الهامة فى نفسياتهم ، يفشلون فى تجاوز عادات وأنماط التفكير السائدة طفولتهم .

---

(١) فرويد ، محاضرات تمهيدية جديدة ، هوجارث ص ٩٤ .

(٢) انظر الفصل الثانى من كتاب الماركسية والتحليل النفسى .

(٣) فرويد ، محاضرات تمهيدية ، آلن ويونوين ١٩٢٣ ، ص ٥٢٠ .

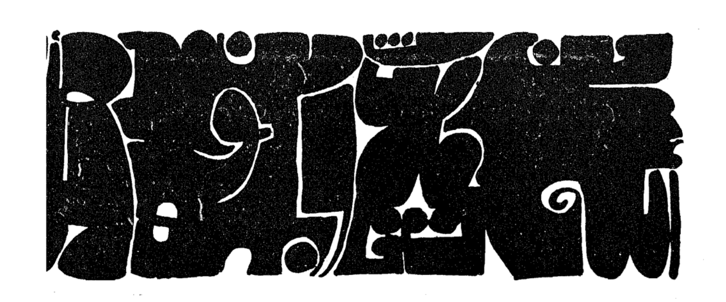
(٤) لهذا السبب أيضا تفضل فرويد عدم استعمال تعبير تحت ــ الوعى . لانه يوحى الى حد كبير بوجود منطقة عقلية خاصة ولايوحى بالفاعلية العقلية .

(٥) محاضرات تمهيدية جديدة ، ص ١٠٣ .

(٦) فرويد ، الاحباطات والاعراض والقلق ، هوجارث ١٩٣٦ ، ص ٢٨ ــ ٩ .

(٧) فروم ، الانســـان من أجل نفســه ، روتلدج ١٩٤٩ .

(٨) ارنست جونز ، التداعيات الحرة ، هوجارث ١٩٥٩ ، ص ١٥٣ .



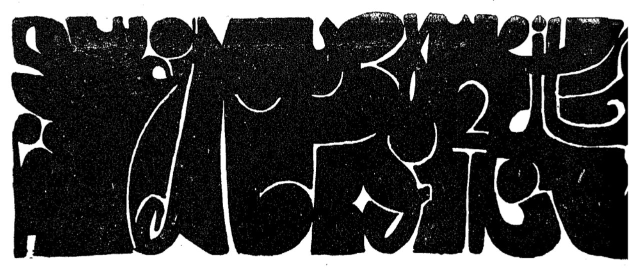
علم الاجتماع

بين

العقل المنهجي والتبرير الأيديولوجي

عبدالباسط محمد

يستطيع المتتبع لحركة علم الاجتماع ، منذ قدر له أن يأتى للوجود وحتى أواخر حلقات تطوره ، أن يلاحظ ما هنالك من مؤلفات أفردت صفحاتها خصيصا لتحديد ملامحه وتوضيح مجاله واطاره ، والقاء الضوء على نقاط الالتقاء والتمييز بين مدارسه واتجاهاته النظرية . ولعل من بين أكثر هذه المؤلفات ذيوعا ، بل وقبولا بين العاملين فى الحقل السوسيولوجى ،ما قدمه لنا عالم الاجتماع الروسى المولد ، الأمريكى الموطن « بيترم سروكين » ونحدد من بين مؤلفاته تلك التى حاول أن يرصد عبر صفحاتها حركة علم الاجتماع . بادئا بكتابة «**النظريات السوسيولوجية المعاصرة** » سنة ١٩٢٨ ، والى أن أنهى محاولته بمؤلفه « **النظريات السوسيولوجية اليوم** » سنة ١٩٦٦ . ولو اقتفينا مسار كتابه الأخير ،



خليفة

لاتضح لنا أنه حاول أن يطالعنا من خلاله على أهم التغيرات والتطورات التى طرأت على هذا العلم ما بين عامى ١٩٢٥ ، ١٩٦٥ ، مع مقارنة هذه الفترة بتلك التى عايشها العلم منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى مشارف عام ١٩٢٥ . واذا كنا نود أن نقف فى عجالة على أهم التغيرات والتطورات التى لحقت بعلم الاجتماع فى كتابه الأخير ، فذلك بقصد الانطلاق منهما كنقطة بدء للمقال الراهن .

لقد نظر « سروكين » الى التغيرات التى طرأت على علم الاجتماع من خلال بعدين : وسم الاول منهما بأنه خارجى يمثل المكانة العامة للعلم بوصفه نظاما علميا ، والثانى بأنه بعد داخلى يعنى بمكونات العلم وبنائه العام ومحاوره النظرية الأساسية . ويعد النوع الأول من التغيرات سيرا فى اتجاه نمو العلم عن طريق ازدياد البحث السوسيولوجى وتكاثره أعدادا ونشرا، فقد قدر له أن يطرق أبواب عدد كبير من الجامعات والكليات والمدارس العالية مما ساعد فى نمو مكانته الاكاديمية كعلم معترف به ، كما قدر للمشتغلين به التوسع فى توظيف خبراتهم السوسيولوجية فى عدة مجالات : كالحكومة والطب والقوات المسلحة والشئون الاجتماعية الخارجية وما الى ذلك . هذا بجانب تدفق التفسيرات السوسيولوجية وانسيابها الى علوم الحياة والنفس والطب النفسى والتاريخ والسياسة والاقتصاد والقانون والاخلاق . ويدلل لنا هذا الضرب من التغيرات على ما حققه هذا العلم من انجازات فى مجالات لم يسبق له الاتصال بها ، أو تدعيم مكانته فى تلك التى سبق له طرق أبوابها أو الوقوف عند بدايات دروبها .

وبصدد التغيرات التى لحقت بعلم الاجتماع مقارنة بالفترة السابقة ـ التى امتدت ما بين نهاية القرن التاسع عشر حتى منتصف العقد الثالث من القرن العشرين ـ فمن بين أهم ملامحها توجيه قسط كبير من الاهتمام نحو طرق البحث السوسيولوجى وأساليبه الفنية ، هذا فى الوقت الذى وجه فيه قسطا أقل نسبيا من الاهتمام الى كشف وصياغة نظريات واضحة محدودة حول القضايا والمشكلات الاجتماعية والثقافية الاساسية . أما عن البحوث نفسها فقد عنيت بشكل أساسى بمقارنة ما يسمى بالاشكال السوسيولوجية الصغرى ، على حين أن اهتماما أقل نسبيا قد ركز فى مشكلات وقضايا الواقع الاجتماعى والثقافى فى جملته . ويشير « سروكين » الى أن من أهم الاختلافات بين الفترتين : السابقة واللاحقة ، وجود ميل قوى وواضح فى الفترة الأخيرة لعبور الهوة بين مدارس العلم . فقد سقطت أو تلاشت كثير من الدعاوى والافتراضات الاحادية الجانب ، كما برز بشكل جلى الاتفاق حول عدد من النقاط الهامة فى علم الاجتماع مما دنا بالمشتغلين به مما أسماه

« سروكين » بالنموذج المتكامل Integral Type للنظرية السوسيولوجية ، الذى يعتمد فى جوهره على الجوانب الصادقة فى كل مدرسة من مدارس علم الاجتماع ٠

تلك هى أهم أبعاد الصورة العامة التى قدمها لنا سروكين فى آخر أعماله العلمية ٠ وبالرغم من عظمة عرضه ، فان تحليله يشوبه قدر من القصور اعترف هو به فى تقديمه للكتاب ، ويتلخص هذا القصور فى أنه ركز اهتمامه فى علم الاجتماع الامريكى ، ومن ثم فمن الخطأ والتعجل تعميم نتائجه على علم الاجتماع قاطبة ، كما أنه يحكم والنظرية السوسيولوجية اهتماما واضحا، خاصة وأن هناك محاولات عدة أعادت اثارتها فوق المسرح السوسيولوجى فى ستينات هذا القرن ٠ فمنذ حلول العقد السادس من القرن العشرين وعلم الاجتماع يشهد حركة غير عادية ، حركة سوف تترك آثارها واضحة فى تاريخ هذا العلم وربما مصيره ٠ فأحيانا تتجه هذه الحركة هبوطا الى اطاره التصورى لم يعر قضايا علاقة الأيديولوجية مهده ونشأته الاولى ، وأحيانا أخرى تتجه صعودا بقضاياه النظرية والمنهجية ، بل وتتجاوزها فى بعض الأحايين برفض بعض من هذه القضايا والتشكيك فى مفهوم العلم ذاته وتصوراته الفرعية ومناهجه وأدواته ، الامر الذى يشير بوضوح الى وجود أزمة علمية وعقلية يعانى منها علم الاجتماع ، تتمثل فى صراع المذاهب الفكرية والنظريات بين الوحدة والتعدد فى الاطر النظرية ، والتوزع بين الموضوعية العلمية التى تود محاكاة العلوم الطبيعية وبين الطابع الانسانى لعلم اجتماعى يتأثر بالواقع ويحاول أن يؤثر فيه ، والربط بين الطابع العام الذى يتخطى التمايزات بين المجتمعات للاتجاه نحو العمومية والعالمية والظروف المجتمعية والاممية ٠

والملاحظ فى هذا الشأن أن هذه الأزمة ـ تجاوزا ـ تتلثم بأردية متمايزة وقوالب عقلية خالصة ، أو تبريرية سياسية وأيديولوجية أو هما معا ، وذلك حسب نوع القضايا المثارة ومقتضيات أطرها المرجعية ٠ واذا كان المقال الراهن يحاول أن يشير الى بعض ملامح هذه الازمة ، فسوف نحاول ذلك من خلال بعض الجوانب التى تتعلق بمفهوم العلم وبدائله النظرية ٠

أولا : ـ تعريف علم الاجتماع بين العقلانية العلمية والغاية التركيبية ٠

تزخر مؤلفات علم الاجتماع منذ ابن خلدون وأوجست كونت وحتى المؤلفات الأخيرة « لأوزيبوف وكوتستانتينوف وكيل » فى الاتحاد السوفيتى ، و «ريمون آرون» بفرنسا و « روبرت فسيبت وليون برامسون وهانز بيتر درينزل » وغيرهم فى الولايات المتحدة ، تزخر كتابات كل هؤلاء بمحاولات عديدة لتحديد وتعريف علم الاجتماع ٠ وبالرغم من وفرة هذه المحاولات فقلما نجد بينها اتفاقا ، أو قدرا من القبول حول تعريف واحد لهذا العلم ، الامر الذى يدعو الى الاستغراب ويستثير بعض التساؤلات والشكوك ، ويلقى فى نفس الوقت بصيصا من الضوء على تلك الصراعات الفكرية والنظريه بين مدارس الفكر السوسيولوجى والتى برغم احتدامها واشتداد أوارها لا نجدها تقف على ساحة مشتركة محدودة ، أو واضحة المعالم والقوائم حتى تستطيع كل مدرسة أن تصوب هدفها نحوها ٠ ومع أن هذا الوضع قد يكون ملء مسمع وبصر بعض السوسيولوجيين ، فسوف ندلل عليه بعدد قليل من الامثلة بغية تبيين بعض ملامحه ٠ فعالما الاجتماع « بروم وسيلزنك » يعرفان العلم فى كتابهما « **علم الاجتماع** » بأنه واحد من العلوم الاجتماعية ، يهدف الى كشف البناء الاساسى للمجتمع الانسانى وتحديد القوى الاساسية التى تقوى من الجماعات الاجتماعية أو تضعفها ، كما أنه يحاول فهم الظروف التى تشكل الحياة الاجتماعية ٠ وعلى هذا فعلم الاجتماع نظام فكرى وعقلى يجد فى طلب معرفة أساسية حول طبيعة الاشياء (علم الاجتماع ، الطبعة الانجليزية نيويورك ١٩٦٣ ص٣)٠ وهناك تعريف آخر يحاول من خلاله «ميلتون بارون » فى كتابه « **علم الاجتماع المعاصر** » أن يحدد علم الاجتماع من خلال التفاعل الاجتماعى وتأثير الانساق الاجتماعية على الاستجابات العقلية والانفعالية والسلوكية للكائنات الانسانية (الطبعة الانجليزية ، نيويورك ١٩٦٥ ص ٢) ٠ نجد أن « أوزيبوف » أحد علماء الاجتماع السوفييت ، يقدم لنا أكثر من تعريف لعلم الاجتماع ٠ فقد عرفه **أولا** من خلال موضوعه المحدد الذى يدرسه ، وهو المجال المدنى (أوزيبوف ، قضايا علم الاجتماع ترجمة د٠ سمير نعيم ، د٠ فرج أحمد ، دار المعارف ١٩٧٠ ص ١٨٠) ٠ وعرفه **ثانيا** من خلال ما يهتم به علماء الاجتماع ، الذى يعنون بالبناء الاجتماعى وما يشتمل عليه من علاقات بين الطبقات بعضها البعض ، وعلاقات داخل الطبقة الواحدة ، مؤسسات اجتماعية تنظم هذه العلاقات ، كما أنه يهتم بنمو التفاعل بين الانظمة والتنظيمات داخل

المجتمع (المرجع السابق ص ٢٧) وعرفه **ثالثا** من خلال العوامل المفسرة للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم يرى أنه ليس علم العوامل النفسية الاجتماعية، لكنه علم العوامل والظروف التى تكونت تاريخيا، والتى تحدد طابع ومحتوىهذه العوامل الاجتماعية النفسية ، التى تكون بدورها أشكالا للتعبير عن قوانين موضوعية نوعية وعامة للنمو » (الترجمة العربية ص ٩٦) .

توضح لنا التعريفات السابقة أنها تنطلق فى تحديد العلم من ركائز مختلفة ومتباينة ، فتارة يعرف عن طريق العلاقات ، وتارة أخرى عن طريق التفاعل ، وثالثة عن طريق البناء الاجتماعى ، وكل من هذه التعريفات لم يضع فى حسبانه أن يضمن محاولته ما يميز علم الاجتماع عن العلوم الاجتماعية الاخرى من جانب، وما يجمعه معها من خصائص مشتركة من جانب آخر . فالعلاقات والتفاعل يدرسان من خلال علم النفس الاجتماعى والانثروبولوجيا الاجتماعية ، وكذلك مفهوم البناء الاجتماعى الذى أشار اليه « أوزيبوف » يعد مفهوما أساسيا ومحوريا فى الانثروبولوجيا الاجتماعية . كما أن البعض يخلط بين موضوع العلم وموضوع النظرية السوسيولوجيه ، « فأوزيبوف » يرى أنه علم العوامل والظروف ، وذلك بعد تفسير لا يميز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية .

وثمة ملاحظة أخرى على محاولات تعريف العلم مؤداها أن كل مشتغل وكل مفكر حاول أن يحدد العلم ، انما فعل ذلك من خلال مفهومات ومصطلحات لا يوجد اتفاق على معناها ومبناها بين جمهور السوسيولوجيين . «فماكيفر وبيج» فى كتابهما «المجتمع» يركزان على العلاقات الاجتماعية، ولكن ما هو تصورهما الدقيق لهذا المفهوم ، وهل هناك اتفاق على معناه بين العلماء ؟ الواقع أن مفهومات علم الاجتماع فى معظمها مازالت محل نقاش وجدال ، الامر الذى يجعل اللجوء اليها فى تعريف العلم أمرا لا يخلو من مثالب ، لأن المفروض أن يكون هناك اتفاق نسبى على تعريف العلم أولا ، ثم مفهوماته ثانيا ، اذ ليس من المنطقى أن نطالب باتفاق على المفهومات دون وجود هذا الاتفاق على تعريف العلم ذاته . **وربما كان فى دواعى الخلاف على العلم ، اختلاف المواقف والمواضع التى نظر من خلالها كل باحث اليه ، فنجد البعض يسير فى ركب محاكاة العلم الطبيعى، فيختصر العلم ويضيق موضوعه تضييقا شديدا ، فى حين أن البعض يتجاوز به العلوم الاجتماعية برمتها ويحلق فيما وراءها لكى يبنى نسقا فكريا يحتويها جميعا ويحتوى واقع الحياة الاجتماعية فكرا ومواقف وسلوكا .**

واذا أردنا أن نلقى بعض الضوء على سبب هذا التباين فى محاولات تعريف العلم فاننا سوف نشير الى غايات العلم التى يصبو الى بلوغها ونوضح كيف أثرت فى تاريخ العلم وفى تحديده. ففى الدرس الاول الذى خصصه عالم الاجتماع الفرنسى « ريمون آرون » لتحديد مفهوم علم الاجتماع ، والذى نشره فى كتابه « **ثمانية عشر درسا عن المجتمع الصناعى**» نجده يشير الى أن هذا العلم يتميز بأنه يبحث عن نفسه دوما . **فعلماء الاجتماع جميعا يتفقون على نقطة ، وربما على نقطة واحدة : هى صعوبة ايجاد تعريف للعلم . وهذا يعنى أنه دائما علم يتساءل عن ذاته ، ومن ثم فكلما توغل المشتغلون به فى استكشاف الشىء ، يتساءلون عما يفعلون !** (الترجمة العربية، نسيم مجرم ، عالم الكتب ١٩٦٨ ص٦) . وقوله « آرون » هذه تجعلنا نتساءل : طالما أن العلم فى تساؤل حول نفسه فما الذى يستطيع أن يقدمه اذن من حقائق حول الواقع الاجتماعى ، وهى الحقائق التى ينبغى عليه أن يقدم الكثير منها للفكر الانسانى ؟ انه يتساءل — علم الاجتماع — أساسا لأنه يريد أن يكون علما خاصا متميزا ، ولأنه يريد فى نفس الوقت أن يكون علما تحليليا يحلل الواقع وفقا لمقتضيات المنهج ، وعلما تركيبيا يفيد فى فهم المجتمع وتفسيره ، بل وتوجيهه . وبعبارة أخرى ، فان علم الاجتماع موزع دائما بين الهدف العلمى من ناحية والتركيبى الذى يتأثر بالغايات السياسية من ناحية أخرى ، وتبعا للبلاد وللعصور وللمدارس ، يضع العلم نفسه تحت تصرف الغاية العلمية ، ويضاعف البحوث التفصيلية أو على العكس ، يسعى الى الابقاء على الغاية التركيبية ويجازف بأن يضيع فى متاهات مختلفة . ومن هذا الموقف المعقد الذى يضم هدفين هو مشدود اليهما معا ، نتجت شكوك علماء الاجتماع أنفسهم وألوان النزاع بين مختلف المذاهب الاجتماعية . وحاول البعض أن يقترب بالعلم من الغاية العلمية فيدقق فى الوسائل المنهجية والمنطقية والعقلية ، أو على العكس يجازف البعض الآخر بالضياع بين أهواء الفلسفة تارة والايديولوجية تارة أخرى . ومن النقاط الواضحة فى صدد هاتين الغايتين ، أن الوسائل اليهما متنائية ، بمعنى أن السبيل الى احداها يوصد المنافذ والدروب نحو الاخرى .

فالغاية العلمية فى جوهرها عقليـــة منهجية ، والتركيبيــة أضــحت الآن تعيش فى أسار الايديولوجيات وترتـع بين الســياسات ومن ثم فان أى حركة نقدية تستهدف تصحيح مســار العلم وتركز اهتمامها فى الاسس العقلانيـــة المنهجية فقط ، هى بالضرورة حركة ناقصة تنظر للامور من جانب واحــــد فقط ، ونفس الشيء بالنسبة لتلك التى ترى فى الساسية منطلقـــا وموجها ومرشدا لها •

يتضح مما سبق اذن أن علم الاجتمـــاع كان ولا يزال موزعــا بين شاطئين هما بطبيعتهمـــا متنـــاثيان : العلمى والتركيبى • واذا كان قد قدر لهذا العـــلم أن يولد على يد العلامة العربى ابن خلدون ، فقد أعيد ميـلاده على يد الفرنسى الوضعى « أوجست كونت » ومن ثم جـــاء ذلك ميلادا تركيبيا سياسيا أكثر منه علميا أو عقليـا خالصا ، لأنه وضع بين جدران الوضعية • فعلم الاجتماع الوضعى بحكم اتجاهه الفكرى كان عليه أن يكون تبريريا ، فقد وضع « كونت » الاطار العام لنظريه اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير الاتجاهات « السلبية » او « السالبه » فى المذهب العقلانى ، ومن ثم تصل الى دفاع أيديولوجى عن مجتمع الطبقة الوســـطى ، وتحمل ايضا بذور تبرير فلسفى للنزعة التســـلطية • كذلك فان الارتباط بين الفلسفة الوضــــعية وبين النزعة اللاعقلانية المميزة للايديولوجية التسلطيه اللاحقة كان واضحا كل الوضوح فى كتابات كونت • وحتى عندما نادى بضرورة طرد الميتافيزيقا من ميدان الدراسة الاجتمـــاعية ، فذلك لأنه أحس بخطورتها على النظام الذى يود الحفاظ عليــــه ، وبالتالى اقترنت وسيلته فى ابعاد هذه الميتافيزيقا برفض ادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمــــه واعادة تنظيمها وفقا لارادته العـــاقلة (هربرت ماركيوز ، العقل والثورة ، ترجمة د• فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ص ٢٢٧ ــ ٢٣٠) • وتبين لنا الفقرة السابقة أن علم الاجتماع منذ اعادة ميلاده على يد « كونت » كان موزعا أيضا بين هدفين أحدهما أعلنه «كونت» وهو هدف علمى بحت يتجه الى جعل دراســـة المجتمعات البشرية مناظرة فى موضوعيتها لدراسة العلوم الطبيعية ، والآخر لم يصرح به كونت وربما لم يكن واعيـــا به وهو الحفـــاظ على النـــظام الاجتماعى القائم • **وعليـــه فانه اذا كان علم الاجتماع قد سعد بهذا الميلاد ، فقد شقى بنفس القدر، لأن الروح التبريرية ظلت ملاحقة له ومؤثرة فيه حتى آخر اتجاهات الفكر فيه سواء فى المدرسة الامريكية أو السوفيتية الماركسية ، وما يتوسط بينهما من علماء ومفكرين فى اطار العلم •**

ثانيا : البدائل النظرية وفلسفات التبرير :

اشرنا فيما سبق الى أن علم الاجتماع كان مشدودا بين الهدف العلمى والهدف التبريرى طيلـة تاريخه ، وكان من الممـكن ايجاد مركب أو تركيب على أساس علمى يوفق بين الهدفين ويحميهما معـا ، فالمفروض أن يتمسك العلم بقواعد علميه تميزه عن دروب النشاط الفكرى والعقلى الأخرى للانسان ، كما أنه ينبغى عليه أن يساهم فى فهم المجتمع وتفسيره بل وتغييره كلما أمكن ذلك ، غــير أن الذى حــدث فى كثير من الاحوال ــ تقريبا ــ أنه كان مستقطبا الى الغايه التبريرية التى تأثرت بالروافد التى صيغت من خلالها مقطورات التحليل والتفسير ، سواء كانت هذه الروافد نابعة من أصول فلسفية عقلية ، أو فلسفية أيديولوجية مما جعل الاتجاهات النظرية تتباين بتباين المصالح الطبقية التى تخضع بدورها للظروف الاجتـــماعية التى عاش فى ظلالها كل عالم • ولكى نوضح هذا ســوف نشير الى بعض الاتجاهات النظرية التى صاغهـا بعض من علماء الاجتماع • فلو نظرنا الى علماء من أمثال «فيبر» و « دوركايم » نجـــد أنهما لم يعيشا بعيدا عن الصراعات الأخلاقية التى دارت فى القرن التاسع عشر • فكل منهما لم تأت نظريته فى ضوء العلم وقواعده وأصوله فقط بل انها جاءت أيضا نتيجة لتجربته الشـــخصية وأيديولوجيته التى اختطها لنفسه ولم تأت أفكاره بعيدة عن تصوره للأمور، وهو التصور الذى يقترب من تصورات الفنان • فقد هام «دور كايم وفيبر» بالسياسة هياما بكل ما تحمله الكلمة من معان • فدوركايم نفسه هو الذى كان يقول : ان علم الاجتماع لايستحق ساعه من العناء اذا لم يكن يساعد فى حل المشكلات الاجتماعية ، و «فيبر» كان يتمنى أن يكون قائدا « للحزب » أو رجلا من رجال الدولة • ولو لم يكن بروتستانتيا معـذبا عانى مع الـــكثير من أبناء مجتمعه فهل كان سيدرس لنا دور البروتستانتينية فى نشأة الرأسمالية ؟ (آرون المرجـع السابق ص ١٥ ــ ١٦) ، ولو قـــدر له أن يعيش فى ظروف تاريخية أخرى فى مجتمعه ، أو أن يعيش فى مجتمـع آخـر ، كان سـيدرس أيضـــا البروتستانتينية ؟ أم أن العالم شأنه شأن المفكر والفيلســـوف والفنـان يتأثر بالظروف المحيطة بطريقـــة أو بأخرى ، ويعبر عنهـــا بغية تحقيق

هذه المصلحة أو تلك . وهل أدرك «دوركايم» مثلا ظاهرة «الأنومى» أو تفكك المعايير واهتزازها والفراغ الأخلاقى من خلال تحليل امبريقى بالمعنى المعروف لهـذه الكلمة اليوم ؟ اننا لو تتبعنا دراسته عن الانتحار تتبعا دقيقا لاتضح لنا أن الفكرة كانت فى عقله قبل أن يشرع فى النظر للاحصاءات والسجلات . ولكن من أين أتى بهذه الفكرة ؟ لا يستطيع أى باحث أن يقدم اجابة مؤكدة دقيقة ، فربما أخذها من « توكفيل » الذى أخذها من « لامينة » Lamennais الذى ربما أخذها بدوره من « بونال » . أو أن الفكرة قد تكون قد أتت اليه من خبرته الشخصية أو من « تلمود » الأحبار الربانية الموسويين . لا يستطيع أحد أن يؤكد أيا من هذا ، ولكنها جميعا فروض تؤكد أن الفكرة أتت من مصدر غير المنهج العلمى وتصنيف الوقائع أو من رحاب الموضوعية .

وايجازا للقول نشير الى أن فى علم الاجتماع اليوم عدة اتجاهات نظرية : كالعقلية والصراع والتكامل والبنائية الوظيفية ، ومع ذلك فهناك مدرستان أساسيتان :هما الأمريكية والسوفيتية لكل اتجاهها النظرى ومتطلباتها المنهجية وفلسفتها التبريرية وطريقتها فى هذا التبرير ، وسوف نشير فيما يلى بشىء من الايجاز لكل منهما ، كى نوضح كيف أن علم الاجتماع لم يتمكن من تحقيق تركيب يجمع بين أهدافه على أساس علمى لأن العلماء كانوا يجدون مزايا فى الجنوح الى الهدف التبريرى .

(أ) المدرسة الأمريكية فى علم الاجتماع

هناك مظاهر عامة لعلم الاجتماع الأمريكى ، أبرزها : التعدد فى البدائل والاتجاهات النظرية التى تتغذى على المذاهب الوضعية والبرجماتية والتطورية ، ومع وجود هذا التعدد فربما تتفق جميعها فى الغاية التبريرية التى تسعى للحفاظ على النظام الرأسمالى الراهن فى الولايات المتحدة، وتتعاطف معه وتتطوع وتتفنن فى خدمته . وليس هذا موقفا جديدا لعلماء الاجتماع فى أمريكا ، بل هو يضرب بجذوره الى نشأة هذا العلم فى هذا المجتمع ، ولم يغرب عن أنظارهم فى أى فترة من فترات تاريخ هذا العلم . فكلما أوشك وقود هذا الهدف أن ينضب وجد من يضيف مزيدا من الوقود ، وكلما هددت الرياح خيمة الرأسمالية تطوع من علماء الاجتماع من يعاود الطرق على أوتارها ليثبتها فى أرضية المجتمع .

وندلل على ذلك فنقول أن رواد هذا العلم فى أمريكا من أمثال « ليستروارد » و « جيدنجز » و « ألبيون سمول » كانوا متضامنين أيديولوجيا مع الرأسمالية . فليستر وارد صاحب علم اجتماع السعادة Sociology of Happiness كان يعارض بشدة المذهب الحر ، لكنه لم يرفض مطلقا الرأسمالية والملكية الخاصة ، فحب النقود بالنسبة اليه لم يكن فقط أساس الاقتصاد فى المجتمع الصناعى ، بل هو الأرضية التى تعدى جذور كل شىء يستجلب السعادة فى المدينة الحديثة . و « جيدنجز » أول من جلس على كرسى الاجتماع بجامعة كولومبيا سنة ١٨٩٤ ، رأى أن علاج المجتمع الأمريكى وخلاصة فى الاستعمار وفى ما نادى به « تيودور روزفلت » من أفكار ، بل انه - أى جيدنجز - سخر دراسته فى علم الاجتماع لكى يصل الى أن الاستعمار يساعد على النمو والتقدم . وأما ألبيون سمول فقد نشر مقالا فى المجلة السوسيولوجية الأمريكية عام ١٩٢٥ أسماه « سوسيولوجيا الأرباح » ، نادى فيه بعدم المساس بالرأسمالية وأبدى تعاطفا واضحا معها، لأنها هى التى كانت تنفق على جامعة شيكاغو التى كان يعمل بها .

واذا كان ذلك هو حال بعض الرواد الأول ، فان اللاحقين لم يتقاعسوا فى الترديد من خلال قوالب وأردية تأخذ أشكالا أخرى ، للحفاظ على نفس المسار ، والسير فى ذات الطريق . « فتالكوت بارسونز » الذى يعد بحق من أبرز العلماء المعاصرين فوق المسرح السوسيولوجى فى أمريكا يجند نفسه ليلعب دور البطولة فى خدمة الرأسمالية ، وليجعل نظريته حول الفعل الاجتماعى S. action فى خدمة النفعية الاقتصادية تلك النظرية التى يحكم موقف الفاعل فيها دافعية القيمة Value-motivation . هذا بالاضافة الى أن فكرته حول التوازن والتكامل ترتبط بالحفاظ على المجتمع الرأسمالى ، ولذلك عد أى خروج أو انحراف عن النظام مرضا اجتماعيا (ن . ف . نوفيكوف ، الرأسمالية ونظرية بارسونز فى الميدان العملى ، فى مجلة مشكلات فى الفلسفة رقم ٣ ، ١٩٦٣ ص‌ص ١١٨ - ١٢٩) . وقد كانت أفكاره هذه مثار نقد شديد من أصحاب نظريات الصراع والتغير سواء فى داخل المدرسة الأمريكية أو خارجها . « فلويس كوزر » عالم الاجتماع الأمريكى هاجم «بارسونز» هجوما شديدا فى مقدمة كتابه عن « **وظائف**



الصراع الاجتماعى » سنة ١٩٦٥ لأنه تغافل وتجاهل مشكلات الصراع الاجتماعى والتغير . فبارسونز كان يحصر كل تفكيره فى التوازن والوسائل التى تساعد على الحفاظ عليه من خلال توجيه القيم للفاعل الاجتماعى . كما أنه لم يهتم بعلاقات القوة وعلاقتها بالتغير الاجتماعى ، وكذلك الديناميات الطبقية متعمدا فى هذا الصدد عزل علم الاجتماع عن التاريخ ، لأنه هدف أيدلوجيا الى تبرير الصورة القائمة للمجتمع ، ومن ثم اعتبر التغيرات الاجتماعية وسائل تخدم الجماعات المنحرفة . (سيرج جوناس S. Jonas) (بارسونز الملك المخلوع ، الانسان والمجتمع ، باريس ١٩٦٦ ص ص ٥٣ ـ ٦٥) . **ولكى نوجز فى القول نشير الى أن علم الاجتماع الأمريكى كان ولا يزال فى خدمة السياسة فجاءت مفهوماته الأساسية كالمكانة والتدرج والتكامل والوظيفة الاجتماعية والضبط تبريرا لما هو قائم ، ومحاولة للحفاظ عليه ، ورد فعل مناهضا للعلمانيه والعقلانية العلمية ، ومن ثم صور المجتمع ـ ويقصدون بذلك النظام القائم ـ كقوة غيبيه فوق كل اراده وفوق كل منطق الا ما يواكب ما هو قائم ، ويسير فى بعده الأحادى الجانب** . واذا كانت قد ظهرت بعض الاتجاهات الاصلاحية فى علم الاجتماع الأمريكى، فذلك لترميم النظام والعمل على بقائه . فتلك هى القسمة الأساسيه للموقف النظرى ، وقد ترتبت عليها بعض النتائج التى تجعل من علم الاجتماع نسقا نظريا أشبه ما يكون وأشد قربا من علم النفس الاجتماعى . فحياة الأفراد فى المجتمعات ـ لا الجماعات ـ كانت محور التفسير كما أن علماء الاجتماع الأمريكيين يفضلون توضيح النظم والبناءات الاجتماعية من خلال سلوك الأفراد والأهداف والحالات العقلية لهم ودوافعهم التى تحدد سلوكهم داخل الجماعات الاجتماعيه وذلك للهروب بعيدا عن الأوضاع البنائية وما تحتويه من تناقضات .

يتضح اذن أن هدف العلم فى معظمه تبريرى لحفظ النظام ، **لكن هل يعنى ذلك أن العلماء لم يتعرضوا للتغير الاجتماعى ؟ الواقع أنهم يدرسون التغير ، لكنه تغير هادىء تدريجى مشروط بعدم قبول الثورة ، ومن ثم كان للبرجماتية دور واضح فى التأثير فى الاتجاهات النظرية للعلم** .

(ب) المدرسة السوفيتية فى علم الاجتماع :

لعل من أبرز ما يميز علم الاجتماع السوفيتى تحدده النظرى فى اطار النظرية الماركسية ، وقد لا يكون ذلك عيبا ، ولكن الذى يؤخذ على هذه المدرسة فى جملتها عدم حسمها بدقة لملامح ما يسمى بعلم الاجتماع الماركسى ، أعنى العلاقة بينه وبين المادية التاريخية من جانب ، وبينه وبين مناهج البحث العلمى وقواعده من جانب آخر . فقد أشرنا فى مقال سابق (علم الاجتماع ـ قضايا النظريه والمنهج ، عرض وتحليل لكتاب أوزيبوف ـ الفكر المعاصر عدد مايو ١٩٦١) الى أن فى المدرسة السوفيتية أكثر من رأى وأكثر من وجهة نظر حول طبيعة العلاقة بين علم الاجتماع الماركسى والمادية التاريخية . فالبعض يرى أن المادية التاريخية هى الموضوع السوسيولوجى الأساسى ، وينادون بأنه يجب ألا ينظر اليها على أنها جزء مكون للفلسفة الماركسية، فى حين أن بعضا آخر يرى فى المادية التاريخية جزءا مكملا للماركسية ، ومن ثم يرفضون معالجتها كعلم سوسيولوجى ويرون أنها على أحسن تقدير أساس نظرى عام لعلم الاجتماع . وهناك فريق ثالث أراد أن يوفق بين الرأيين بتأكيده على ضرورة التمييز بين الجوانب الفلسفية والسوسيولوجية فى المادية التاريخية نفسها . وأما بصدد البعد التبريرى للمدرسه السوفيتية فى ستينات هذا القرن ، فاننا نذهب مع « ريمون آرون » الى أن علم الاجتماع السوفيتى علم تركيبى تبريرى بالمعنى الذى حدد به «كونت» معنى اصطلاح « تركيبى » . وهذا يعنى أنه

يضم كل المجتمع على خلاف العلوم الاجتماعية النوعية • فهو علم يهدف الى الامساك بالمجتمع بكليته ، كما أنه فى نفس الوقت علم تاريخى ، لأنه يقنع بتحليل المجتمعات الحديثة فى ضوء بنائها الاجتماعى وفى لحظة معينة ، بل يحلل ويفسر هذه المجتمعات من خلال مستقبل الجنس البشرى • **وهو أيضا وعلى العكس من علم الاجتماع الأمريكى علم حتمى ، فاذا كان العلم فى أمريكا يهتم بالنسبية الثقافية كما تشير لذلك كتابات « ماكيفروبيج » و « بيترم سروكين » و « بارسونز » ، فان العلم فى الاتحاد السوفيتى يتنبأ بشكل لا مفر منه بأسلوب وبتكوين اجتماعى اقتصادى معين ، ومن هنا نقول بأنه علم تقدمى لأنه ينظر لتقدم المجتمع البشرى ويفترض تفوق النظام الاجتماعى القادم اذا ما قورن بالراهن أو السالف •**

ولكن هذا العلم الذى يستوحي الماركسية **ويتبنى** عددا من أفكار ماركس الأساسية ، يشمل فى طياته نوعا من التناقض أو الازدواج • فقد كان هذا العلم فى القرن التاسع عشر علما ثوريا ، لأنه تنبأ بالثورة التى ستحطم النظام الرأسمالى • أما علم الاجتماع فى الاتحادالسوفيتى اليوم ، فيأخذ من الثورة موقفا مغايرا ، حيث ينظر اليها على أنها شىء حدث ووقع • وبعبارة أخرى فان العلم الذى كان ثوريا فى القرن التاسع عشر ، أضحى يلعب اليوم دورا محافظا ، على الأقل فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتى ، وبالمجتمع السوفيتى • فبدلا من أن يسعى الى تغيير الواقع تحول الى سلاح أيديولوجى يبرر للحزب ويؤكد المجتمع والنظام القائم • ومع كل فقد بقى هذا العلم ثوريا فى علاقته بالمجتمعات غير السوفيتية ، ونقصد بذلك المجتمعات التى تعانى وتناضل من أجل تحقيق الثورة • ومن هذا الازدواج فى موقف العلم يأتى نوع خاص من التراث السوسيولوجى ، فكلما عرف علماء الاجتماع شيئا عن المجتمع السوفيتى ازدادوا حمدا وتسبيحا بنظامه وبنظريتهم ، وكلما قلت معرفتهم بالمجتمعات الأخرى هاجت فيهم روح النقد المرير (أنظر R. Aron, Main Currents in Sociological,the ought, Vol. I., London, 1951, pp. 3-5.

علم الاجتماع وحركة اليسار الجديد فى أمريكا

تقوم هذه الحركة فى علم الاجتماع على الافادة من حركة اليسار الجديد فى أوروبا ، كما أنها أفادت من عدة روافد داخل أو خارج المجتمع الأمريكى • فقد أفادت من أفكار الهيجلى الجديد « هربرت ماركيوز » وأفكار الثورى الزنجى « فرانز فانون » ، بالاضافة الى أفكار « اريك فروم » و « بول سويزى » و أفكار الحركة النقدية فى علم الاجتماع الأمريكى ممثلة فى « رايت ميلز » وآخرين • ومن الملامح الأساسية لهذه الحركة أنها لا تأخذ بالتفسيرات النظرية القائمة ، سواء تلك التى تقدمها النظرية الماركسية أو الوضعية أو الأفكار والاتجاهات التى تتبناها النزعة الأمبريقية ، لأنها ترى أن هناك ظاهرات ووقائع جديدة تند عن التفسيرات الماركسية أو الوضعية الجاهزة • **ومن الأمثلة على الظاهرات التى لم تستطع الاتجاهات النظرية السائدة فى الفكر السوسيولوجى تفسيرها أن الطبقة الوسطى مثلا ظاهرة لم تختف كما زعمت الماركسية ، فقد تحول عدد من ذوى الياقات الزرقاء الى البيضاء ، ولم يتزايد الوعى بالمصالح الطبقية** • فالطبقة الوسطى التى تنمو فى المجتمع الأمريكى تزداد مع نحوها تشابكا وتعقيدا ، فأعضاؤها يشتركون فى علاقة عامه بوسائل الانتاج ، ويضمون بينهم البرجوازية الصغيرة من الملاك والموظفين والمهنيين • فليس من اطار يوحدها سوى أنها تأتى فى تدرج بين الطبقتين العليا والدنيا • حقيقة أنها تتعارض أو تتعاطف طبقيا مع الطبقتين العليا أو الدنيا أو مع العمال ، ولكن ذلك كان يخضع لمقتضيات الموقف التاريخى •

الثورة ، نلحظ عدم قدرة الماركسية على تقديم تفسير دقيق لهذه الوقائع ٠

والمهم أن هذه الحركه تحاول أن تثبت بالاحصاءات والوثائق والشواهد الواقعية قصور التفسيرات النظرية الجاهزة للواقع الاجتماعى ، ومع ذلك فهى حركة لم تتشكل ولم تتبلور بعد ٠ فهى ما زالت فى بدايتها ، ومن ثم علينا بالانتظار لنرصد مسارها ، فقد تستقطبها أحد الاتجاهات النظرية ، وقد تتعثر أو تتساقط على الطريق ، ولكن الذى يأمل المرء فيه هو أن يكتب لها الاستمرار لتفتح نوافذ جديدة يطل منها علم الاجتماع على الواقع ويوفق علميا فى تحقيق غايات علم الاجتماع ٠

وفى خاتمة المقال نود أن نلمح الى أن الأزمة التى يعانى منها علم الاجتماع ليست وقفا عليه وحده ٠ فهى أزمة تضم العلوم الاجتماعية ، وتتمثل فى اختلاف الآراء حول طبيعتها وحول دقة المناهج وأساليب البحث التى تتبعها ، ونوع الالتزامات التى يتعين عليها الالتزام بها ازاء الانسان والمجتمع والعلاقات المختلفة بين فروعها، ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن أن يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك ٠ (د ٠ أحمد أبو زيد ــ أزمة العلوم الانسانيه ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الأول ، الكويت ١٩٧٠ ص ص ١٩٥ ــ ٢٣٠) ٠ ولذلك فمن المطلوب ألا نتطلع الى نظرية سوسيولوجية عامة، لأن مثل هذه النظرية لو وجدت ــ وان كنا نشك فى هذا طالما كان العلم مشدودا الى التبريرات السياسيه ــ فمن الضرورى أن تضم كل الواقع الاجتماعى بأبعاده المختلفة ، وهذا أمر يتنافى مع نسبية الواقع نفسه ، بل ويعود بنا الى تفسيرات أحادية النظرة لهذا الواقع ، كالنظرة الحيوية الخالصة أو النفسية الخالصة أو المادية الخالصة ٠ ولكن الأمر الجائز قبوله هو امكانية وجود عدة علوم اجتماع ترتبط بالمجتمعات وبحركة وظروف الجماهير ونضالها ، وعلى المجتمعات النامية كمجتمعنا أن تدقق وتجرب وتختبر قبل النقل العلمى أو الاستعارة ، مع الاسترشاد بتاريخها ونضالها وما نود الوصول اليه من أهداف وغايات ، حتى يكون فى امكانها صنع علم اجتماع بعيد عن التبريرات الجاهزة والتفسيرات التى تمت صياغتها فى ظروف تاريخيه ومجتمعية مغايرة لظروفنا ومجتمعنا ٠



ا ٠ كونت

ففى فرنسا عام ١٨٤٠ شاركت العمال خصومتهم للبرجوازية ، ولكن فى يونيو ١٨٤٨ شاركت البرجوازية خوفها من العمال (د ٠ كوت : اليسار فى أوروبا منذ ١٧٨٩ ، الطبعة الانجليزية ، لندن ١٩٦٦ ص ٢٣٠) ٠

واذا كان أنصار حركة اليسار الجديد فى أمريكا يأخذون من الماركسية موقفا ، فهم لا يقنعون بالامبريقية التى تختصر الظاهرات وتجزىء الواقع الاجتماعى وتفتته ، وتوصد الباب أمام كل تقدم كيفى ونظرى فى الفكر السوسيولوجى ٠ والشىء الجدير بالانتباه أن هذه الحركة لا ترفض كل الاتجاهات النظرية تماما أو تعارضها كلية ، فهى حركة ترى فى الماركسيه صدقا وصلابة عندما تقترب هذه النظرية من الثورة الصناعية الأولى ٠ فالتركيز الشديد للثروة فى أوروبا تبعه كشف العالم الجديد واقامة الامبراطوريات الاستعمارية ، مما أسهم فى قوة وهيمنة البرجوازية ، ونمو الطبقة العاملة ووضوح نضالها ، والى هنا يكون صدق الماركسية أمرا واضحا ٠ ولكن نلحظ بعد ذلك فى ظل تضخم الطبقة الوسطى ، وعدم تزايد الوعى الطبقى ليبروليتاريا وتغير الوسائل فى

الصهيونية وهزيمة العقل اليهودى



ان الفـــارق الوحيـــد بين الصـــهيونى والليبرالى والصـــهيونى الدينى أو الروحى ، هـــو أنه بينما لا يلتزم الاول بأى قيم روحية أو اخلاقية ، يلتزم الآخر — على الاقل فكرياً — بالقيم اليهودية .

د. عبدالوهاب المسـيرى

تركت حركة الاستنارة الأوربية أثرا عميقا على اليهود وعلى الفكر اليهودى فى أوروبا • ولقد كان لليهودحركتهم العقلانية ، وهى تدعى «الهسكلاة» وكلمه هسكلاة كلمه عبرية تعنى (فهم) ، ولكنها فى العصر الحديث استخدمت للاشارة الى هـذه الحركة الفكرية اليهودية التى بدأت فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى نادت بأن يخرج اليهود من عزلتهم ، لينموا قيما أخلاقية جديدة تحل محل قيمهم العتيقه البالية • وقد دعت هذه الحركة الى تحكم العقل فى كل ما يمت بصلة للتراث اليهودى ، وطالبت اليهود بأن يرسلوا أولادهم لمدارس الجوييم (الأمم غير اليهودية) حتى يتقنوا كل الفنون العلمانية مثل الهندسة والزراعه والبناء • وقد زعزع هـذا من كيان البيروقراطيـه الدينيـة التى كانت تتحكم فى اليهود ، مبقية اياهم فى الظلمات والغيبيات •

على الرغم من أن الصهيونية هى الحركة الفكرية اليهودية التى حلت محل الهسكلاة ، الا أنها فى تصورى لم تكن وريثتها ، وانما — فى كثير من النواحى — نقيضها • فالفكر الصهيونى ليس نتاج الفكر الاستنارى العقلانى الذى يؤمن بالدولة العلمانية المبنية على التنوع وعلى الصراع وعلى تقبل الأفراد جميعهم باختلاف مللهم ، بل هى نتاج الردة الفكرية الرجعية التى أعقبت ما تصورته الجماهير اليهودية بفشل الهسكلاة • ولذا فأنا زعيم بأن الصهيونية حركة لا عقلانية رومانسية ، ترفض العقل كوسيلة لمعرفة الواقع والتحكم فيه • ولكن على الرغم من رومانسيتها ، احتفظت الصهيونية ببعض مثل حركة الهسكلاة ، لأنها — أى الصهيونية — كان عليهـا اضـفاء شىء من العصرية على الدين اليهودى ، على طريقتها الخاصة • ولعل هذا هو ما أدى ببعض مؤرخى الحركة — من الاصدقاء والأعداء — الى اعتبار الصهيونية امتدادا لحركة الهسكلاة • بل ونجد أن بعض مفكرى الصهيونية أنفسهم بزعمون بأن الصهيونية تؤمن بتقدم الحركة المطشة المعروفة بالاستنارة ، وذلك من أجل تطبيق تعاليمها على الأفراد والجماعات » (١) • ونحن وان كنا لا نوافق على هذا الرأى ونختلف مع صاحبه ، الا أننا فى عرضنا لبعض السمات الرومانسيـة اللاعقلانية للحركة الصهيونية سوف لا نهمل الاشارة الى الجوانب المشتركة بينها وبين الهسكلاة •

١ — القلوب الرقيقة والغاء العقل :

تموج الكتابات الصهيونية باشارات الى تفوق العاطفة على العقل ، واللاوعى على الوعى ، والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الانسانية • يقول **اليعازو بن يهودا** (١٨٥٨ — ١٩٢٣) أحد رواد النهضة العبرية « يتحرك قلب الانسان بالعاطفة وليس بالعقل •• لأن قلب الانسان •• حتى قلوب زعماء حركة التنوير ، هى قلوب رقيقة يمكن التغلب عليها بمثل هـذه العاطفـة » (٦٤) • أما **موسى هس** (١٨١٢ — ١٨٧٥) فيلسوف النكسة التى صدرت عنها الصهيونية فهو فى عودته لشعبه يعود لعاطفته « لقد تبين لى أن العاطفـة التى ظننت بأنى قد كبتها عادت الى الحياة من جديد •• تأججت هذه العاطفة نصف المخنوقة فى صدرى محاولة التعبير عن نفسها » (٢١) • وهو يحدد العاطفة بأنها عاطفة صوفية « انها التفكير فى وطنيتى التى ترتبط بتراث أسلافى وبالارض المقدسة وبالمدينة الخالدة » وما شابه من أشياء سرمدية ! وأسطورة العودة الى أرض الميعاد ، وهى أسطورة أساسية للفكر اليهودى والصهيونى ، تفسر على أنها عودة للأرض التى يمكن لليهودى أن يطلق فيها العنان لخياله وعواطفه • يقول الحاخام **ابراهام كوك** (١٨٦٥ — ١٩٣٥) الزعيم الروحى الصهيونى : « لا يستطيع اليهودى أن يكون مخلصا وصادقا فى



(١) لطفى العابد وموسى عنز (ترجمة) ، الفكرة الصهيونية : النصوص الاساسية ، ص ٤٠٠ • لتقليل عدد الهوامش سنشير الى أرقام الصفحات فى طى المقال نفسه •

أفكاره وعواطفه وخيالاته فى أرض الشتات كما يكون فى أرض اسرائيل • فالوحى المقدس ، بأى درجة كان ، يكون نقيا فقط فى أرض اسرائيل ، بينما يكون فى خارجها مشـــوشا ملوثا وغير نقى » (٢٩٥) • ويكتشـــف **موشيه ليلينبلوم** (١٨٤٣ — ١٩١٠) الداعية الصهيونية الروسى يهوديته حينما يتعذب : « انى لمسرور اذ تعذبت ، فكانت لى الفرصة على الأقل كى أشعر بما شعر به أجدادى كل يوم • كانت حياتهم كلها رعب ، اذن ما المانع من أن أشـــعر بذلك الخوف الذى ملأ حياتهم » (ص ٦٩) • ان اكتشاف الخـــوف يجعله يهجر المثل المستنيرة ليستخدم المصطلح الصوفى : « عندما تفتحت عينى على المثل الأعلى الجديد وارتفعت روحى لمستوى العمل الجـــديد الذى به يكمن خلاصنا الأبدى •• تركتنى المثل القديمة (العـــلمانية) بلمح البصر » (٧٠) • ويعترض **مـــاكس نوردوا** (١٨٤٩ — ١٩٢٣) الزعيم الصهيونى على حركة التنوير ككل لأنهـا « اعتمدت على المنطق وحده وليس على الوجـــدان والمعاطفة » (١٣١) • ان الهروب من عالم العقل الى عالم العواطف واللاعقل هو السمة الأساسية للفكر الصهيونى •

٢ — العودة للماضى والهروب منه :

من المشاكل التى أثارتها حركة الهسكلاة علاقة اليهودى بتراثه • وقد اقترح المسكليم (دعاة الهسكلاة بين اليهود) أن تكون علاقة اليهودى بماضيه علاقة نقدية بحيث يتقبل من تراثه ماهو انسانى ومتفتح ويرفض مايتنافى مع العصرالحديث ومع انسانيته• وقد اكتشف المسكليم أن اعادة صياغة علاقه اليهودى بماضيهعملية جدعسيرة،لأن التراث اليهودى كان من التخلف بحيث أن تطويره كان فى حكم المستحيل • وقد ورث الصهاينـة هذه التركة الفكرية المثقلة ، وحاولوا حلها بطرح المشكلة بطريقة جـــديدة ، منـــادين بأن علاقة اليهودى بماضيه هى تماما مثـــل علاقة المواطن بماضيه القومى • ولكن المواطن « العادى » له علاقة بالماضى وبالحاضر وبالمستقبل لأن قوميتـه لا تنبع من ماضيه وحـــده ، بل تنبع أيضا من وجوده التاريخى المحسوس • ولكن الوضـــع بالنسبة للصهيونى مختلف كل الاختلاف اذ أنه ليس لديه سوى ماضيه كتعبير وحيد عما يسميه « قوميته » ، ولهذا السبب نجد أن موقفه تجاه هذا الماضى يتسم بالتطرف والتناقض الحادين • **فجاكوب كلاتزكين** (١٨٨٢ — ١٩٤٨) الفيلسوف الصهيونى البولندى يرى أن « اليهـــودى الذى لا يرغب فى أن يظل منتميا للشعب اليهودى ، والذى يخون العهـــد ويهجر رفاقه فى معركتهم المشتركة من أجل الخلاص ، يكون بذلك قد تخلى عن تراثه الماضى وفصل نفسه عن شعبه • وللسبب نفسه ، فان المتهود لا يستطيع أن يصبح يهوديا بقبوله لقيمنا الدينية والروحيـــة فقط • انه لا يكتسب نصيبا فى المستقبل اليهودى الا اذا اشترك وقبل المساهمة فى الحياة اليهودية وانخرط عن ارادة تامة فى تاريخها » (٢٠٣) • فاليهودى هـو تراثه وماضـــيه ، اذا رفض تراثه رفض يهوديته •

ولكن اليهودى الصهيونى اذا تقبل تاريخه فى المنفى فانه يتقبل وضعه ، وبالتالى تفقد الصهيونية مبررها الفكرى الوحيد للوجـــود • وقد لخص **بيرديشفسكى** (١٨٦٥ — ١٩٢١) الروائى وكاتب المقالات الروسى الصهيونى هذا الموقف فى عبارته التالية : « عندما نقهر الماضى نـــكون قد قهرنا أنفسنا ، ولكن عندما يتغلب الماضى نـــكون نحن وأبناؤنا وأبناء أبنائنا من المقهورين •• الأكسير والسم يوجدان فى مادة واحدة ، فمن يرينـــا الطريق ، ومن يمهده » (١٩٢) •

أجاب المفكرون الصهيونيون على هذا التساؤل بتجاهله أو بتبسيط الموقف تبسيطا مضحكا • فبيرديشفسكى فى مقال له تحت عنوان « تدمير وتعمير » يعلن تمرده الكامل على التراث اليهودى قائلا : « ان قلوبنـا •• تحس أن انبعـــاث اسرائيل يعتمد على ثورة •• الانســـان أهم من تراث أجداده •• ان « العقيدة » التقليدية لم تعد كافية بالنسبة لنا » (١٨٣ — ١٤٨) • وكمـــا نرى يضع بيرديشفسكى اليهـــودى فى مقابل تراثه ولا يرى أن الواحد امتداد للآخر (كما فعل كلاتزكن) • ونفس النغمة المتمردة الرافضـــة نجـــدها فى كتـــابات **جوزيف حـــاييم برنر** (١٨٨١ — ١٩٢١) الكاتب والروائى الصهيونى وأحد المفكرين الذين أثروا على بن جوريون • فهو يصف تاريخ اليهود فى المنفى بأنه « تاريخ ملىء بالشهداء » وبسخرية مريرة يصف الشـــعب اليهودى بالشـــعب الشـــهيد الذى قاسى كثيرا » (١٩٥) • وحينما يحاول برنر أن يصل الى جوهر الماضى اليهودى يكتشف أنه لم يـكن « حرب طويلة من أجـــل حفـظ قدسية الدين اليهودى » • ان تلك المئات من الاجيال لم تعش من أجل تقديس اسم الله ولـــكن من أجل خطط لانجاز أعمالهم التجارية التى يتطلبها منهم الجمهور العام من أجل فائدتهم هم • لقد كانوا يحيـــون

لصيانة أموالهم وزيادة سعر الفائدة وليصونوا أنفسهم في وجه التنصير » (١٩٧) .

وهكذا نجد أن الصهيونية استخدمت الماضي والتراث اليهوديين لتبرر وجودها وتمردها وبرنامجها الثوري ، ولكنها في الوقت نفسه ترفض هذا الماضي وتقدمه على أنه ماضي مآسي ومفاجع واضطهاد لا حد له ، وهي كذلك ترفض التراث اليهودي وتعده تراثا سلبيا طفليا يعبر عن انحطاط الشعب اليهودي ، وتقدم فكرة الدولة اليهودية كبداية جديدة وحقيقية لتاريخ اليهود بعد سنوات المنفى الطويلة التي ضاعت سدى .

٣ - الوقوف خارج التاريخ :

آمن الصهاينة ، بغض النظر عن موقفهم من الماضي والتراث اليهوديين ، بأن اليهودي والامة اليهودية لهما وضع خاص في تاريخ البشرية . وهذا التصور للتاريخ ينبع مباشرة من أسطورة « الشعب المختار » . فالشعب المختار على علاقة مباشرة بالاله وفي حوار دائم معه . ولأن اليهود في علاقة مع المطلق فهم غير خاضعين للمقاييس التاريخية العادية . ان الامة اليهودية تقف شاهدا على تاريخ البشر مجسدة قيم الحق والعدالة .

فحسب تصور **آحد هاعام** (١٨٥٦ - ١٩٢٧) مؤسس الصهيونية الروحية ، كانت الامة اليهودية دائما « قبلة أنظار العالم » (١٦١) . ان هذا الاخلاص المطلق للروح هو الذي يشكل الاسس التاريخية (أو بمعنى أصح - الميتافيزيقية) للوجود اليهودي . وحتى النفى والتشتت يصبحان هما الآخران تعبيرا عن هذا النقاء الروحي والوجود غير التاريخي . فالجتو أو حارات اليهود في أوروبا هي في الواقع معجزة المعجزات التاريخية « كان قيامها مبنيا على المعتقد الذي يجعل هدف الحياة هو الكمال الروحي » . ولكن الروح تحتاج الى جسد تحل فيه ، ولذا لم يكن الجتو سوى الاداة المؤقتة التي استخدمها الخالق لتجسيد الروح ، الى أن يقيض لها العودة الى أرض الميعاد . فالوجود التاريخي وجود مؤقت وغير حقيقي ، لأن الوجود الحقيقي وجود روحي خالص .

نفس هذا التصور يوجد في كتابات «**مارتن بوبر** (١٨٧٨ - ١٩٦٥) ، الفيلسوف الصهيوني الوجودي ، الذي يؤمن بأن « تاريخ » الامة اليهودية فريد . يفرق بوبر بين ما يسميه « التاريخ » وهو التجربة التي تعيشها الامم ، و « الوحي » وهو التجارب الهامة الخالصة التي يعيشها الافراد . وحينما يتحول الوحي الى أفكار تفهمها الجماهير وتؤمن بها فهي تصبح « عقائد » . هذا هو الوضع بالنسبة لسائر الامم ، أما بالنسبة لبني اسرائيل فهناك تطابق بين الوحي والعقيدة والتاريخ : « ان اسرائيل تتلقى تجربتها الدينية الحاسمة كشعب ، ليس النبي وحده هو الذي تشمله عملية الوحي بل المجتمع ككل ، فمجتمع اسرائيل يعيش التاريخ والوحي كظاهرة واحدة ، التاريخ كوحي ، والوحي كتاريخ » (١٣١) ، ولذا فالامة اليهودية أصبحت « حاملة مشعل الوحي » (٣٣٦) مثلها مثل مدينة على التل ، عيون الامم ترنو اليها باعجاب ووله .

والتصور غير التاريخي للامة اليهودية قاسم مشترك في كتابات الصهاينة . فنحن نجد هرتزل العلماني الليبرالي الغربي يدافع عن هذا التصور ، يشاركه في ذلك بن جوريون «الاشتراكي الديموقراطي» بل ان **دوف بير بوروشوف** (١٨٨١ - ١٩١٧) المادي الجدلي الصهيوني يعطي هو الآخر تأييده لفكرة الامة التي لها وضع متميز عن وضع كافة الامم .

ولكن تناقض الفكر الصهيوني لا حدود له ، فنحن نلاحظ في كتابات الصهاينة وشعاراتهم السياسية أنهم لا يكلون من ترديد أن اليهود يكونون أمة مثل كل الامم ، وأنهم يريدون أن يعيشوا حياة عادية . **وهذا الشعار ليس مجرد دعاية سياسية للاستهلاك العالمي أو المحلي ، بل هو جزء حقيقي من الرؤية الصهيونية المتناقضة كما تدل على ذلك كتابات هرتزل وبنسكر وبن جوريون . فاليهودي الصهيوني يعود الى ماضيه ويهرب منه ، وبنفس الطريقة ، نجد أنه يدافع عن دوره غير التاريخي المطلق ، ولكنه يلوذ أيضا بالفرار الى الوجود الانساني العادي . بل أن الرغبة في الحياة العادية هي في الواقع تعبير عن رغبة في الهروب من الماضي ومن التميز الذي يسبب الانعزال . ان آرون دفيد غوردون** (١٨٥٦ - ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيوني المتصوف يدعو اليهود الى الخروج من قوقعة الجتو والماضي ليحيوا حياة طبيعية غير هامشية (ص ٢٥٥) ، لأن حياة المنفى أعاقت نمو اليهودي الطبيعي وتحقيقه لذاته (٢٦١) .

ثم يضيف غوردون قائلا : « على من يريد البعث القومي والحياة اليهودية التامة أن يتخلى عن حياة المنفى » (٢٥٩) فكما وضع بيرديشفسكي اليهودي في مقابل ماضيه ، يضع غوردون حياة الشعب المختار مقابل حياة الفرد الذي يريد أن يحيا حياة عادية . ويحاول « **سمولنسكين** »

(١٨٤٢ ــ ١٨٨٥) ، الروائى الروسى الصهيونى وداعية الاحياء الثقافى العبرى ، أن يحل هذا التناقض بطريقة الصهيونية المعتادة : أما تجاهل التناقض أو تصفيته. فهو يقول «توراتنا هي وطننا من الناحية الروحية » ، أى أن اليهود أمة روحية ليست مثل كل الامم ، ولكنه يضيف قائلا « ولكننا فى حياتنا العملية الطبيعية كبقية الناس» (٤٧) . وتقبل سمولنسكين لهذا التناقض بهذه البساطة ، كما لو كان مسألة منطقية للغاية ، يفسر احدى سمات المصطلح الصهيونى طالما حيرتنى ، أعنى اختلاط المصطلح الصوفى الغيبى بالمصطلح العملى السياسى . وأطرف الأمثلة على ذلك مقال سمولنسكين نفسه المعنون « البحث عن طريقنا » الذى يحاول فيه أن يبرر اختياره لفلسطين كأنسب الاماكن اليهودية . أما السبب الاول الذى يسوقه فهو كما يلى : « سيذهب أولئك الذين يحبون ذكريات أسلافهم عن طيب خاطر اذا تأكدوا من أنهم سيكسبون معيشتهم هناك » (٥٢) . ينقسم هذا العرض للقضية الى قسمين لا يربطهما رابط ، **قسم صوفى سلفى والثانى عمل بارد** . أما السبب الثانى الذى يذكره سمولنسكين فلا يقل تناقضا « الارض المقدسة ليست بعيدة عن مساكنهم البعيدة » . يبدو أن العناية الالهية قد اختارت الارض المقدسة بالقرب من يهود المنفى حتى يمكنهم « العودة » اليها بسعر معقول . أما السبب الثالث والأخير فهو متناقض لدرجة تثير الضحك والاشمئزاز معا : « يستطيع المستوطنون أن يزدهروا باقامة المصانع للزجاج والمنتجات المشابهة لأن رمال الارض المقدسة ذات نوعية عالية » (٥٣) . لأن اليهودى يعيش خارج التاريخ وداخله ، فهو مرتبط صوفيا بالارض المقدسة ، ولكنه أيضا يعرف سعرها الحقيقى ويعرف كيف يعرضها للبيع والايجار ! وقد **بر بورشوف**، الماركسى الصهيونى(!) تفضيله لأرض الميعاد على أى بقعة أخرى فى العالم على أساس أنها أرض فقيرة لا تصلح للاستثمار الرأسمالى الذى هدفه الربح الماضى المحض . **وحسب هذا التصور نكتشف أن العناية الالهية عندها اتجاهات يسارية تتفق واتجاهات الصهيونى بورشوف** . ولكن بورشوف فى أواخر حياته حسم التناقض عن طريق تصفيته ، وصرح أن رابطة اليهودى بأرض الميعاد رابطة صوفية لاتحتاج الى تبرير مادى أو جدلى أو من أى نوع آخر .

٤ ــ سم الاندماج وشهد معاداة السامية

ان نقطة البدء الفكرية لمعاداة السامية هى الافتراض القائل بأن اليهودى ليس له وجود فردى مستقل عن أمته ، وأن اليهود كأمة يمثلون عنصرا غريبا عالميا ليس له جذور محسوسة وليس له ولاء محدد ، وأنهم لهذا السبب يمثلون خطرا حضاريا واقتصاديا على أى جماعة انسانية يعيشون فيها . ويوجد فى الغرب تراث حضارى تشكل معاداة السامية أساسه الفكرى .

على الرغم من ذلك آمن المسكيليم أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية مؤقتة فى طريقها الى الزوال التدريجى كنتيجة طبيعية لانتشار الاصلاح والاخاء . وقد آمن المسكيليم أيضا بأن الجوهر الانسانى لليهودى لا يختلف عن جوهر أى انسان ، وبهذا يكون اندماجه فى الجماعة الانسانية شيئا ممكنا ومرغوبا فيه .

ولكن هذا التصور العقلانى اليهودى يتعارض وبشكل حاد من تصور الصهاينة لليهودى على أنه شخصية مطلقة تقف خارج التاريخ . ولو دققنا النظر فى الموقف الصهيونى من اليهود نجد أنه يتقابل الى حد كبير مع موقف معادى السامية . فالصهيونية ترى اليهود على أنهم أمة واحدة رغم تشتتهم آلاف السنين فى كل أصقاع الارض ، وأنه لا توجد أى فروق جوهرية بين اليهودى الامريكى و «أخيه» الحبشى . ان الفكر الصهيونى يلغى فردية اليهودى ويجرده من انسانيته المحسوسة ، ويقسم العالم الى يهود وجوييم ، وهذا هو جوهر معاداة السامية .

اليهودى اذن شخصية « فريدة » لا يمكن فهمها ولا يمكن استيعابها ، ولذا لا يمكن اندماجها مع بقية الامم ، على حد قول مارتن بوبر (٣٣٠) . ان « الايمان باستحالة الاندماج لمن المبادىء الرئيسية للصهيونية (٢٠٥) كما يقول كلاتزكين . بل أنه يعد الاندماج « جريمة » و « خطيئة » و « عارا » يحط من كرامة اليهود « الانسانية الفردية » (٢١١) . أما نحمن سيركين (١٨٦٧ ــ ١٩٢٤) الزعيم الصهيونى الاشتراكى فيعبر عن شديد ثقته من أن البروليتاريا اليهودية ستقاوم « سم الاندماج » الذى تسرب اليها (٢٣٠) . ويعتقد فيلسوف النكسة موسى هس أنه لا يمكن لليهودى أن يفرض تميزه وانتمائه للشعب المختار المضطهد . « يختبىء هؤلاء اليهود العصريون (المندمجون) عن مسرح جريمتهم وراء مواقعهم الجغرافية أو وراء آرائهم الفلسفية عبثا . قد تقنع نفسك تحت ألف قناع وقد تغير اسمك ودينك وطباعك وقد تسافر

حول العالم متخفيا ، وذلك لكى لا يكتشف الناس أنك يهودى ، لكن هـــذا كله سيزيد من خزيك واحتقارك أكثر من الخزى والاحتقار الذى ينـــال ذلك الرجل المخلص ليهوديته والمدافع فى سبيل شرف الاسم اليهودى » (٢٤) • ان حياة المسكيليم حياة غير عادية نفســـيا واقتصاديا خاليــة من الكرامة ، لأن اليهودى الحقيقى مؤمن بتميزه • ولعل هذا يفسر لماذا حافظ « العرق اليهودى على وحدته رغم التأثيرات المناخية عليـــه « ولماذا » حافظت الســـمة اليهودية على نقاوتهـــا عبر العصور » (٢٣) (على حد زعم الصهاينة) •

وحتى لو أراد اليهود الاندماج ، فان هذا الامر – حسب التصور الصهيونى – مســتحيل لأن معاداة السامية لها وجود ميتافيزيقى ثابت أزلى • ان معاداة السامية كما يقول بنسكر (١٨٢١ – ١٨٩١) الطبيب الروسى والزعيم الصـــهيونى يسببها كره « أفلاطونى » زادت الفا سنه من حدته الى درجة جعلت منه مرضا مســتعصيا • ويخلص بنسكر من هذا الى أن اليهودية لم تنفصل عبر التـاريخ عن اللاسامية (٨٤) • ولأن معاداة السامية ظاهرة لها ثبات المثـــل الافلاطونيـة وسرمديتها ، لا يميز الصـــهاينة بين معـــاداة السامية الدينية التى وجدت فى بعض أجـــزاء أوروبا فى العصور الوسطى ومعاداة الساميـــة العنصرية التى تســتند الى النظريات العنصرية الحديثـة • بل انها لتصف معاداة العرب للغزو الصهيونى على أنها معاداة للسامية ، وكذا مكافحة الحـكومة الســوفيتية للاتجاهات البورجوازية الصهيونية بين صفوف اليهـود السوفيت • اذا كانت ذات اليهودى مطلقه ، فعداوة الجوييم له بغض النظر عن ظروفها التاريخية وأصولهـــا الحضارية وأسبابها السياسية لابد أن تـكون هى الاخرى مطلقة •

ولكن التفكير الصهيونى يتسم بعلاقة حب وكره لليهودية ، وبطبيعة الحال يتضح هذا فى الموقف الصهيونى من اليهودى • فعلى الرغم من اصرار الصهيونية على عدم اندماج اليهودى لتميزه ، نجد أن الصهيونية تنتقـد الشخصية اليهـــودية مستخدمة اصطلاحات تراث معـــاداة السامية فى الغرب •وهذا الموقف من اليهودى يتسق منطقيا مع موقف الصهيونيةمن التراث اليهودى • فان كان تراث اليهودية فى المنفى منحطا ، فاليهودى هو الخالق هذا التراث ونتائجه • وفالفعل فاننا نجد اشـارات عديدة فى الكتابات الصهيونية الى شخصنية اليهودى «المريضة» (كما يقول برنر)

(١٩٩) بل أنه ليذهب أبعد من هذا ليقول « ان مهمتنا الآن هى فى أن نعترف بوضاعتنا منذ بدء التاريخ حتى يومنا هذا ، وبـــكل الثغرات فى شخصيتنا »(٢٠٠) أما هس فهو يصف اليهودى كما وصفه معادو السامية « أن الانوف اليهودية لا يمـكن استصلاحها ، كما أن الشعر الاسود المجعد لا يمكن تحويله الى شعر أشقر أملس » (٢٣) • أما كلاتزكين فهو يتـحدث عن « شعب شوه جسده وروحه تشويها مرعبا » (٢٠٨) • وفى مذكرات **سنجر** الكاتب البولندى الصهيونى نجد اشارات لليهود المحدودبين الذين يعيشون فى القاذورات • وقد لاحظ كاوفمان ، المفـــكر اليهودى الذى رفض الصهيونية بعد أن انخرط فى سلكها بعض الوقت ، أن كتب اليهود الذين يدرســون فى المدارس العبرية فى فلسطين هى كتب معادية للسامية ، تتضمن مثل هذه العبارات «ان اليهود فى المنفى يعيشون حياة غير صحية ، حياة متسولين ، قبيحة من الخـارج وأحيانا من الداخل •• أخـــلاقهم ناقصة •• ان غير اليهود الذين يعيشون حولهم هم الذين يعيشـون حياة صحية •• ان اليهود ان هم الا شعب من التجار وأصـــحاب البنـوك والسماسرة » وقد رد أحد الصهاينة ويدعى يافنيلى على اتهام كاوفمان قائلا « نعم ان اليهود بالفعل شـــعب طفيلى » • وقد سمى يافنيلى نفسه صهيونيا معاديا للسامية ، ثم أضاف قائلا « كيف يتسنى لأى صهيونى الا يتخذ نفس الموقف » •

ان معاداة السامية اذن شىء منطقى حتمى ، بل انها من وجهة نظر يافنيلى خير خالص لأنهـــا ستساعد على طرد اليهود من المنفى وبذا ستنتهى حياة الشتات : «ان الهسكلاة (بانتقاده لشخصية اليهودى) ضاعف من حدة معاداة الســامية بين الشعوب غير اليهودية • اذا كان الأمر كان كذلك، فمناداة السامية اذن مرسلة من لدن اله اسرائيل، حيث أن الهسكلاة هى التى فتحت الباب لعملية البعث اليهودى » •

وهكذا يتحاشى الصهاينة سم الاندماج ليعلقوا شهد معاداة السامية •

٥ – الغيبيات العلمانية

كما بينا من قبل لم يكن من الممكن للصهيونية ان ترفض الماضى اليهودى رفضا كليا لأن هذا يعنى رفضها للأساس الوحيد لدعوتها « القومية » ، لا ولم يكن فى مقدورها ان تقبل هذا الماضى نفسه لأن تقبله يعنى تقبل المنفى والذوبان فى الأمم الأخرى • بل ان لا تاريخية الرؤية الصهيونية جعلت

من العسير على الصهاينة تحديد أي موقف بالنسبة لتاريخ اليهود المتنوع • ولهذا السبب لم يكن أمام الصهاينة سوى اللجوء للمناورات الفكرية لحل هذه المشكلة ، فأعادوا كتابة التاريخ اليهـــودى مقسمين اياه لفترات مظلمة عديدة فقدت فيها الذات اليهودية وعيها بنفسها ، والى فترات أخـــرى مضيئة قليلة دافعت فيها الذات اليهودية عن نفسها بضراوة وشراسة • وحسب هذا الفهم تكون أكثر الفترات خصوبة فى حياة اليهـــود هى الربعمائة عام التى وجدت فيها دولة يهودية فى الأرض المقدسة ، وتكون ثورة المكابيين ، الذين دافعوا عن الوجود « الرسمى » اليهودى فى فلسطين ضـــد الامبراطورية الرومانية ، تكون هذه الثورة هى احدى القمم القليلة لهذا التاريخ •

هـــذا الفهم للتاريخ يلغيه كلية ويجرده من المعنى (تماما كما جردت الصهيونية اليهودى من انسانيته) ، انه يشبه من بعض الوجوه تصور بعض المتعصبين من المســـلمين الذين يتصـــورون أن الأمة العربية فى حالة تدهور تدريجى ومستمر منذ أيام الخلفاء الراشـــدين • وأن العصر الذهبى لأمتنا كان أثناء حكم أبى بكر وعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنهما ـ اما العصر البرنزى فكان فى عهد عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ والعصر النحاسى هو عهد على بن ابى طالب ـ رضى الله عنه ـ وبعد ذلك أصبح تاريخنا ترابا فى تراب الا من ومضات مضيئة مثل عهد عمر بن عبد العزيز •

ان مثل هذا الموقف الضيق من التاريخ ينجم عن ولاء أيديولوجى ضيق ، يحد من رؤية المرء • فالصهيونى حينما يدرس تاريخ اليهود فى المنفى وفى فلسطين لا يحاول أن يدرس التراث اليهودى كما هو بكل صراعاته وتناقضـــاته ، حتى يمكنه فهم الشـــخصية اليهودية فى وجودها التاريخى المحسوس ، بل هو ينظر الى هذا التاريخ من خلال مفاهيم مسبقة •

وجوهر هذه المفاهيم هو الأساطير اليهودية التى يدور حولها الدين اليهودى والتقاليد اليهودية • بل اننا يمكن أن نقول ان أهم جانب فى الفكر الصهيونى هو اعادة بعث هذه الأساطير الدينية بعد اعطائها شـــكلا ومحتوى علمانيا • ان الصهيونية ولاشك كحركة سياسية ـ مثلها مثل أى ظاهرة انسانية أخرى ـ هى نتاج لحظة ومواضعات تاريخية محددة ، ولكنها فى تصورها لنفسها ، وفى طريقة عرضها لأفكارها لا تصدر عن تحليل للمواضعات التاريخية المحسوسة التى يعيشها اليهودى ، ولكنها مثل أى تفكير فاشى تصـــدر عن ايما عاطفى «بفكرة خالدة» و «حقيقة سرمدية» ، وتستند الى تصور أسطورى للواقع ، على أن تحل الاسطورة محل التحليل الموضوعى •

ومن أهم الأساطير اليهودية على الاطلاق أسطورة النفى والعودة والخلاص • وقد عكس الموقف التقليدى من الأسطورة تعقد موقف اليهودى فى المنفى • فحياته فى هذا المنفى ـ مثل حياة كل البشر ـ لم تكن خيرا خالصا ولا شرا خالصا ، بل هى خليط من الاثنين • فالمنفى كان يعـــد عقابا نـــزل باليهود لعدم اخلاصهم لالههم ، ولكنه فى الوقت نفسه كان يعد احدى علامات تميزهم • والعودة أيضا كانت شـــيئا مرغوبا فيه ، ولكن يجب عدم محاولة تحقيقها • فالعودة كانت تعنى نهاية التاريخ ، والله وحـــده هو القادر على أن يضع نهاية للأيام • ولذا رغم الحديث المســـتمر عن العودة وعن اللقاء فى أورشليم فى العام المقبل ، نجد أن عدد اليهود الذى « عاد » بالفعل الى أرض الميعاد كان باستمرار محدودا• بل ان فى كتب اليهود الدينية دعوة صريحة لكل يهودى أن يبنى بيته حيثما وجد سواء فى المنفى أم فى أرض الميعاد • لقد عرف أنبياء اليهود القدامى وعلماؤهم أن « المنفى » هو الحقيقة الأساسية فى الحياة اليهودية ، وما العودة الى أرض الميعاد سوى فكرة طوباوية •

وقد وجد المســـكيليم أن عليهم أن يتخذوا موقفا من أسطورة المنفى والعودة ، فنادوا بأن المنفى واقـــع مؤلم ومؤقت يجب أن يزول عن طريق الاندماج ، أما العودة الى صهيون فهى بالنسبة لهم كانت فكرة روحية تعادل فى قيمتها حلم الانسان بالعصر الذهبى •

والموقف الصهيونى من هذه الأســـطورة يشبه موقف المســـكيليم من بعض النواحى ، ويختلف عنه فى البعـــض الآخر • فالصهاينة ـ مثل المســـكيليم ـ نادوا بأن المنفى حقيقة مؤلمة يجب القضاء عليها بشكل فعلى ومباشر • كما أنهم مثل المسكيليم فصـــلوا الدين عن القومية اليهودية ، وأعادوا طرح المشـــكلة اليهودية بشـــكل علمانى ، بل وراديكالى • فالصهيونية ترفض الموقف الدينى الذى يقف من فكرة العودة موقفا سلبيا (وان لم تنتقد غيبته وعـــدم تحدده) ، كما أنها ترفض سلبية المسكيليم أنفسهم الذين يسلمون قيادهم الى الجوييم المستنيرين ، متبعين طرقهم آملين فى تحقيق الاندماج • بدلا من ذلك حولت الصهيونية فكرة العودة الى شعار قومى وعلمانى ـ على حد زعم المفكرين الصهيونيين ـ ، مؤكدة الجانب القومى لليهودية بعد فصله عن الدين • فهوراس كالن مثلا، أستاذ الفلسفة الصهيونى الالمانى الأصل ، والذى يخلط بين الهسكلاة والصهيونية ، يقول ان الصهيونية هى اعادة احياء فكرة «العودة» القومية اليهودية على أســـاس مدنى علمانى مثل بقيـــة القوميات الاوروبية (٣٩٦) • ان الحياة اليهودية حياة قومية لا يشـــكل الدين سوى جزء منهـــا • ويكرر كلاتزكين نفس الفكرة فى كتاباته ، فهو يعتقد أن التعريف الدينى لليهودى تعريف ذاتى ، وهو يرى أن الصهيونية حاولت أن تضـــع تعريفا علمانيا للذاتية اليهودية ، كما أنها حاولت أن تنكر عن قصد أو عن غير قصد ، أى مفهوم لهذه الذاتية « على أساس مقاييس روحية » (٢٠٢) • هذا لا يعنى أن الصهيونية « تنكر القيم الروحية اليهودية » ولكنها ترفض « أن ترفع هـــذه القيم الى المستوى القياسى الذى تعرف به الأمة» (٢٠٢) • ولذا فاليهودى الذى ينكر « التعاليم اليهودية » لا يضع نفسه بذلك خارج الجماعة ، كما أن اى شخص غير يهودى يقبل

التعاليم اليهودية لا يصبح بذلك يهوديا. «ليس من الضروري أن يؤمن الفرد بالدين اليهودي أو بالنظرة الروحية العامة لليهـود لكي يصبح جزءا من الأمة » (٣٠٢) . ويشارك سمولنسكين كلاتزكين في موقفه : «اذ كان الشعور القومي هو أساس وجودنا فليس هناك أي داع للاختلاف على قوانين وعادات دينية سحيقة ... مهما كانت خطايا اليهودي ضد دينه فهي لاتهم فان كل يهودي ينتمي الى شعبه طالما أنه لا يخونه» (٤٠) بل ان سمولنسكين ليفصل بين العودة وأسطورة « المسيح المخلص » . فهو يطمئن أولئك الذين يخشون الذهاب الى الأرض المقدسة ـ اذ أن عودتهم تعد من وجهة النظر الدينية تجديفـا ـ قائلا أن الصـهاينة لاينوون أن يعجلوا قدوم « المسيح المنتظر » : « نحن نسعى فقط لايجـاد الرزق في أرض نامل منها أن توفر الراحة للذين يعملون عليها»(٥١) . ويفرق نورداو بين الصهيونية الحديثة والصهيونية القديمة ، قائلا ان الصهيونية الحديثة « سياسية وليست كالأخـرى دينية صوفية» فهي لا تؤمن بمجيء المسيح المنتظر، ولا تتوقع العودة الى فلسـطين بمعجزة انما ترغب في تحضـير طريق العودة بجهدها » (٣٧) . وبذا يمكن أن تتم العودة عن طريق المناورات السياسية أو العنف أو القهر أو أي طريقة علمانية أخرى !

ولكن اذا كانت الصهيونية بالفعل حركة علمانية ـ كما تصف نفسها ـ واذا كان الغرض من انشاء الدولة اليهودية هو انقاذ ملايين الضحايا من اليهود من اضطهاد الجوييم ، فلم فلسطين بالذات اذن ؟ الرد الصهيوني يتسم بالبساطة الشديدة : الصهيونية هي تجسيد لفكرة العودة الى فلسطين، وهي تجسيد لاتتساءل الصـهيونية عن طبيعته لأن ارتباط اليهودي بأرض الميعاد هو ارتباط لاعقلاني ، لم تنقطع أواصره عبر التاريخ : يقول الزعيم الصهيوني الأمريكي ، برانديز، «ان الحنين الى فلسطين لم يبرح قط أفئدة اليهود للمنذ هدم الهيكل لألفي عام خلت » . ان ارتباط اليهود بالأرض هو ارتباط صوفي لايمكن للجوييم فهمه ، أو كما يقول الحاخام ابراهيم كوك « ليست أرض اسرائيل شيئا منفصلا عن روح الشعب اليهودي ، ... (انهـا) جزء من جوهر وجودنا القومي ، ومرتبطة بحيـاة الوجود وبكيانه الداخلي ارتباطا عضويا . والعقل البشري في أسمى مراتبه لا يسـتطيع أن يدرك معنى قدسية أرض اسرائيل ، ولا يستطيع أن يحرك الحب الكامن في أعماق شعبنا نحو هذه الأرض . ان ماتعنيه أرض اسرائيل يمكن فهمه فقط من خلال روح الرب المنتشرة في شـعبنا ككل والتي تشـع بتأثيرها على كل العواطف السليمة . » (٢٩٤) . ان ارتباط اليهودي بأرضه الموعودة هو تعبير آخر عن تميزه على العالمين ، وعن رغبـة اليهود كامة روحية في أن «تكشف طبيعة الله للعالم»(٢٩٦) . ان اليهودي في الأرض المقدسة يصبح قادرا على « قبول الحقيقة الالهية... هناك في تلك الأرض ، يكون الذهن مهيئا لادراك معنى نور النبوة والاستنارة باشعاع الروح القدس » (٢٩٥) .

وقد لا يوافق الصـهيونيون « الليبراليون » مثـل ابن جوريون ، أو الماركسيون » مثل بورشوف على صياغة الحاخام كوك ، ولكنهم دون شك يؤمنون بالرابطة الصوفية اللاعقلانية التي تربط اليهودي بفلسطين . ولذا أصروا جميعا (باستثناء فئة قليلة تسمى بالصهيونيين الاقليميين الذين بحثوا عن أي بقعة في العالم لانشاء الدولة اليهودية) أقول أصروا جميعا على أن تكون فلسطين هي الأرض التي تنشـا عليها الدولة والتي يجب أن يتجمع فيهـا المنفيون . وقد يختلف الصهاينة فيما بينهم على « شكل الدولة » : فبعضهم يرى أن تكون علمانية ليبرالية ، والبعض الآخر ينادي بان تكون ماركسية ثورية ، وفريق ثالثا يـرى أن تكون دولة ثيوقراطية تنفذ ما جاء في الكتب الدينية اليهودية حرفيا . ولكن كل هذه الخلافات حول الشكل ، لأن أسطورة العـودة تشـكل نقطة البدء الفكرية لـكل هـذه المدارس الفكرية الصهيونية .

ولكن الصـهيونية حولت أسـطورة العودة الى رؤية للتاريخ بل والى فلسفة للحياة وبرنامج سـياسي . ولذا يمكننا القول أن الصهيونية تخلق غيبياتها العلمانية . فهي علمانية لأنها فرغت الأسـطورة الدينية من محتواها الديني والروحي وحولتها الى واقع سياسي خاضع للتقنين الموضوعي. ولكنها غيبية لأنها تستند الى أساس لاعقلاني ليس له وجود انساني أو تاريخي ، استوردته الصهيونية من التراث الديني اليهودي (ولهذا السبب كان على الصـهاينة أن يخفوا عن أنظـار العالم « المتحضر » الوجود الفلسـطيني حتى تظهر رؤيتهم على أنهـا مثالية ثورية ، وليست مثالية غيبية) . بسبب هذه الغيبية العلمانية لم يجد المعسكر الديني أيـة غضاضة في الانضمام للصهاينة العلمانيين . يقـول الحاخام صموئيل موهيليفر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٨) « يعتقد بعض ... الحاخاميين أن القـومية تتناقض مع ايماننا بقدوم المسيح . انني أود أن أعلن أن ذلك ليس صحيحا على الاطلاق لأن أملنا وايماننا كان دائما ولا يزال هو أن مسيحنا المنتظر سـياتي ويجمع اسرائيل المشتتة ليسكن أبناؤها بلدهم بدل أن يظلوا هائمين على وجه الأرض يتنقلون من مكان لآخر»(٢٣٦) . وهذا يفسر لماذا يمـكن أن يتفق في الرأي كل من موشي ديان ، الصـهيوني الملحد ، واسحق نسـيم ، رئيس الحاخامات السـفارديين في اسرائيل . فحينمـا صرح ديان بانه اذا اجتمعت التوراة وأمة التوراة لابد وأن تكون معهما أيضـا أرض التوراة ، أبرق له الحاخام نسيم مهنئـا اياه « لتفهمه العميق للمفهوم اليهودي » ، ودعا له بأن يكون من المحظوظين الذين سيرون اسكان وتعمير هذه الأماكن بعد أن تتولاهـا اسرائيل !

ان الفارق الوحيد بين الصـهيوني الليبرالي العلماني والصهيوني الديني أو الروحي ، أنه بينما لا يلتزم الأول باي قيم روحية أو أخلاقية ، يلتزم الآخر ـ على الأقل فكريا ـ بالقيم اليهودية . وهـذا تناقض لم يتمكن آحادها عام ، مؤسس الصـهيونية الروحية ، من حسمه . فقد اراد أن يحول فلسطين الى «مركز روحي» لليهودية في العالم ، ولكنه

رغم علمانيته كان يؤمن بالقيم الأخلاقية التى يجسدها التراث الروحى اليهودى . ولذا حينما ذهب الى فلسطين ، الى مركزه الروحى ، وسمع عن ارهاب الصهاينة ضد العرب، فجع فيما رأى وقال كلمته المأثورة « اذا كان هذا هو المسيح المنتظر ، فانى لا أود رؤيته » .

ويجب علينا التنويه أن أسطورة النفى والعودة والخلاص - رغم أهميتها - ليست هى الأسطورة الوحيدة التى ورثها الصهاينة من التراث اليهودى ، فأسطورة « الشعب المختار » - على سبيل المثال - تسيطر على الخيال الصهيونى . ولقد عرضنا من قبل لموقف الصهيونية المتناقض من هذه الأسطورة. ويمكننا أن نبين هنا أن كلا من هس وهرتزل قد تصورا أن الدولة اليهودية ستصبح سويسرا الشرق ، كذلك يمكننا ان نشير الى ان يهود العالم ينظرون الى اسرائيل على أنها « واحة للديموقراطية » فى الشرق الأوسط . ومن المعروف أن الصهاينة ينظرون الى الدولة على أنها ستكون رائدة لبعث روحى عالمى رهيب ، وهم فى هذا لاينظرون الى اسرائيل الحقيقة ، اسرائيل النابالم والتوسع والارهاب ، بل الى اسرائيل دولة الشعب المختار وأمة الروح .

ومن الأساطير الهامة الأخرى التى تسيطر على العقل الصهيونى أسطورة استمرار اسرائيل . فيهود العالم الحديث هم ورثة مباشرون لقبائل اسرائيل القديمة ، وما حكومة اسرائيل الحالية فى فلسطين المحتلة الاكومونولث اليهود الثالث (باعتبار أن الكومونولث الأول الذى حطمه الآشوريون فى عام ٧٢١ ق . م . ، والثانى هو الذى حطمه الرومان عام ٧٠ ب . م .) . يقول سمولنسكين « نعم نحن شعب . نحن شعب منذ البداية حتى الآن . لم ننقطع عن كوننا شعبا بعد أن دمرت مملكتنا وشردنا من أرضنا » ويقول سوكولوف « أن هناك حدثا واحدا يجمع بين ساعات الازدهار فى التاريخ اليهودى بين كافة الأجيال الممتدة من ابراهيم حتى المعاصرين » . ولذلك يدعى بعض الصهاينة « بأن أصول الصهيونية تمتد بعيدا منذ أيام الأنبياء الأوائل » ، وأن الدعوة للعودة شىء متصل منذ بداية التاريخ اليهودى حتى الآن ، من الأنبياء الأول الى هرتزل (٣٥٤) .

ومن سمات الفكر الصهيونى القياس التاريخى الزائف المبنى على الايمان باسطورة استمرار اسرائيل وبأن الظواهر المحيطة بيهود اليوم تشبه فى كثير من الوجوه الظواهر التى واجهها اليهود فى ماضيهم . يدعو الحاخام كاليشر (١٧٩٥ - ١٨٧٤) ، وهو من أوائل المفكرين الصهيونيين ، كل يهود العالم بالعودة للأرض والعمل بجد « وهكذا سوف لانحتاج لاستيراد القمح من مصر أو من البلاد المجاورة لأن محصولنا سيكون وفيرا (١٦) . والاشارة هنا الى قصة سيدنا يوسف، واليهود الذين اضطروا للهجرة الى مصر بسبب فقر فلسطين. بل ان احد المؤرخين الاسرائيليين ، أستاذ تاريخ فى الجامعة العبرية ، صرح بعد نكسة يونيه أن هذه أول مرة يرى فيها الاسرائيليون البحر الأحمر بعد أن عبره موسى منذ آلاف السنين !

والآن بعد عرض هذا الجانب من المفكر الصهيونى ، اعتقد انه يجب أن نذكر هنا بعض التحفظات . كما قد أشرنا الى أن الصهيونية تعتبر نفسها حركة راديكالية لطرحها المشكلة اليهودية بشكل جديد مختلف عن التصورات الدينية والمستنيرة الشائعة ، بل ان الصهيونية لتدعى أنها تقدم رؤية جدلية للواقع تجمع بين الشىء ونقيضه وتتخطاهما . انها تتخطى كلا من معاداة السامية التى ترفض اليهود رفضا كاملا وتحاول القضاء عليهم ، والاندماجية الليبرالية التى تحاول القضاء عليهم بطريقة انسانية . تدعى الصهيونية أنها تقدم الحل النموذجى المركب . فهى ستخلص العالم من اليهود (وبذا ترضى معادى السامية) عن طريق تجميع اليهود فى دولة يهودية مؤكدة بذلك كيانهم وتراثهم اليهودين (الأمر الذى يثلج صدور المؤمنين) ، ولكن الدولة اليهودية ستكون دولة قومية علمانية لا تختلف عن الدول الأخرى وبذا يمكنها أن «تندمج» فى المجتمع الدولى (الأمر الذى يرضى الليبراليين العلمانيين) .

وهذا البرنامج السياسى قد شكل أساسا متينا للتحالف بين القطاعين الأساسين للأقليات اليهودية فى العالم الا وهما قطاع اليهود المتدينيين فى الشرق ، الذين يودون الحفاظ على يهوديتهم، وقطاع الليبراليين فى الغرب الذين يودون الحفاظ على اندماجهم الذى تهدده الهجرة من الشرق . كما أن هذا البرنامج قد جعل من الممكن أن تتحالف جماهير البورجوازية الصغيرة اليهودية مع العناصر اليهودية الاشتراكية الثورية (ولا تزال هذه هى احدى السمات الأساسية للحياة السياسية فى اسرائيل : تحالفات بين أحزاب من أقصى اليمين الى أقصى اليسار ، لا تربطها سوى اهداف أسطورية غيبية مثل « حدود اسرائيل العظمى التاريخية » ! .

ولكن راديكالية الصهيونية (مثل علمانيتها) راديكالية لاعقلانية فاشية ، تماما مثل راديكالية النازية . فالنازية هى الأخرى قد بنت برنامجها السياسى على مجموعة من الأساطير العرقية البراقة (والتى تشبه الى حد مثير للدهشة الأساطير الصهيونية) ، وجندت وراءها الجماهير الجرمانية وقادتها الى حتفها. ونحن نسمى مثل هذه الحركات الراديكالية فاشية لأن جوهرها الأسطورى زائف غير حقيقى ، لا علاقة له بأى واقع تاريخى ، يتطلب من التابع والمريد تقبلا لاعقلانيا لمعطيات لا وجود لها الا فى مخيلة أحد الحالمين أنصاف الأنبياء .

بل ان ديكالكتيك الصهيونية نفسه دياالكتيك زائف : رأس دون جسد ، أو ذات دون موضوع . فالأرض ، وهى عنصر أساسى للبرنامج الصهيونى ، أهملها مفكرو الصهيونية اهمالا كاملا وحولوها الى مكان مهجور أو الى مطلق غير تاريخى تماما مثل تحويلهم معاداة السامية واليهودى والقومية اليهودية الى مطلقات أفلاطونيه ، وهم قد فعلوا ذلك ليكتمل جدلهم الذهنى الزائف . ولعل قصة ماكس نور داو - الزعيم الصهيونى وصديق هرتزل - الذى لم يسمع عن الفلسطينيين

الا فى المؤتمر الصهيونى الأول ، والذى اندفع لهرتزل معلنا استنكاره لعدم اخباره بهذه الحقيقة ، أقول لعل هذه القصة خير دليل على زيف « جدلية الصهيونية » لأن الجدل الحقيقى هو الجدل الذى يأخذ كل العناصر الأساسية فى الاعتبار الصهيونية كأيديولوجية مليئة بالاستقطابات التى لايمكن تخطيها ، ولكن الاستقطاب شيء والجدل شيء آخر .

بل ان لفظة أيديولوجية نفسها لايمكن استخدامها الا تجاوزا حين نشير الى الصهيونية . فالصهيونية تدعى أنها تتخطى جميع الأيديولوجيات سواء كانت يسارية أم يمينية، تقدمية أم رجعية . وهي فى امكانها أن تفعل ذلك لأنها تقدم رؤية للواقع ، ولنسمها شبه أيديولوجية ، نابعة من تصور أسطورى لا تاريخى لوضع اليهود فى العالم .

٦ ــ العودة للطبيعة والحقول

شعار « العودة الطبيعة » شعار رومانتيكى تبنته البورجوزيات الأوروبية التى أرادت خلخلة النظم الاقطاعية « غير الطبيعية » التى سادت أوروبا حتى أواخر القرن الثامن عشر . وهذا الشعار من بعض نواحيه يمكن أن يعد شعارا ثوريا ، اذا أريد به تحريك امكانيات الانسان الكامنة عن طريق افتراض وجود « حياة طبيعية » أفضل يحقق فيها الانسان ذاته . وهذا بالفعل هو ما فعلته البورجوزيات الأوروبية فى مرحلتها الثورية . ولكن شعار العودة للطبيعة نفسه يمكن أن يتحول الى شعار رجعى غير انسانى اذا أريد به العودة الى مطلق ثابت غير تاريخى يفقد الانسان فيه ذاته ووعيه .

ويمكننا أن نعد الصهيونية ــ من بعض النواحى ــ حركة رومانتيكية . فهى تثور على الفكر الاستنارى وعلى العقل عامة ، وتؤكد أهمية العاطفة ، وتطالب اليهود بالعودة الى الماضى وبالتمرد على التراث . كما أن لا تاريخية الصهيونية تشابه الى حد بعيد النزعة اللاتاريخية الموجودة فى الفكر الرومانتيكى .

وقد تبنت الحركة الصهيونية شعار العودة للطبيعة ونادى به كثير من مفكريها . فآرون غوردون (١٨٥٦ ــ ١٩٢٢) الفيلسوف الصهيونى المتصوف يدعو اليهود الى العودة للطبيعة فى لغة كلها عاطفة : « وعندما تعود الى الطبيعة أيها الانسان ستفتح عيونك فى ذلك اليوم وتنظر فى وجه الطبيعة ، وفى مرآتها سترى صورتك ، عندئذ ستعرف أنك انما قد رجعت الى نفسك لأنك عندما اختبأت من الطبيعة كنت مختبئا من نفسك »(٢٥٥) . ان الانسان قبل العودة للطبيعة ان هو الا مخلوق هائم لا يدرك كنه الحياة ولا معناها . أما بيرديشفسكى فهو يقول : « ان الكون يدل على عظمة الله ، والطبيعة تروى صنع يديه . لأن الطبيعة هى أم الحياة ومصدر كل الحياة ، انها منبع الكل ، هى منبع كل ما يحيا روحه » (١٨٦) . وهو يخلص من ذلك الى أن « كل من يسير فى طريقه ويرى شجرة جميلة وحقلا جميلا وفضاء جميلا ويتركها ليفكر فى أمور أخرى ، يكون كمن خسر حياته » . وفى لغة كلها لوعة وألم يقول : « ردوا الينا شجراتنا الجميلة وحقولنا الجميلة ! ردوا الينا الكون » (١٨٧) . بل أن بعض المفكرين الصهيونيين قدم تصورا لليهود القدامى على أنهم شعب من الرعاة والفلاحين والجنود يعيشون حياة بسيطة وفى وئام مع الطبيعة ، معتمدين على أنفسهم كل الاعتماد . بل ان غوردون يرى أن « القومية اليهودية الحقيقية هى مزيج من أرض الوطن القومى الطبيعية وروح الشعب الذى يقطن هذه الأرض » (٢٦٣) .

ولكن شعار العودة للطبيعة ، كما استخدمه الصهاينة ، ان هو الا محاولة للهرب من الذات اليهودية الحقيقية ، الذات التى توجد فى المنفى، الى تصورات أسطورية لا عقلانية ، خاصة وأن الصهاينة ربطوا فكرة العودة للطبيعة بأسطورة أرض الميعاد اليهودية ، يقول غوردون : « خلال الألفى سنة الأخيرة كان الشعب اليهودى معزولا عن الطبيعة ومسجونا داخل أسوار المدينة»(٢٢٥)، ولذا فقد أثقلت كاهله الحياة اليهودية أو كما يقول بيرديشفسكى « ان الانسان بيننا مكبوت يعيش بعاداته وقوانينه ومبادئه وأحكامه التقليدية ــ وذلك لأن أشياء كثيرة خلفها لنا أسلافنا من شأنها أن تميت الروح وتنكر على النفس حريتها » . ثم يتذكر بيرديشفسكى أن أسلافه من الرعاة والمزارعين تركوا أيضا « نشيد الأنشاد » ، نشيد «أمجاد الطبيعة السامية التى لا حدود لها»(١٩٠) ، والتى يمكن أن يهرب اليها من ذاته اليهودية المثقلة بالهموم . بل ان الحنين الى الحقول والأرض هو فى الواقع حنين الى الهرب من « القيم الروحية اليهودية ... استعادة أرضنا هى غاية بحد ذاتها ، هى تحقيق الحياة القومية الحرة » (٢٠٤) التى سينتج عنها التخلى الكامل عن «حياة المنفى» (كما يقول غوردون) (٢٥٩) . وفى لغة شاعرية يصف بيرديشفسكى كيف سيتمكن اليهود من استرجاع طهارتهم بعد عودتهم للطبيعة وبعد أن يأكلوا ثمار تربتهم التى زرعوها بأنفسهم . ان استعادة البراءة الأولى هو عودة للحياة الانسانية قبل أن يثقلها الوعى بذاتها وبتاريخها .

وهكذا نجد أن شعار العودة للطبيعة مرتبط

هو الآخر برفض الصهيونية للشخصية اليهودية، تلك الشخصية التى عاشت داخل الجتو وفقدت احساسها بالطبيعة المحسوسه ، وانشغلت فى تصورات فكرية · ان اليهودى شخصية شاذة هامشية غير طبيعية لا يمكنه أن يقوم الا بأعمال فكرية مثل المحاماة والمحاسبة · أو كما يقول أحد المفكرين الصهيونيين ، لقد « نشأ عندنا ميل لاحتقار العمل اليدوى لدرجة أن أولئك الذين يقومون بمثل هذا العمل يفعلون ذلك مضطرين وعلى أن يهربوا منه يوما ما الى « حياة أفضل » (٢٥٦) ·

وقد آمن الصهاينة أنه يمكن معالجة شذوذ الشخصية اليهودية عن طريق العودة الى الأرض وعن طريق العمل اليدوى · أو كما يقول غوردون « الشعب الطبيعى يجب أن يضم غالبية كبرى من الأفراد الذين يكون العمل (اليدوى) بالنسبة لهم طبيعة ثانية » (٢٥٩) ، بل انه ليعرف الصهيونية بأنها الانبعاث القومى عن « طريق العمل اليدوى » · وفى هذا الصدد أيضا يقول صموئيل حاييم لاندوا (١٨٩٢ ــ ١٩٢٨) الزعيم الصهيونى الدينى البولندى الأصل أن « العمل هو بداية اعادة بناء آثار أمتنا » فالعمل يعنى « الحركة والسيادة والوجود المنفصل » والحرب ضد « جميع أشكال الطفيلية » لذلك يمكن اعتبار العمل بداية الانبعاث وأساسه » (٣١١) · وفى نفس المقال يقول لاندوا أن « العمل هو الانبعاث القومى بحد ذاته وهو عودة الأبناء الى شعبهم المشرد » (٣١٠) · بل انه ليذهب أبعد من هذا ويقرر أن « التوراة ، والعمل ، هما شكلان لجوهر واحد ··· لا يمكن أن تولد التوراة من جديد بدون العمل وكذلك لا يمكن أن يولد العمل كقوة مبدعة فى بناء الأمة من جديد بدون التوراة التى هى جوهر الانبعاث » (٣١٣) ·

وهنا نعود مرة أخرى الى التناقض الأساسى الكامن فى الفكر الصهيونى · فالصهيونية تدعو اليهودى لأن يمارس الاعمال اليدوية ، وهى أعمال كانت مقصورة على الجوييم وحدهم الى عهد قريب، وذلك حتى يتسنى له التخلص من طفيليته ويصبح شخصا طبيعيا عاديا يقبله العالم غير اليهودى · ولكن العمل اليدوى نفسه هو وسيلة الانبعاث القومى التى سيؤكد اليهودى عن طريقها ذاتيته اليهودية · ان شعار العودة للطبيعة والتربة والحقول والأرض والعمل اليدوى هو الآخر تعبير عن غيبية الصهاينة العلمانية وعن موقفهم المبهم حيال الذات والماضى اليهوديين ·

٧ ــ العنف :

كما بينا من قبل تمرد الصهاينة على سلبية التراث اليهودى وعلى عدم اكتراث اليهود بما يحيق بهم من كوارث · ولذلك نادوا بأن يتمرد اليهودى على وضعه ، وألا ينتظر وصول « المسيح المنتظر » الذى سيأتى بالخلاص ، بل ينبغى أن يعمل هو ــ بكل ما لديه من وسائل ــ على العودة الى أرض الميعاد ، عن طريق السلب والنهب والعنف · ولذلك أخبر جابوتنسكى بعض الطلاب اليهود فى فينة أن عليهم الاحتفاظ بالسيف «لأن الاقتتال بالسيف ليس ابتكارا ألمانيا بل انه ملك لأجدادنا الأوائل · ان التوراة والسيف أنزلا علينا من السماء » · أما برديشفسكى (الذى تأثر بنيتشة وبفكرة السوبرمان) فقد رفض التاريخ اليهودى الذى يسيطر عليه الحاخامات والمفكرون اليهود ، ونادى بتفضيل العقل على الفكر ، والسيف على الكتاب : « الكتاب ليس أكثر من ظل للحياة ، هو الحياة فى شيخوختها ··· السيف ليس شيئا مجردا يقف بعيدا عن الحياة · انه تجسيد للحياة فى أعرض خطوطها المادية والجوهرية ، ولكن الكتاب ليس كذلك » (١٨٥) ·

وبناء على هذا التصور الجديد للشخصية اليهودية ، أعاد الصهاينة كتابة التاريخ اليهودى مؤكدين جوانب العنف فيه ، وصوروا الأمة اليهودية فى نشاتها على أنها أمة محاربة من الرعاة الوثنيين الغزاة · وأعطى الصهاينة دلالة خاصة لحادثة مصعدة ، التى فضل فيها المحاربون اليهود الانتحار على الاستسلام للغزاة (وحادثة مصعدة تسيطر على الخيال الشعبى الاسرائيلى ، ويتكرر ذكرها فى الصحف والمجلات الاسرائيلية) ·

واذا كانت أى دولة فى العالم تلجأ الى نوع من القسر ضد الأفراد للدفاع عن نفسها وعن الجماعة الانسانية ، ففكرة الدولة اليهودية مبنية على حد أقصى من العنف ، لأنها دولة مبنية على نظرية وعلى فكرة أسطورية وعلى سرقة تاريخية · فاستخدام العنف أمر حتمى بالنسبة لنظام فكرى لا عقلانى يزعم أن اليهود قد فقدوا ملكية فلسطين ولكنهم لم يفقدوا « حق ملكيتها » · وللتدليل على ذلك يقتبس الصهاينة ، متدينون وعلمانيون وثوريون، من الكتب الدينية اليهودية ومن كتابات العلماء اليهود القدامى ! فالتصور الأسطورى لفلسطين كبقعة من الأرض تنتظر عودة «ساكنيها الاصليين»، ولليهود كشعب هائم طفيلى حزين يتذكر الارض بوله ، هذا التصور لم يكن من الممكن تحويله الى

واقع دون اللجوء للعنف ضد الفلسطينيين فى أرض الميعاد وضد اليهود فى المنفى. ان «تفريغ» فلسطين من العرب فكرة وافق عليها كل المفكرين الصهيونيين سواء كانوا ليبراليين مثل هرتزل أم ارهابيين مثل جابوتنسكى • وقد سيطرت فكرة العنف منذ البداية على خيال الهالوتزيين أو الرواد الأول الذين « اكتشفوا » فلسطين • فالرائد لم يكن فلاحا وحسب بل كان أيضا الشومير الحارس الذى يدافع عن الأرض التى سرقها • وحيث أن الارهاب كان سلاحا أساسيا ومباشرا « لتحرير الارض » من السكان الاصليين ، كان من الضرورى تأسيس منظمات لها طابع مزدوج ، زراعى عسكرى ، حتى تترجم الرؤية الصهيونية نفسها الى واقع •

بل ان العنف ليمتد ليشمل يهود المنفى الذين يحتقرهم الصهاينة أيما احتقار لرضاهم بوضعهم، ويأخذ هذا العنف أشكالا عدة • فهناك الارهاب الفكرى ضد كل من يرفع صوته ضد الصهيونية، كما ان هناك أيضا محاولة تقديم الصهيونية على أنها التعبير الحقيقى والوحيد عن اليهودية • بل ان الأمر ليذهب أبعد من ذلك • فمن المعروف أن المنظمات الصهيونية فى أوربا أثناء السيطرة النازيه لم تقم باى مجهود لمساعدة اليهود (لان فى هذا تقبل لحالة « المنفى ») ، وركزت كل جهودها على تشجيع بضعة مئات من اليهود على الهجرة الى فلسطين • وقد قام الصهاينة بدعوة أيخمان لزيارة الكيبوتزات فى فلسطين محاولين بذلك كسبه لصفهم • وبالفعل وصف أيخمان نفسه بأنه صهيونى ، وذلك أثناء محاكمته فى تل أبيب • ويأخذ العنف الصهيونى ضد يهود المنفى أحيانا شكلا عدوانيا مباشرا • فقد أثبتت التحقيقات أن حوادث الارهاب ضد يهود العراق عام ١٩٥١ (والتى تسببت فى هجرة الغالبية العظمى منهم) قام بها دعاة الصهيونية من يهود العراق • لقد كانت قنابل الصهاينة تفقع فى بغداد لحمل اليهود على الهرب الى فلسطين ، بينما كانت رشاشاتهم ترهب عرب فلسطين للخروج منها •

ولكن العنف بالنسبة للصهاينة ليس وسيلة فحسب ، بل غاية فى حد ذاته • فاليهودى كانسان ــ حسب التصور الصهيونى ــ محتاج لممارسة العنف لتحرير نفسه من نفسه • ذاته الطفيلية التى عمرها آلاف السنين لا يمكن أن تموت ، وذاته الجديدة النظرية لا يمكن أن تولد الا اذا قام اليهودى بهذا الفعل الذى كان يخشاه أجداده : ذبح أحد الجوييم • العنف هنا يصبح مثل الطقوس الدينية التى تستخدمها بعض القبائل البدائية حينما يصل أحد أفرادها سن الرجولة• هذا الجانب من الفكر الصهيونى يتضح بجلاء فى كتاب الثورة الذى كتبه مناحم بيجين زعيم حزب جحال الاسرائيلى • يقول فيلسوف العنف :

« أنا أحارب ، اذن أنا موجود » •

من الدم والنار والدموع والرماد سيخرج نموذج جديد من الرجال ، نموذج غير معروف البتة للعالم فى الألف وثمانمائة سنة الماضية : اليهودى المحارب أولا وقبل كل شىء ، يجب أن نقوم بالهجوم : نهاجم القتلة •

بالدم والعرق سينشأ جيل متكبر كريم قوى » •

وهذا الحديث الرومانسى يشكل الأساس الفلسفى لتفكير بعض قادة اسرائيل من الليبراليين والاشتراكيين ، الذين يؤمنون بأن الحرب مع العرب ليست وسيلة لضم الأرض وللتخلص من الفلسطينيين وحسب ، بل هى أيضا الطريقة الوحيدة لتحرير اليهودى من الخوف ولاعادة صياغته ليصبح ذلك الطرزان اليهودى الجديد ، المواطن الاسرائيلى ، الحاخام الفلاح المحارب : نتاج لا عقلانى لنقطة بدء لا عقلانية •

« خاتمة »

هذه هى بعض جوانب الفكر الصهيونى عرضنا لها بشكل عام ، مهملين أحيانا كثيرا من الجزئيات، حتى يتسنى للقارىء أن يلم بجوهر التصور الصهيونى للواقع بغض النظر عن الخلافات الأيديولوجية التى تفصل جماعة صهيونية عن جماعة أخرى ، أو مفكرا صهيونيا عن آخر •

ونحن لم نسهب فى تبيان علاقة الفكر الصهيونى بالسلوك الاسرائيلى الصهيونى ، لأن المقال يعالج الفكر الصهيونى وسماته • وفى اعتقادى أن القارىء سيمكنه بنفسه أن يرى العلاقة بين تصورات الصهيونيين اللاعقلانية وسلوك اسرائيل الأحمق •



ندوة القراء

تقديم : عبد السلام رضوان

أزمة العقل في القرن العشرين

دعت ـ الفكر المعاصر ـ في عدد سابق لها الى المساهمة في الكتابة عن أزمة العقل في القرن العشرين . وانى أرى أن محاولة تعميم البحث الفلسفي انما تقودنا الى بحث مشكلة الكتابة الفلسفية اضافة الى مشكلة موضوع البحث الفلسفي ذاته وان محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشارك فيه القراء جميعا مشاركة عادية فيه ارهاق للقراء وارهاق للفلسفة ذاتها ، وأرى ان وقف البحث الفلسفي على عدد من المهتمين بالفكر والثقافة وعدم تعميمه على القراء لا يدحض من قيمة التفلسف وليس فيه ارجاع للفلسفة الى برجها العاجي كما قد يعتقد البعض وانما فيه ضمان لاستمرار الفكر الفلسفي وتدنقه بأصالة وصفاء من جهة واستفادة لجمهور القراء من جهة أخرى، اذ يشعرون بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية تبعث احساسا بالطمأنينة لما تبديه من اهتمام بمشكلات الوجود الانساني وعندها يكون المفكر بمثابة الرائد الاجتماعي الذي يرسم معالم الطريق لمجموع الناس ويكشف عن الحقيقة بما يبذله من جهود فكرية لتحقيق أولى مهمات الفلسفة التي يشتغل بها ومن أجلها .

والذي أريد أن أقوله أيضا ان ايماني بعدم ضرورة تعميم البحث الفلسفي على القراء ووقفه على المهتمين بقضايا الفكر والثقافة لا يعني انني أضع نفسي في صف الفلاسفة الذين يعتبرون أنفسهم أوصياء على البحث الفلسفي فهذا مجانب للحقيقة التي أقف عليها ، وانما لاعتقادي ان التفلسف موقف يعيشه الانسان المهتم بمشكلات الوجود الانساني وبحث مستمر عن الحقيقة والفيلسوف الحقيقي هو الذي تكون حياته تعبيرا صادقا عن فلسفته واعتقاده . ولعل هذه الخاصية .. خاصية الربط بين حياة الفيلسوف وفكره هي التي أكد عليها نيتشه العظيم بحماس بالغ في معظم كتاباته .. وهي باعتقادي الضمان الاكيد لاستمرار الفلسفة في أداء رسالتها الانسانية .

لابد لنا عندما نريد البحث في أزمة العقل من الاشارة الى بذور الثورة على المذهب العقلي التقليدي التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، فلقد لاقى العقل هجوما عنيفا على يد نيتشه وغيره من الفلاسفة الذين اعتبروا أن ثمة مهديتين اضلتا البشرية هما العقل والمنطق من جهة والعلم من جهة ثانية ، وأصبح ينظر الى العقل على أنه يمثل فلسفة التصور وهذه الفلسفة تتحدد في فهم المعرفة على انها منظومة مغلقة جامدة تشوه ضمن اطاراتها المجردة الواقع المتغير المتعدد الاشكال وتبطل غنى النشاط الروحي الذي لا ينضب . وجاء برجسون في أوائل القرن العشرين بفكرة ـ الاندفاع الحيوي ـ الذي يستمد طاقاته من الحدس والوجدان بحيث تكون له الاولوية في ادراك الحقيقة المتعالية المطلقة واعتبر ان العقل لا يوصلنا الا الى حقائق نسبية لانه خلق لنفسه عالما من التصورات الدقيقة المحددة على غرار الاشياء الجامدة التي نعيش بينها والعقل لذلك يظل أسيرا لهذه التصورات المستمدة من واقع الاشياء ويعجز بالتالي عن فهم الواقع المتحرك . وترى المدرسة الذرائعية في العقل مجموعة من الوسائل التي تستخدمها الحياة في تحقيق غاياتها . فالحقيقة في المفهوم الذرائعي هي عين فعل التحقيق . وتعتبر المقولات العقلية في نظر المدرسة الاجتماعية الفرنسية انعكاسا للمجتمع نفسه في تكوينه . بحيث أن هذه المقولات تتغير بتغير الاشكل الاجتماعية السائدة وتتولد عنها . والفارق الجوهري بين مجتمعاتنا المعاصرة ومجتمعات الشعوب البدائية يتجلى بانعدام المبادئ الكلية عند الشعوب

البدائية حتى انها تخلو من مبدأ الهوية نفسه . والفتوحات العلمية المعاصرة كفيزياء انشتاين وفرض عدم الحتمية الطبيعية فى العناصر الاخيرة فى المادة التى أكدتها المفاهيم الحديثة فى الفيزياء تضطرنا الى تغيير بعض المعانى والمفاهيم التى كانت تعتبر ملازمة للعقل كل الملازمة وبهذا ينهار المفهوم الوضعى التقليدى للعلم الذى يرى فيه مجموعة من القوانين الموضوعية . والنقد فى مثل هذه الحالة ينصب على معطيات العقل التى تفرضها المعرفة كالزمان والمكان وتوزع الاشياء وفقا لاصناف تعد ثابتة كالوحدة الجوهرية للاجسام ووجودها الموضوعى .. وهذا بالتالى يقودنا الى القول ان صورة العقل تتعلق بمضمونه وان هذه الصورة التى نشأت على مر العصور للعقل كانت تتخذ أشكالا تنسجم مع المضامين المشكلة لها بحيث انها تكون فى كل مرة انعكاسا لواقع الذى يحدد مضمونه ، ذلك ان تناقضا خفيا يقوم بين نزوع العقل الى الوحدة وارجاع الجديد الى المعلوم والمختلف الى المتشابه والكيف الى الكم، وبين الواقع الملىء بالمختلف واللاضرورى واللامعقول . ولكن أزمة العقل ليست بمعزل عن معطيات الحياة العلمية والاخلاقية والاعتقادية لان الفكر فى الاصل ليس متعزلا عن هذه المعطيات فى جوهرها وانما هو الذى ينظمها ويبعث فيها دافع الحركة والعمل ، فكان لابد نتيجة لذلك أن لا تبقى بعيدة عن التغيرات التى تنتابه وتطرأ عليه، فالعلوم لم تعد توصلنا الى معرفة الواقع نفسه ولم تعد تقدم لنا صورة صادقة عنه وانما هى مرتبطة بفاعلية النشاط الانسانى ، والتجريبية العلمية لم تعد تخلو من الاصطناع لان الوسائل التى نستخدمها فى تحقيق هذه التجربة عرضة للتغيير والتحول وفقا للتطور الذى يصيب العلم اضافة الى اننا قد نسىء استخدام هذه الوسائل الامر الذى يغير من وجه الحقيقة ويجعلنا نشك فى المعطيات المتولدة عن العلم التجريبى .. ولا تخلو الفروض العلمية من عوامل شخصية ثانوية الى حد ما تدخل فى اطار المبدأ بحيث تؤدى الى تعقيد القانون الذى يفسر الظواهر وهذا مما يفتح المجال للثورة العلمية التى تعتمد على العقل والتى تهب لتستبدل مبدأ جديدا بالمبدأ الذى كان موثوقا به وهذا ما يفسر انتقال العلم من نظريات بطليموس الى نظريات كوبرنيك من عالم نيوتن الى عالم انشتاين ومن الميكانيكا المتصلة الى ميكانيكا الكم .

ولقد ظن بعض المفكرين ان اللجوء الى الاعتقاد والدين من شأنه ان يبعد الانسان عن الازمة التى يمر بها العقل ويتجاوزها الى الحقيقة المطلقة . ولكن الاعتقادالدينى نفسه لا يخلو من ناحية ذهنية بحتة تقوم على مذهب عقلى يضعه أمام نفس الصعوبات التى أراد أن يتجنبها باللجوء الىالدين . ولقد كانت الفلسفة — الاسكلائية — تعطىالنقل نصيبه وتعطى العقل نصيبه بحيث لا يتناقض الاعتقاد وعمل العقل ، ولكن هذا التوافق بين العقل والنقل على حد تعبير الفلاسفة المسلمين لم يستمر بعد أن برز فى القرن العشرين مفهوم اللامعقول واللاضرورى وتأكدت نزعة العداء للمنطق والعقل واضطربت المفاهيم الروحية . ذلك ان التوفيق بين العقل والاعتقاد حل لفظى مجرد ولا يمكن ان يجيب على الصعوبات التى تعترض التفكير المعاصر . وكان على الدين لكى يحافظ على فضيلته الصوفية أن يتحرر من اليقينية التى يؤمن بها اذ ان كثيرا من المعتقدات التى تعد اليوم حقائق ايمانية لا يمكن أن تنتقد لانها فوق العقل كانت فى القديم مقبولة من العقل ، ففكرة — التجسيد — أو التثليث — كانت قريبة الى التأملات الافلاطونية ومنسجمة مع الآراء الميتافيزيقية السائدة فى القرن الثالث . فكأن الذى يدفع الاقدمين الى الاعتقاد يدفعنا اليوم الى عدم الاعتقاد ، ولعل أقوى حجة تقدم فى ذلك قول برونشفيك : ان المؤمنين يستحيل عليهم أن يبينوا بدقة ما يجب أن نؤمن به وما يؤمنون به هم أنفسهم ، أى يستحيل عليهمأن يقدموا مضمونا ذهنيا محددا لحالات انفعالية محتومة . ورافق كل ذلك نفى لكل نظرية عقلية فى السلوك واتجاه نحو رومانتيكية جديدة تتبع دوستوفسكى وكيركجورد ولا تشق طريقها نحو السلام الا فيما وراء الامانة والعدل والواجب . ولازم هذا النفى اتجاه نحو التأمل الجمالى المجرد الذى خلق نوعا جديدا منالحساسية الميتافيزيقية ، ويتبع هذا الاتجاه فى المبادىء الاخلاقية وأصبح العالم لا يرى فى الاحكام التقويمية الا وقائع نفسية أو تاريخية أو اجتماعية وهو بذلك يهدم القواعد الاخلاقية ويجردها من كل قوة لانه يعيدها الى مصاف الوقائع البسيطة .

ولكن اذا كانت أزمة العقل فى القرن العشرين لا يمكن فصلها عن ازمة العلم والاعتقاد والسلوك لان العقل وراء أى نشاط وفاعلية يقوم بها الانسان فى شتى ميادين الحياة ، ولان الانسان وحدة كلية تتخذ صفة الشمول والعمومية ، فان هذه الازمة فى العقل تتضمن تناقضا داخليا لان أية زعزعة للثقة بالعقل تستند فى ذلك على مزاعمالعقل نفسه وعلى مناهجه الخاصة . فلقد بينت ابحاث ميرسون ولالاند ان العقل حين يحاول أن يرجع الكثرة الى الوحدة .. والمعقد الى البسيط لابد من ان يصطدم بما فى الطبيعة من الاختلاف والكثرة واللامعقول وانها فى الوقت الذى تشير فيه الى عجزه عن المعرفة الكاملة تؤكد أنه باتجاه عام ينزع الى التوحيد وان القوانين التى يخضع لها العقل هى قوانين يضعها هو لنفسه ولا تؤثر على استقلاله ، وهو ليس مطابقة مع شىء خارج عنه كما انه ليس مطابقة صرفه مع نفسه فى شكله المعطى والمغلق ، وانما هو جهد مستمر يتقدم دائما نحو تنظيم نفسه وتحقيق ذاته . وهذا يقودنا الى القول بأن الفكر فعل وحرية وتقدم فمن المعقول ان لا تكون نتائج ذلك كله سلبية محضة ..

ولقد كشفت المدرسة الفينومينولوجية — التى ابتدءها هوسرل — ان الشعور هو دائما شعور بشىء ،

وهذا يكشف عن اتجاه ذهنى فى الشعور ذاته يقوم على الحدس ويبتعد عن الطريقة الهيجلية التركيبية . وهذه الاسبقية التى يحتلها الفكر فى الوجود بحيث انه لا يدرك ذاته الا حين يجعل من نفسه موضوعا أى عندما يحدد نفسه ويوقف حركته مما يستحيل معه اقامة مذهب كامل فى العقل ، هى التى تفسر النتائج التى تظهر وكأنها سلبية تماما فى النقد المعاصر . وهو عندما ينعكس على ذاته يصبح موضوعا بالنسبة الى فكر من الدرجة الثانية يكشف عن القوانين التى اتبعها العقل بصورة تلقائية وهى تحفظ الفكر من أن يهدم نفسه بنفسه وتضمن له امكان التقدم لان كل معرفة تفترض ان الحقيقة موجودة من قبل أن تكشف وان هناك مبادىء أساسية هى شروط ضرورية لنشاطها وقوانين قبلية للتصور .

واخيرا لابد من القول ان التطور الحضارى بحسب مفهوم ـ اشبنجلر ـ فيلسوف الحضارات ، هو الذى قاد الى مثل هذه الثورة على المذهب العقلى. ففى ربيع الحضارة يبرز دور العقل وهذا ما يبرر ظهور المذهب ـ الكانتى ـ وفى أفولها واحتضارها يلغى دور العقل ويبرز الميل الى الفوضى والعبث واللامعقول وهذا ما يفسر نزعات التمرد والثورة على كل معطيات العقل والمنطق لدى اللامنتمين والهيبيين والفوضويين .

وهكذا .. والى أن يبدأ العود الحضارى من جديد وتسطع شمس الحضارة فى صيف الحضارة سيبقى العقل يعيش أزمته التى ربما أودت به نهائيا (وبلا عقل) وسائل التدمير التى ابتكرها العقل ذاته .

سورية ـ الحسكة

عواد الطلب

❊ ❊ ❊

نشكر للسيد « عواد الطلب » اهتمامه بالدعوة التى وجهتها الندوة للسادة القراء للكتابة موضوع العدد الخاص (أزمة العقل) .. فقد كان ـ من بين السادة القراء ـ الوحيد الذى أرسل مساهمة جادة حول الموضوع . غير ان ما ورد فى مقدمة رسالته حول « وقف البحث الفلسفى على عدد من المهتمين بالفكر والثقافة » يستحق تنويها صغيرا هنا ـ هو أن الندوة لم تطلب من السادة قراء المجلة ـ وعدد غير قليل منهم يهتمون بمشكلات الفلسفة وقضاياها مثل السيد عواد ـ ارسال أبحاث أو دراسات (وان كان ذلك ممكنا من حيث المبدأ : فالقضية المطروحة فى العدد تكفى فى حد ذاتها شاهدا على ضرورة تعميم الاهتمام بقضايا الفكر والثقافة بل وتشير من حيث هى أزمة « العقل النظرى » بالذات الى وجوب اتساع نطاق المناقشة الفكرية وتجاوزها حدود الانجازات الاكاديمية والمدرسية الفردية من غير ان يقلل ذلك من قدر تلك الانجازات) وانما دعت الندوة السادة القراء لطرح أفكارهم وتصوراتهم .. وقد كانت الرسالة التى بعث بها الاخ عواد الرسالة الوحيدة من بين رسائل القراء ـ التى أرسلت .



الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

●

تقـدم

أحدث ما صدر من الكتب فى شتى مجالات العلوم المختلفة

ـ العرب تاريخ ومستقبل — **تأليف : جاك بيرك**

مقدمة : المستشرق السير هاملتون جيب

تعريب : خيرى حماد

هذا الكتاب من أعمق الدراسات التى تناولت التبدلات الجوهرية التى وقعت فى الوطن العربى على جميع المستويات الفكرية والاقتصـــادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفنية فى خلال الثلاثين عاما الأخيرة ٠

٣٧٦ صفحة ـ الثمن ٦٥ قرشا

●

ـ أصول المعرفة العسكرية — **بقلم ميجور جنرال د٠ ك٠ باليت**

ترجمة : مصطفى الجمل

مراجعة : حسين اسماعيل

دراسة علمية تقـدم تحليـــلا لجوانب الحرب التقليـدية وتاريخ التطور التكتيكى والاستراتيجى منذ أقدم العصور حتى الوقت الراهن ٠

٢١٩ صفحة ـ الثمن ٤٥ قرشا

●

ـ أصول الحرب العالمية الثانية — **تأليف : أ٠ ج٠ تايلور**

ترجمة : مصطفى كمال خميس

مراجعة : د٠ محمد أنيس

عرض شامل لأحداث الحرب العالمية الثـانية وأسباب اندلاعها من وجهـة النظر التاريخية والسياسية ٠

٣١٤ صفحة ـ الثمن ٦٥ قرشا

●

ـ جذور الثورة الافريقية — **تأليف : جاك روديس**

ترجمة وتعليق : أحمد فؤاد بليغ

مراجعة : د٠ عبد الملك عودة

دراسة تاريخية لمرحلة ما قبل اسـتقلال افريقيـا والمقدمات والظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى أدت الى انتفاضة الشعب الافريقى ٠

٦٢٠ صفحة ـ الثمن ٩٥ قرشا

●

ـ من المعرفة التاريخية — **تأليف : هـ٠ أ٠ مارو**

ترجمة : جمال بدران

مراجعة : د٠ زكريا ابراهيم

مقدمة فلسفية وافية لدراسة التاريخ تقدم القـواعد التطبيقية التى تستوجب أن يأخذ بها المؤرخ والأساليب التى ينبغى أن يلتزم بها ٠

٢٤٨ صفحة ـ الثمن ٥٠ قرشا

- **الفولـكلور .. قضاياه وتاريخه تأليف : يورى سوكولوف**
ترجمة : حلمى شعراوى - عبد الحميد حواس
راجعه وقدم له : د. عبد الحميد يونس

دراسة تطبيقية شـاملة عن ألوان الفلكلور المختلفة فى روســيا بقلم أحد أعلام الفولـكلور العالميين .

● ١٩٤ صفحة - الثمن ٤٠ قرشا

- **القرصان والتنين**

مجموعة قصصية جديدة لهذا الكاتب المعروف : فاروق خورشيد

● ١٣٢ صفحة - الثمن ٢٥ قرشا

- **الفكر الصينى من كنفوشيوس الى ماوتسى تونج**
تأليف : هـ. ج. كريل
ترجمة : عبد الحميد سليم
مراجعة : على أدهم

عرض مبسط للمعـالم الرئيسية لتاريخ الفـكر الصينى من أقـدم العصـور حتى الوقت الحالى .

● ٣٨٤ صفحة - الثمن ٦٠ قرشا

- **محمد تيمور .. حياته ومؤلفاته (الجزء الأول) وميض الروح**
٤٠٤ صفحة - الثمن ٥٥ قرشا

- **ومن الأعمال الفلسفية الكاملة لهنرى برجسون صدر : منبعا الأخلاق والدين**
ترجمة : د. سامى الدروبى ، د. عبد الله عبدالدايم
● ٤٢٤ صفحة - الثمن ٦٥ قرشا

- **القارىء العـادى تأليف : فرجينيا وولف**
ترجمة : د. عقيلة رمضان
مراجعة : د. سهير القلماوى
● ٢٤٨ صفحة - الثمن ٤٥ قرشا

- **الأشياء تتداعى (رواية افريقية)**
تأليف : شينوا أتشيبى
ترجمة وتقديم : د. انجيل بطرس
مراجعة : مرسى سعد الدين
● ٢٧٦ صفحة - الثمن ٣٥ قرشا

- **الدرويش والموت (رواية يوغوسلافية طويلة)**
تأليف : ميشا سليموفيتش
ترجمة : د. حسين عبداللطيف وأحمد سمايلوفيتش
● ٣٢٠ صفحة - الثمن ٩٠ قرشا

- **صدر حديثا من سلسلة « مسرحيات عربية » محاكمة رجل مجهول**
للدكتور عز الدين اسماعيل

مسرحية شعرية تصور عجز الانسان ازاء القـوى التى تتحـكم فى مصيره وتوجه ارادته ..

● ٨٤ صفحة - الثمن ١٠ قروش

- **الحربة والسهم للشاعر محمد مهران السيد**

هذه هى المسرحية الشعرية الأولى للشاعر ، أصدر قبلها ديوان « بدلا من الكذب » عام ١٩٦٧ ومجموعة شعرية مشتركة بعنوان «الدم فى الحدائق» عام ٦٩ ، اشترك فيها معه الشاعران حسن توفيق وعز الدين المناصرة .

١٤٨ صفحة - الثمن ١٠ قروش

ـ حمزة العرب — للشاعر محمد ابراهيم أبو سنه
مسرحية شعرية تصور نضال الشعوب ضد أعدائها من خلال قصة حمزة العرب ، وهى المسرحية الأولى للشاعر ٠
● ١٥٤ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة (المكتبة الثقافية) صدر :
ـ أصل الانسان — بقلم : د٠ محمد السيد غلاب
● ١٣٠ صفحة ـ الثمن ٥ قروش
ـ كليوباترا فى الأدب والتاريخ — بقلم : د٠ محمد حسن عبد الله
● ١٥٠ صفحة ـ الثمن ٥ قروش
ـ فن المسرح — بقلم : محمد فرحات عمر
● ٩٤ صفحة ـ الثمن ٥ قروش

ومن سلسلة (أعلام العرب)
ـ على الجارم — تأليف : محمد عبد المنعم خاطر
● ٢٧٢ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

ومن سلسلة (روايات عالمية)
ـ التوأمان الفرنسيان — تأليف : فيرنو برجنجوين
ترجمة : محمود ابراهيم الدسوقى
● ٢٢٦ صفحة ـ الثمن ٣٠ قرشا

ومن سلسلة (العلم للجميع) صدر :
ـ أجناس البشرية : — تأليف : م٠ نستورخ
ترجمة : يوسف ميخائيل أسعد
مراجعة : د٠ أحمد على اسماعيل
● ١٦٠ صفحة ـ الثمن ٣٠ قرشا
ـ مقدمة الى علوم الكمبيوتر — تأليف : مهندس عبد الرحمن بصيلة
مراجعة : د٠ يحيى الحكيم
١٧٤ صفحة ـ الثمن ٢٥ قرشا

●

لوحتا الغلاف :

الغلاف الأمامى ، لوحة (شمس ولولب فوق البحر الأحمر) للفنان الألمانى فريتز هوندر تفاسر ٠

الغلاف الخلفى (تكوين) لبيكاسو ، من المرحلة التكعيبية ٠

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧١



الفكر المعاصر

العدد ٨٠ - اكتوبر ١٩٧١

مجلة
الفكر المعاصر

العدد الثمانون - اكتوبر ١٩٧١

الموضوع		الصفحة
الدستور الدائم من زاوية فلسفية	رئيس التحرير	٢
جورج لوكاتش والتاريخ والوعى الطبقى	لطفى فطيم	٨
الصراع والتوازن فى النظرية الاجتماعية المعاصرة	السيد يسن	١٨
الآثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطى المخدرات	د. سمير نعيم أحمد	٢٨
وجوه العقل الثلاثة	صفوت فرج	٣٥
قسم خاص عن ماركيوز :		
ماركيوز والنزاع العربى الاسرائيلى	د. فؤاد زكريا	٤٢
النظرية النقدية عند ماركيوز	سمير كرم	٤٩
هربرت ماركيوز من ديالكتيك اللغة الى لغة الديالكتيك	مجاهد عبد المنعم مجاهد	٥٥
النظرية الاجتماعية عند ماركيوز	بقلم ريتشارد جودوين عرض وتلخيص : حسنى تمام	٦١
دور العلم والتكنولوجيا فى بناء الدولة العصرية	كمال رستم	٦٦
المكتبة المدرسية	أحمد ابراهيم الشريف	٧٦
التبادل الثقافى	بقلم : ميروزلاف زولافنسكى ترجمة : أحمد محمود سليمان	٨١
تطور الذوق الجمالى وغياب النظرة العربية	د. عبد الحميد ابراهيم	٨٤
علم الأسلوبيات ومشاكل التحليل اللغوى	د. على عزت	٩٠
الحركة والوهج	د. نعيم عطية	٩٦
ندوة القراء	المحرر	٩٩

رئيس التحرير	سكرتير التحرير	المشرف الفنى	مستشارو التحرير
د. فؤاد زكريا	سعد عبد العزيز	السيد عزمى	د. أسامه الخولى أنيس منصور د. زكريا ابراهيم د. عبد الغفار مكاوى د. فوزى منصور

تصدر شهريا عن : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - ٥ شارع ٢٦ يوليو ت : ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

الدستور الدائم من زاوية فلسفية

ما الذي يستطيع الفكر أن يسهم به في مرحلة « ما بعد الدستور الدائم » ..
لقد تم وضع الدستور واقراره ، وكان للفكر دون شك دوره في مرحلة مناقشة المبادىء الأساسية التي ينبغي أن يتضمنها دستورنا الدائم . أما اليوم ، بعد أن انتهت مرحلة البحث عن المبادىء ، وبدأت مرحلة التنفيذ العملي ، فيبدو أن زمام الأمر قد خرج من أيدي أصحاب الفكر ، وانتقل الى أيدي أهل الممارسة والعمل .

والحق أننا لو كنا من تلك الشعوب التي يتم فيها الانتقال من المبادىء النظرية الى تطبيقها العملي في سهولة ويسر لما كان للفكر - بالفعل - دور مذكور يمكنه أن يؤديه في المرحلة الراهنة ، ولما كان لهذا المقال - بالتالي - ما يبرره . ولكن المشكلة كلها تكمن في تلك الهوة العميقة التي تفصل ، في بلادنا بالذات ، بين المبدأ النظري وبين انتقاله الى واقع ملموس . وهذه المشكلة هي التي تعطي الفكر حقا في الادلاء بصوته في هذه المرحلة بعينها ، بل انها تجعل من تدخل الفكر في هذه المرحلة واجبا مقدسا مادام هو وحده القادر على تنبيه الأذهان الى أخطار لابد من تجنبها ، والى حقائق لا مفر من مواجهتها بشجاعة .

***

ان الدستور - أي دستور - انما هو مجموعة من النصوص ، ولكن ماتتميز به نصوص أي دستور ، أو أية وثيقة سياسية مماثلة ، عن غيرها من النصوص هو أنها تتضمن توجيها دائما الى العمل . انها ليست نصوص تفسر أو تشرح شيئا قائما بالفعل ، بقدر ما هي نصوص تدعو الى الفعل ، وتستمد معناها من السلوك المترتب عليها . وفي ذلك يفترق الدستور عن كل ما عداه من الكتابات التي تستهدف اكمال المعرفة أو ارضاء العقل : فهذا النوع الأخير من الكتابات يحمل معناه في ذاته ، ويحقق أهدافه بمجرد استيعابه . أما الدستور فليس شيئا يكتب لكي يزيد من المعرفة أو يوسع أفق العقل ، وليس الموقف الصحيح الذي يتخذه المواطن ازاءه هو موقف الفهم والاستيعاب فحسب ، بل انه في أساسه دليل للعمل ، ودعوة الى ممارسة المبادىء المتضمنة فيه . وفي ميدان الممارسة والعمل وحده يتحدد مصير الدستور ، بل يتحدد

معنى ما فيه من نصوص • ان نصوصه بطبيعتها « قصدية » (لو جاز لى أن أستخدم هذا التعبير الفلسفى مع شىء من التعديل) : فهى تتجه دائمـــا الى ما بعدهـا ، وما يتجاوزها ، وتكتسب كل معناها من الفعل المترتب عليها • وهى تشير دائما الى شىء آخر غير ذاتها ، هو ميدان العمل والتطبيق ، وفى هذا الميدان وحده تظهر قيمتهـــا الحقيقية •

هذه الحقيقة الأساسية ، على بساطتها الشديدة ، تبدو وكأنهـــا أمر يصعب الاعتراف به فى مجتمعنا ، ويصعب أن تستوعبه طريقتنا فى التفكير • ذلك لأن كل ما هو مكتوب هو ، فى نظرنا ، غاية فى ذاته : كلماته نهاية المطاف ، والمبادىء المتضمنة فيها غاية المنى ، أما الفعل والممارسة فآخر ما نفكر فيه • وهكذا وجدنا أنفسنا نبذل جهودا شاقة من أجل وضع أفضل النصوص ، ونستغرق أوقاتا طويلة فى مناقشـــة صياغة البنود ، دون أن نشغل أنفسنا بالمسألة التى هى بالفعل أم المسائل بالنسبة الى الحاكم والمحكوم ، وأعنى بها : كيف نضع هذه المبادىء والنصوص موضع التنفيذ الفعلى ، وكيف نثبت احترامنا للدستور عن طريق فهم طبيعته الحقة ، من حيث هو دعوة الى الفعل ، لا تتضح قيمتها الا فى ميدان الممارسة ؟

هذا هو التحدى الحقيقى الذى يواجه أى شعب يضع لنفسه دستورا جديدا • وهذا التحدى أعظم خطرا بكثير فى حالة شعبنا المصرى بالذات ، لأنه مسبوق بتجارب عديدة لم تكن النتائج التى أسفرت عنها تدعو الى التفاؤل الشديد • وكلمـــا كانت التجارب السابقة سلبية ، كان التحدى الذى يواجه التجربة الجديدة أعظم •

فلو اقتصرنا على تاريخنا القريب ، لتبين لنا بوضوح أننا لم نكن نفتقر فى وقت من الأوقات الى النصوص والمبادىء الســـليمة التى تضمن للمواطن حقوقه ، وتؤكد للوطن عزته وكرامته ، لقد عرفنا دساتير متعددة ، لم تكن سيئة الى حد بعيد ، أو على الأقل لم تكن من السوء بحيث تبرر الأخطـــاء العديدة التى ارتكبت فى حق الكرامة الانسانية • ومرت بنا من قبل مواثيق وبيانات تاريخية كانت فى ذاتها كافية لتحقيق حرية المواطن ، ولم تكن لهجتها تفتقر الى الاخلاص ، أو الى الرغبة فى الاصلاح والتقدم• هذه حقيقة لا يستطيع أحد أن يجادل فيها • ولكن الحقيقة المقابلة ــ التى لايستطيع أحد ، بالمثل ، أن يجادل فيها ــ هى أن كرامة الانسان كثيرا ما أهدرت برغم وجود المواثيق والعهود التى تؤكد ضرورة احترام الانسان • ولو لم يكن هذا الاهدار قد حدث ، لما وجدنا اليوم مسئولين كانوا كبارا حتى عهد قريب ، يقفون فى القفص متهمين بأمور منها اذلال الشعب واهدار كرامته والقضاء على أبسط حرياته •

النتيجة الوحيدة التى تفرض نفسها على عقولنا من هذه الحقيقة البسيطة هى أن مشكلتنا الكبرى تنحصر فى نقل البنود والنصوص، التى تتضمنها مواثيقنا الدستورية الى أفعال حقيقية ، وفى تحويل المبادىء الرفيعة التى لم نكن نفتقر اليها ــ نظريا ــ فى وقت من الأوقات ، الى سلوك فعلى ، وجعلها جزءا من كياننا ومن أسلوبنا فى العمل ، والدفاع عنها بكل قوانا ضد أية محاولة للتعدى عليها ، بحيث نكون على ثقة من أننا حين نقوم بهذا الدفاع ، فنحن انما نمارس حقا مشروعا ، ولسنا معتدين ولا آثمين •

تلك هى المشكلة الكبرى التى تواجهنا ازاء دستورنا الجديد • وأحسب أننـــا لو تعلمنا كيف نمارس المبادىء التى نضعها لأنفسنا ، وكيف نحميها من الاعتداء ، وكيف نتمسك بما تكفله لنا من حقوق ، وندافع عنها ضد أية محاولة للعدوان ، مهما صغرت أو كبرت ، فاننا سنصبح عندئذ ــ وعندئذ فقط ــ جديرين بأن يكون لنـــا دستور دائم •

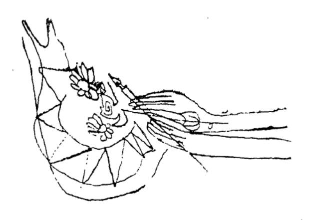
ذلك لأننا لو شئنا الدقة لقلنا ان الدستور لا « يكون » دائما منذ البداية ، بل « يصبح » دائما عندما يتمسك به المجتمع ويحرص عليه • وليس ما يجعل الدستور دائما هو بنوده ونصوصه ، بقدر ماهو اصرار المجتمع على ممارسته والتمسك – في ميدان السلوك العملي – بما يتضمنه من حقوق وواجبات • وبعبارة أخرى فان ما وافقنا عليه هو دستور نريده أن يكون دائما ، ولكن طريقتنا في الممارسة هي وحدها التي يمكنها أن تضفي عليه صفة الدوام ، وهي وحدها الكفيلة بأن تنقل ما هو حتى الآن في نطاق النوايا الطيبة ، الى واقع متحقق •

***

والحق أننا لو تأملنا تجارب المجتمعات الأخرى في هذا الميدان لتبين لنا بوضوح قاطع مدى صدق القضية التي عرضناها في السطور السابقة • فمن المعلومات الأولية في كل دراسة للتاريخ السياسي ولنشأة المبادىء الدستورية ، أن وثيقة « العهـــد الأعظم (الماجنا كارتا) » الانجليزية كانت أول وثيقة دستورية تكفل حقوقا أساسية للانسان • وعلى الرغم من أن هذه الوثيقة قد صدرت في أوائل القرن الثالث عشر، فقد ظلت منذ ذلك الحين تعد أساسا للحريات الدستورية ، مع أن بعض نصوصها كانت تنصب على حماية حقوق النبلاء الاقطاعيين من استبداد الملك • فما الذي أضفى على هذه الوثيقة كل هذه الأهمية ، وجعلها نقطة تحول عالمية نحو اقرار حقوق أساسية للانسان ؟ لاجدال في أن الفضل في ذلك لايرجع الى نصوصها ، وانما الى طريقـــة الالتزام بها في الأجيال التالية • فقد تمسكت بها هذه الأجيال بوصفها ضمانا شرعيا لحقوقها ، وأخذ المشرعون يقدمون تفسيرات مفصلة لها في ضوء المواقف المتجددة ، وأصبحت الوثيقة ، بالممارسة ، أساسا قانونيا لحقوق الانسان في أول بلد عرف مبدأ الدستور في العالم •

هذا التاريخ المجيد الذي اكتسبته تلك الوثيقة ، يرجع أولا ، وقبل كل شيء ، الى أنها أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من تراث راسخ • فلم تكن نصوصها مصدر قوتها على الاطلاق ، ومن المؤكد أنه كانت هناك مواثيق أسبق منها ، وأفضل منهـا نصوصا ، ولكنها طويت في زوايا النسيان ، لأنها لم تتوطد بالممارسة ، ولم تصبح جزءا من أسلوب حياة المجتمع الذي ظهرت فيه • هذه المواثيق التي لا تمارس لا تعدو أن تكون كتابات تعبر – على أحسن الفروض . عن نوايا حسنة ، أو آمال بعيدة عن التحقق ، أو مواعظ بليغة ، ولا وجه للمقارنة بينها وبين وثيقة أبسط منها ، وضعت لكي تمارس ، وزادتها الممارسة رسوخا بمضي الأيام •

وليس معنى ذلك ان الممارسة تؤدي ، تلقائيا ، الى تطبيق كل ما تنص عليه المواثيق الدستورية • فلم تكن « الماجناكارتا » نهاية لعهد استبداد الملوك ، بل ان تاريخ انجلترا شـــهد مظـــالم كثيرة بعدصدورها • ولكن قيمة الممارسة تتجلى في أن هذه الوثيقة ، عندما كانت تخالف ، كانت تؤدي الى قيام ثورات أو سقوط حكومات ، أو على الأقل كانت تدفع أفرادا كثيرين الى مقاومة الاستبداد، مهتدين في ذلك بمبادئها• ومثل هذا يقال عن وثيقة حقوق الانسان التي كانت من أعظم ثمار الثورة الفرنسية : فلن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الوثيقة ضمنت للانسان حقوقه على نحو لارجعة فيه ، بل ان فرنسا ذاتها شهدت عهود استبداد طويلة بعد ظهورها • ولكن أهم مافي الأمر أن الوثيقة أصبحت جزءا من حياة الشعب ، ومقياسا يحدد على أساسه موقف الحكومات المتعاقبة ، ومبدأ راسخا من مبادىء الضمير الذي تبنى عليه الأمة سلوكها • ومن هنا فان الوثيقة ، اذا لم تكن قد فرضت نفسها على مسلك الحكومات ، فقد كانت هي القوة الدافعة من وراء كل تحركات الشعب وثوراته ، ومازالت حتى اليوم مصدر الهام لكل نضال في سبيل الحقوق المشروعة للانسان •



وهكذا تشهد تجربة الشعوب التى خاضت من قبلنا كفاحا فى سبيل حيـــاة دستورية سليمة ، أن الوثائق الدستورية تتحدد قيمتها على مر الأزمان ، من خلال مراعاة الحاكمين لها ، وتمسك المحكومين بها ، ولا توجد وثيقة منها تحمل معها ، منذ مولدها ، دليل امتيازها ، لأنها لا تزيد فى بداية أمرها عن أن تكون اعلانا لنوايا طيبة فحسب • ولقد بالغت بعض الشعوب ، ذات التقاليد الدستورية الراسخة ، فى التمسك بالمبادىء المنصوص عليها فى مواثيقها الى حد كان يجلب عليها فى بعض الأحيان سخرية الآخرين : كما هى الحال ، على سبيل المثال ، فى مراسيم حفلات افتتاح البرلمان الانجليزى ، حيث يسبق الجميع فى الدخول حارس يحمـــل بيده مصباحا زيتيا (وهو تقليد موروث من الأيام الغابرة التى كان الحراس يفتشون فيها القاعة بالمصابيح قبل دخول الملك ، خوفا من وجود أعداء له مختفين فيها) • وقد يبدو للنظرة السطحية أن هـــذا التمسك من قبيل الجمود المفرط ، وربما كان فيه بالفعل شيء من ذلك • ولكن من يسلكون على هذا النحو ليسوا بلهاء ، وليسوا غافلين عما يمثله سلوكهم هذا من مفارقة فى العصر الحاضر ، وكل مافى الأمر أنهم يفضلون التمسك المفرط بالتقليد على التفريط فى أبسط مبدأ من مبادئها ، ويعلنون بذلك عن اصرارهم على صون دستورهم ، حتى فى أتفه تفاصيله ، ويؤكدون أهمية الممارسة المستمرة ، المتواصله لمبادىء الدستور وروحه •

***

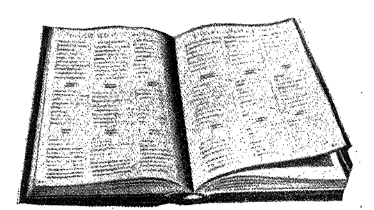
هذه التجربة التى مرت بها شعوب لها تجارب دستورية عريقة ـ مادلالتها بالنسبة الينا ؟ ان الدلالة الواضحة هى أن مرحلة وضع الدستور لا تمثل الا البداية والمنطق ، وأن أهم المراحل هى تلك التى ستبدأ ، لا تلك التى انتهت • بل ان مرحلة الممارسة هى التى ستحدد ما اذا كنا قد وضعنا دستورا ، على الاطلاق ، أم لا •

والحق أن فى شخصيتنا القومية عناصر معينة تزيد من تعقيد هذه المشكلة فى بلادنا بالذات • ولعل وجود هذه العناصر هو السبب الذى دفعنى الى خوض هـــذا الموضوع بأسره ، اذ كانت القضية التى أود أن أطرحهـــا هى أنه اذا كانت مرحلة الممارسة بطبيعتها أصعب فى كل بلد يضع لنفسه دستورا ، فان الصعوبة فى حالتنا

نحن بالذات تتضاعف نتيجة لعوامل خاصة تعمل على زيادةتوسيع الهوة بين وضع النص وبين ممارسته ٠

ان للكلمة عندنا سحرا خاصا ، وقدرة عجيبة على التأثير تدفعنا الى الاكتفاء بها ، وتغنينا عن بذل الجهد من أجل اخراجها الى حيز الفعل ٠ فنحن لا نحب الكلمة فحسب ، وانما نستعيض بها عن الفعل الذى لم تظهر هذه الكلمة أصلا الا لكى تدعو الى ممارسته ٠ ففى أشد المواقف جدية ، وأحوجها الى العمل الصـــامت ، نتخذ من الخطبة البليغة أو القصـــيدة العصماء أو الأغنية الحماسية بديلا عن الفعل ، ونشعر ازاء هذه الكلمات البديلة بنفس الرضا الذى يجلبه انجاز العمل الفعلى ٠ وهذه الصفة الأخيرة هى التى تدعو حقا الى العجب ٠ذلك لأن أسلوب التعويض أسلوب مألوف، يشيع اللجوء اليه فى اوقات العجز والشعور بقلة الحيلة ، ولكن الأمر النادر بحق ، والذى يثير أقصى قدر من الدهشة ، هو أن يترتب على هذا الهروب الى مجال الكلام بدلا من مجال الفعل رضاء حقيقى ، واحســـاس تام براحة البال ، وبأن كل ماهو مطلوب قد تم انجازه ٠ فحين تسلب الكلمة وظيفة الفعل الى هذا الحد ، يكون هنـــاك خطر حقيقى من أن نظل عاجزين عن تحويل نصوص مبادئنا الى سلوك عملى ملموس ، ويكون هناك خطر أفدح من أن نظل عاجزين عن ادراك عجزنا الأول ادراكا واعيا ، ومن ثم نظل راضين قانعين متوهمين أن كل شىء قد تم انجازه ، مادامت « الكلمة » فى متناول أيدينا ٠

ولعل فى موقفنا من التراث الدينى ما يلقى ضوءا واضحا على هذه الصفة الفريدة فينا ٠ فالتراث عندنا هو ، قبل كل شىء ، نص مقدس ، يتحدد مقدار ايمان الفرد بمدى رجوعه الى حرفيته ٠ فاذا ترتب على هذا النص سلوك ، فلابد أن يكون ذلك سلوكا « متراجعا » أو « ارتداديا » الى النص ، الذى هو فى كل الأحوال أصـــل أساسى ثابت ٠ ولقد كانت هناك حضارات أخرى كانت فيها النصوص المقدسة نقطة بداية ، لا نقطة نهاية ، بحيث كان السلوك المترتب عليها « متقدما » الى آفاق تزداد على الدوام اتساعا ، وابتعادا عن الأصل ٠ غير أن موقفنا من النص الدينى لا ينطوى على اعتراف بمبدأ التوسع المتزايد ، المتباعد عن الأصل ٠ فنحن نرى النص مقدســا فى ذاته ، بغض النظر عن طريقة تأثيره فى سلوكنا ، وعن نوع الفعل الذى يدعونا الى القيام به ٠



ولو شئنا الدقة لقلنا ان ما يجعل النص مقدسا هو السلوك المترتب عليه • فالقداسة هي ، بمعنى معين ، كامنة في الانسان ، في سلوكه وأساليب ممارسته ، أما النص في ذاته فهو أصوات أو خطوط على الورق • ولكنا نتوهم دائما أن النص ينبغي ان يظل مقدسا في ذاته ، على نحو منفصل عن سلوكنا ، فنجعله بذلك أشبه بتميمه أو تعويذة ، ونحيله الى شيء جامد ، ونعتمد على بركته الذاتيه ، لا على قدرته على تغيير طريقه حياتنا • اننا ، بالاختصار ، نظن أن الهدف قد تحقق مادام النص « هناك » ، ونغض الطرف تماما عن ضرورة اتخاذنا هذا النص هاديا لنا في العمل • وقد يصل بنا الامر الى حد تعليق آجزاء منه بوصفها « حجابا » يحمى آلاتنا الصماء ، أو الاصرار على سماعه مرتلا بصوت عال في متجر لا يكف صاحبه عن سرقة زبائنه طوال يومه •

هذا الموقف الذى نتخذه من النص الدينى ، ينعكس على موقفنا من كل نص سياسى يظهر في أية مرحلة حاسمه من مراحل تاريخنا • فكل ما نريده هو ان يكون النص ((هناك)) ، بغض النظر عن نوع السلوك الذى يمكننا أن نستخلصه منه • ولعلنا جميعا قد شهدنا مدى حرص فئات عديدة من الشعب ، خلال المناقشات التى سبقت صياغة الدستور نهائيا ، على أن يتضمن الدستور كل التفاصيل ، ويحل جميع مشاكلها الخاصة ، حتى كانت قاعات المناقشة تتحول أحيانا الى أن تكون ساحات لعرض مظالم محدودة المدى يريد أصحابها أن ينص دستور الدولة على ايجاد حلول حاسمة لها • تلك بطبيعة الحال ظاهرة مأساوية تنم عن مدى احساس فئات كثيرة بالظلم المتراكم ، ولكن الأهم من ذلك أن تلك الفئات تريد ورقة مكتوبة ، أو نصا مدونا يحتوى كل شيء ، ويضمن لها كل شيء • ذلك لأن الممارسة غير مضمونة العواقب، ومن هنا فلابد أن تكون التفاصيل كلها مسجلة •

هذه الثقة المفقودة في قدرة الممارسة على أن تخرج النص الى حيز الوجود الفعلى لابد لها أن تستعاد اذا شئنا أن تكون لنا حياة دستورية بالمعنى الصحيح • فالنص الدستورى لا يعدو أن يكون مبدأ عاما تضفى عليه الممارسة مضمونة • وهو في ذاته مجرد ألفاظ تنطق أو حروف تسطر • ولو اعتقدنا أن وضع النص يعنى نهاية المطاف، ويؤدى الى حل كل المشكلات ، لكنا بذلك نتخذ منه تعويذة أو حجابا لا يجدينا في عالم الكفاح والنضال شيئا •

لقد كان شعار العالم القديم ، عالم السلطة التي تفرض ذاتها ، دون مناقشة ، على عقول الناس ، هو « في البدء كان الكلمة » • وكان شعار العالم الحديث ، عالم النضال الايجابى من أجل تغيير العالم هو : « في البدء كان الفعل » • واذا لم نكن نملك أن نتخذ من الفعل نقطة بدء لنا في سعينا الى تغيير حياتنا ، فلا اقل من أن نبدأ بالكلمة التى تدفع الى الفعل ، ونطرح جانبا كل كلمة جامدة ، نتوهم أنها مكتفية بذاتها ، وأنها في غنى عن أن تتحول الى ممارسه عمليه • فحين تتجسد كلمات مواثيقنا في أفعال ، يحق لنا عندئذ ـ وعندئذ فقط ـ أن نقول اننا جديرون بدستور يستحق صفة الدوام •

رئيس التحرير

جورج لوكاتش والتاريخ والوعى الطبقى

لطفى فطيم

كانت فيينا عند مطلع هذا القرن مسرحا للتضارب والصراع بين تيارات فكرية قوية وعميقة ، الأمر الذى جعل منها لفترة قصيرة العاصمة الفكرية لأوروبا الوسطى • ونحن اذ نتناول كتاب لوكاتش الرئيسى وأول أعماله الأساسية فى النظرية الماركسية ـ التاريخ والوعى الطبقى ـ انما ندخل قلب تلك المعمعة • لقد نشأ فى فيينا فى وقت واحد معاصر لظهور كتاب لوكاتش مدرستان فكريتان كبيرتان هما الوضعية المنطقية والتحليل النفسى ، والشىء الجدير بالذكر أن لوكاتش لم يتأثر بأى منهما ، وان كان قد وصف «التحليل النفسى» فيما بعد بأنه « لا عقلى » ، وهو رأى لم يكن يشاركه فيه كبار المفكرين الماركسيين فى ذلك الوقت خاصة مدرسة فرانكفورت التى ظهرت فى الثلاثينات • أما فيما يتعلق بالوضعية المنطقية فان لوكاتش العائد الى هيجل لم يكن يرى فيها الا نتيجة حتمية للجمود الذى انتاب المدرسة الكانطية الجديدة ، تلك المدرسة التى سبق أن نفر منها عام ١٩١٤ • ومن المفارقات التاريخية والثقافية الغريبة أن كتاب « التاريخ والوعى الطبقى » (١٩٢٣) يكاد يقارب تاريخ ظهوره نفس تاريخ نشر كتاب لودفيج فتجنشتين «تراكتاتوس» (١٩٢٢) ونبعت شهرة المؤلف فى كلتا الحالتين من خروجه على الأرثوذكسية فى مجاله ، كما أن كلا المؤلفين اضطرا فيما بعد الى استنكار كتابه الذى ألهب العقول فى وقته • الا أن المشابهة تقف عند هذا الحد • فمع أن الاثنين ـ فتجنشتين ولوكاتش ـ تربيا فى ظل امبراطورية هابسبورج المحتضرة وتأثرا بتيار الاندثار الكامن فى حضارة غاربة الا أنهما كانا على طرفى نقيض فى كل شىء حتى الشخصية ، فلا يمكن تصور شخصيتين مختلفتين بقدر اختلاف لوكاتش عن فتجنشتين •

ويستمد كتاب التاريخ والوعى الطبقى قيمته الباقية من الطريقة التى استعاد بها لوكاتش البعد الهيجلى فى فكر ماركس • أما الأثر المدوى الذى أحدثه فى صفوف الحركة الشيوعية فيرجع الى ظروف تاريخية معينة •

ذلك أن الحركة الشيوعية كانت قد بدأت فى ذلك الوقت تقريبا المهمة الصعبة التى أصبح عليها أن تقوم بها وهى « بلشفة » فروعها وأقسامها فى القارة الأوروبية ، أى تحويل ذلك الجيش المتنافر من دعاة السلام والنقابيين والفوضويين السابقين وزعماء الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية ومختلف أنواع اليساريين ، تحويل كل أولئك الى «لينينيين» منظمين • ولذلك كان موقف « البلاشفة » من أى

القضايا التى أثارها لوكاتش أو التى يثيرها اليوم جارودى أو ماركيوز أو غيرهم ٠

انبرى المدافعون عن تراث لينين للهجوم على لوكاتش مقدرين أنهم لو سمحوا لأى « انحراف » بالظهور فالله أعلم بما سيصير اليه أمر هؤلاء الملتفين حولهم ممن لم يتم « بلشفتهم » ٠ وهكذا أصبح الهجوم على لوكاتش فى مجال الفلسفة الشغل الشاغل للفلاسفة السوفييت أمثال ديبورين ولوبول وباسل ٠ بل ودخل المعمعة أيضا بعض القادة السياسيين ٠ ففى المؤتمر الخامس للكومنترن الذى عقد فى موسكو فى يونيو ١٩٢٤ أشار بوخارين - الذى أصبح منذ وفاة لينين المتكلم باسم الحزب فى مسائل النظرية والفلسفة - اشارة قصيرة الى « النكوص المؤسف الى الهيجلية لدى البعض » ، بينما انبرى زينوفييف - ولم يكن فى رأى البعض له من المواهب ما يؤهله للمكانة الكبيرة التى يمثلها فى الحزب - ليصب جام غضبه على غلاة اليساريين الذين كانوا « مراجعين » أيضا بمعنى ما ، كما سخر من « الأساتذة » مثل كورش ولوكاتش وجرازيادى وأعلن أنه لم يعد فى الامكان « احتمالهم » أو الصبر على انحرافاتهم ٠

ومما زاد الطين بلة أن لوكاتش فى كتابه أقام نوعا من الصلة المفتعلة بين لينين وروزا لوكسمبورج وكانت روزا ينظر اليها عندئذ كقديسة ثوريه اثر قتلها بيد الضباط الألمان فى يناير ١٩١٩ ، ولكنها كانت أيضا حليفة سابقة « للمنشفيك » وناقدة لبعض الأساليب النظرية والعملية لدى « البلشفيك » ٠ وعلى أى حال فلم تكن « اللوكسمبورجية » فى عام ١٩٤٢ ينظر اليها بعد على أنها هرطقة وزندقة ٠ كما لم تكن التروتسكية قد أطلت برأسها بعد ٠ (ومما يذكر أن لوكاتش لم يبد تعاطفا مع التروتسكية قط) ٠ الا أن اتجاها يساريا متطرفا كان يوجد بالفعل بين الشيوعيين فى الغرب لدى أولئك الذين ينتمون الى أصل نقابى والذين لم يكن يروقهم أن تكون مجالس العمال مجرد منفذة لتوجيهات الحزب ٠٠ ولقد كان تطور لوكاتش الذهنى والثقافى ابتداء من الفوضوية النقابية عند زابو (انظر مقالنا السابق - العدد ٧٨) الى الاشتراكية الثورية عند روزا لوكسمبورج ثم الى اللينينية بعد ذلك يجعله شخصية لها خطرها وتأثيرها ، لذلك لم ينظر المفكرون السوفييت الى كتابه بعين الرضا رغم كل النصوص اللينينية التى استند اليها ٠

يقع الكتاب « صاحب هذه الضجة » فى ٣٨٠ صفحة فى طبعته الفرنسية(١) التى تحمل نفس



فكر يحرف أو يعرقل مهمتهم موقفا حادا جدا ٠٠ وذلك أمر مفهوم بالطبع ، فلكى تسود اللينينية اتهم البلاشفة « بالمراجعة » أى فكر أوروبى غربى فى الشيوعية خاصة اذا كان ذلك الفكر يحمله أساتذة لهم وزنهم مثل لوكاتش أو أستاذ الفلسفة الألمانى كارل كورش أو الماركسى الايطالى أنطونيو جرازيادى ٠ ونحن اليوم نستطيع فهم دوافع أولئك الذين انهالوا بالنقد على لوكاتش ٠ لقد كانت الماركسيه - اللينينية تقف على قدمها فى مواجهة هجوم عنيف من الأعداء ومن مختلف أنواع « الأصدقاء » من الاشتراكيين السابقين ، ولم يكن لدى البلشفية أى استعداد لتقديم أى تنازل ، وكانت الدولة السوفيتية الناشئة تريد تربية جيل جديد بآراء لينين ومفهوماته ولم يكن لديها وقت أو امكان للدخول فى مناقشات فلسفية ٠

ولكننا اليوم وبعد مرور مايقرب من نصف القرن نستطيع أن ننظر بشىء من اتساع الأفق فيما قدمه لوكاتش وغيره ٠ فالماركسية التى لم تكن يوما عقيدة جامدة لدرجة أن ماركس قال عن نفسه « أننى لست ماركسيا » - يقصد أن باب الاجتهاد لم يقفل - تستطيع أن تنظر بفهم الى

المقدمة التى كتبها لوكاتش عام ١٩٢٢ وبه ثمان مقالات منها دراسة رئيسية فى ١٤٠ صفحة بعنوان « التشيؤ(٢) والوعى لدى البروليتاريا » وتقع فى ثلاثة أجزاء ، عناوينها هى : ظاهرة التشيؤ ، تناقضات الفكر البورجوازى ، الوعى لدى البروليتاريا • أما بقية المقالات فتتراوح أحجامها بين عشر صفحات وأربعين صفحة ، وهى : ما هى الماركسية الأرثوذكسية ؟ ـ ماركسية روزا لوكسمبورج ـ الوعى الطبقى ـ تغير وظيفة المادية التاريخية ـ الشرعيه واللاشرعية ـ ملاحظات نقدية حول نقد روزا لوكسمبورج للثورة الروسية ـ ملاحظات منهجية حول مسألة التنظيم • ويقول لوكاتش فى مقدمته أن تجميع هذه المقالات يجعل للكتاب أهمية تفوق أهمية كل مقالة على حدة ••• وأنه يعتقد أنه من الأمور ذات الأهمية العملية اليوم أن نعود ـ فيما يتعلق بهيجل ـ الى تقاليد تفسير ماركس التى وضعها انجلز وبليخانوف ، وأنه يجب على كل الماركسيين الشرفاء « أن يكونوا نوعا من جمعية أصدقاء المادية والديالكتيك الهيجلى » كما قال لينين •

على أن الكتاب اذا نظرنا اليه بعيدا عن « الانحرافات السياسية » **نجد أن المقالات النظرية تكاد تكون موجهة الى فئة قليلة من المثقفين ، كما أنها اليوم تكاد أن تعتبر ذات قيمة تاريخية فحسب• أما المساهمة الأصيلة فتنحصر فى دراسته الرئيسية « التشيؤ والوعى لدى البروليتاريا »** • ولا يستلفت نظرنا فى المقالات الأخرى الا النقد الذى وجهه الى تناول أنجلز لبعض التصورات المنطقية والمعرفية ، اذ أن تناول هذا الموضوع الشائك يتطرق مباشرة الى اللينينية كفلسفة وذلك الى الحد الذى اعتمدت فيه « المادية والنقد التجريبى » ـ كتاب لينين الأساسى فى الفلسفة ـ على المادية الجدلية التى قدمها أنجلز • وقد كاد اعتماد لينين على تصورات أنجلز راجعا الى تقدير بليخانوف ـ أبى الماركسيين الروس ـ لها ، وكان لينين يجل المقدرة النظرية لبليخانوف اجلالا كبيرا• فالماركسية السوفيتية ترجع جذورها فى الحقيقة الى بليخانوف ولينين ، وكان الاثنان يعتمدان على تقنين أنجلز لأفكار ماركس •

لذلك فانه عندما ظهر تفسير لوكاتش الأصيل والجديد لماركس ملقيا بعض الشك حول فهم أنجلز لكانط وهيجل ، ثارت ثائرة الماركسيين الأرثوذكس فى وسط أوروبا والاتحاد السوفييتى• وكان الأمر كذلك بالنسبة لكتاب كورش « الماركسية والفلسفة » الذى وصف المادية عموما والمادية الجدلية خصوصا بأنها محاولة ساذجة للعودة الى موقف « قبل كانطى » • ولكن كورش قد ذهب فى « مراجعته » الى حد يفوق بكثير ما ذهب اليه لوكاتش • لقد كان لوكاتش وكورش ومن لف لفهما يعتبران الماركسية ـ كما قرر أنجلز فى كتابه الرائع عن فيورباخ فى ١٨٨٨ ـ وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية • ولذلك فان ليس من حق الماركسيين أن يتراجعوا الى موقف « قبل نقدى » أى قبل التفكير النقدى لدى كانط • وفى رأى لوكاتش أن انجلز قد تراجع فى بعض مواقف متفرقة الى مثل هذا الموقف ، بينما اعتبر أن من حقه ـ وهو الذى تربى فى هيدلبرج وهضم تعاليم كانط وهيجل ـ أن يصحح أنجلز • ويحمل كتابه « التاريخى والوعى الطبقى » عنوانا فرعيا هو « دراسه فى الديالكتيك الماركسى » وهى أشارة لها معناها فيما يتعلق بموقفه من المادية • ولم يكتف لوكاتش بالتساؤل عن فهم أنجلز لكانط وهيجل وانما وصف مادية عصر التنوير بأنها « الشكل الأيديولوجى للثورة البورجوازية » •

ولكى نفهم مدى « هرطقة » تلك الفكرة يجب أن نستعيد العلاقة بين الثورة الفرنسية والثورة الروسية • لقد كانت رؤية لينين للعالم تعتمد أساسا على تمثل مادية القرن الثامن عشر الفرنسية التى كانت الماركسية فى رأيه صورتها المتطورة • ويتضح ذلك بجلاء فى اعتماد لينين على أفكار ديدرو • واشارته الى مادية القرن الثامن عشر الفرنسية فى كتابه المادية والنقد التجريبى •• وعندما قام لينين بدراسة « المنطق » لهيجل دراسة متعمقة ـ انظر الجزء ٣٨ من المؤلفات الكاملة الطبعة الانجليزية موسكو ـ فيما يسمى بكراسات لينين الفلسفية الذى نشر لأول مرة عام ١٩٣٢ مدح منطق هيجل الا أنه تجاوز عن تعارض « منطق » هيجل مع المادية • أما كانط فقد كان « ملعونا » بالنسبة له اذ كان تعليق أنجلز السريع عنه فى « لودفيج فيورباخ » كافيا لأن يجعله لا يأخذ كانط أيضا مأخذ الجد •

واذا كان لوكاتش عام ١٩٢٣ قد اهتم بأن يدرك الماركسيون النقاط الايجابية لدى كانط فان جارودى فى عام ١٩٦٦ اهتم هو الآخر بأن يدرك الماركسيون النقاط الايجابية لدى فيخته مستندا الى نفس المنطق الذى استند اليه لوكاتش • فقد رأى أن دعوة فيخته ظهرت فى لحظة من التاريخ كانت تشهد انهيار القيم التقليدية الاقطاعية ، لحظة طرحت فيها عدم معقولية النظام الكائن وافلاس الأيمان واشتداد الصراع بين الوعى وبين



الطاعة ، وهو وضع يفسر الاشادة بأهمية الفرد واستقلاله الجذرى ، وبالقيمة العليا التى أضفيت على الحرية بوصفها أماً لكل القيم • وكان فيختـه هــو الفيلسوف الوحيد الذى اعتبرته الثـورة فيلسوفا واقعيا وكانت النقطة الأولى فى فلسفته هى التأكيد على « الأنـا » ، وكانت تلك اول مرة فى تاريخ الفلسـفة تطرح فيهـا فكرة اولوية الماهية على الوجود فالانسـان فيها ليس التعبير عن ماهية محددة سـلفا وانما هو الذى تخلقه فاعليته الحرة ، وكل انسان انما يصنع نفسه بنفسه • ولما كانت فلسـفة فيختة هى الينبوع الاول للوجودية فقـد رأى جارودى أنه اذا تعلم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظرية الذاتية فى الفكر الوجودى عنـد فيختة واذا ارتضى وجوديو اليـوم ألا يبتروا من وجودية فيختة بعدين رئيسيين هما البعد العقلانى والبعد الاجتماعى فان حوارا من أخصب ما يمكن سوف يدور حول فهم جديد للأخلاق والعلاقة بين الذات والموضوع •

ولنعد الى لوكاتش • **لقد كان ذلك الفيلسوف الذى مر بالخبرة العميقة بفلسـفة الكانطية الجديدة قبل التحول الى هيجل يجد نفسه فى موقف أكثـر اسـتيعابا لكانط وفيختة • ولم يدرك وقتها ــ أو أدرك والله أعلم ــ أنه بذلك ينقد رؤية لينين للعالم • فقد كان كانط بالنسبة للينين وغيره من الماركسـيين خطرا داهمـا اذ كانت « لا أدريته » فيما يتعلق بوجود « عالم حقيقى » مسـتقل عن العقل تفتح بابا خلفيا للايمانية وللدين • فاذا لم يكن العقل يصـور الواقع كما هو حقيقة ، واذا كان هناك شىء غير قابل للمعرفة ــ الشيىء فى ذاته ــ ألا يدعو هذا لتدعيم المثاليين الذين يقولون بأن العلم التجريبى هو « وهم لابد منه » ؟ وألا يفتح ذلك الباب أمام اللاهوت ؟ •**

الا أن نقد لوكاتش كان نقدا مغرضا • فهو قد ذهب فى مجـال الالتقاء مع كانط الى حد جعله يغفل ما قاله لينين من أن دور الوعى ليس سلبيا وانما هو يضيف من عنده شيئا ، اذ يقول فى المادية والنقد التجريبى « ان وعى الانسـان لا يعكس العالم الموضـوعى فحسب وانما يخلقه أيضـا » ونقصـد هنا أن لينين لم يغفل الدور الفاعل « للذات » أو « العقل » أو « الانا » أو ما شئت من المسـميات التى تغرم بها الفلسفة المثالية الألمانية غراما يفوق الوصف • ان الفلسفة المثالية لم تستطع قط أن تتغلب على ذلك الاكبار والتقديس لهذا الشيىء الذى لا يوجد مثيل له فى الكون والذى لابد وأن يكون آتيا من حيث لا يمكن لانسان أن يصل •• انه ذلك القبس الالهى المسـمى « بالعقل » • لذلك لم تقبـل المثالية أى تنازل أمام المادية التى تنكر « القبس الالهى» وتجعل « العقل » شأنه شأن أى شيىء آخر قابلا للمعرفة ونتاجا للانسـان نفسه •• ولكنها قبلت الجدلية بدرجات متفاوتة •

وكانت هـذه هى مشكلة لوكاتش الذى لم يستطع قط قبول المادية حتى نهايتها • وكانت مساهمته الأصيلة فى الماركسية هى محاولة وضع العقل فى مكانه داخل الأطار الماركسى • الا أن المسـالة لم تقف عنـد هذا الحد ، فلقد كانت المادية الجدلية عنـد لينين هى فلسـفة للطبيعة أيضا ، اذ كانت تقدم تفسيرا شـاملا للكون •• وهذا أمر طبيعى اذ كيف يمكنها أن تحل محل الأديان والمتافيزيقا المثالية ؟ وهكذا فان لوكاتش عندما أنكر أن للماركسـية تأثيرا على العـلوم الطبيعية فقـد كان يهاجمها فى الصـميم ، أما وصـفه للمادية بأنهـا « بورجوازية » فقد كان معناه أن كل يسارى متطرف فى أوربا يستطيع استخراج نتائج غاية فى الخطورة بشأن الطبيعة البروليتارية للثورة الروسية •

ولقد كانت تحفظات لوكاتش بشـأن فهم أنجلز لكانط وهيوم تنبع أيضـا من موقفه غير المتمسك بالمادية حتى النهاية • فقد وقف أنجلز موقفا حازما من كانط وهيوم بشأن امكان معرفة الواقع ، اذ كان يرى أن المعرفة الشاملة للعالم

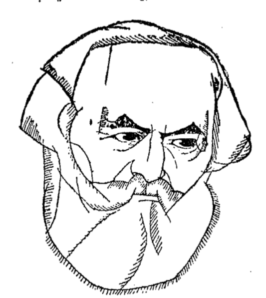
ممكنة ولجأ الى « التجربة » و « الصناعة » ليثبت صحة موقفه • الا أن لوكاتش لاحظ أن ظواهرية كانط لم تلق أى شك حول امكان تقدم المعرفة العلمية بشكل لانهائى ، انما ما أكده كانط هو أن المعرفة الشاملة الكاملة لكافة ظواهر الطبيعة المعروضة على العقل لا يمكن أن تتغلب على المأزق الفطرى فى تفكير الانسان وهو أنه يدرك العالم بمعونة جهاز عقلى يفرض أشكاله هو نفسه - وهى المقولات - على المادة الخام للتجربه • وقد تولى تقدم العلوم الرد على مقولات كانط «الخالدة» وهى الزمان والمكان • فقد انهار تفسير العقل كما قال به كانط • لقد جعل كانط من منطق وهندسة وفيزياء زمانه أشياء مطلقة وجعل منها الأساس الأزلى غير المتغير للعقل • ولكن الثورة المعاصرة فى العلوم الطبيعية قد وضعت حدا لهذا الاطلاق فقد ارتفعت الهندسة والفيزياء والمنطق الى مراحل أعلى من التطور ، فأتت نظرية النسبية بتصورات جديدة للزمان والمكان والمادة والحركة وهى تصورات تكافؤ الكتله والطاقة ، ومتصل الزمان - المكان ، والتآنى النسبى ، وانكماش طول الجسم المتحرك فى اتجاه حركته • وقد بين اكتشاف هذه التصورات الجديدة أو المقولات الأكثر عمومية قصور مقالات كانط وعدم أزليتها مما دعى الى تغيير قوانين أو أشكال التفكير •

لقد رأى لوكاتش أن أنجلز لم يتبع هيجل فى طريقه المؤدى الى العقلانية المثالية الاغريقية ، وهى العقلانية التى تعطى العقل وحده القدرة على فهم الطبيعة الحقيقيه للواقع أى منح العقل ذلك القبس الالهى (اياه) • ورأى أيضا أنه دون اتباع هذا الطريق لا يكون أمامنا سوى ظواهرية كانط أو وضعيه العلوم الطبيعية والاجتماعية • ومن المعروف أن كافة الفلاسفة المثاليين المحدثين من الوجوديين والفنومنولوجيين اتهموا أنجلز بالوضعية لنفس السبب الذى اتهمه لوكاتش من أجله بالوضعية ، ذلك أنه لم يعط ((للعقل)) حقه من التبجيل •

والوضعية من وجهة النظر الماركسية - هى اتجاه مثالى ذاتى شائع فى الفلسفة فيما بين منتصف القرن التاسع عشر والعشرين • وهى تنكر أن الفلسفة نظرة عالمية شامله وترفض المشاكل التقليدية للفلسفة كالعلاقة بين الوعى والوجود •• الخ باعتبارها ميتافيزيقا وغير قابلة للتثبت منها بواسطة التجربه • وتحاول الوضعية خلق منهج أو « منطق للعلوم » يتخطى التناقض بين المادية والمثالية ، وأحد قواعدها الأساسية هى الظواهرية المتطرفة التى يكون العلم وفقا لها هو الوصف البحت للوقائع وليس تفسيرها •

ولقد أسس المذهب الوضعى أوجست كونت الذى قال بان **الفكر الانسانى لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه من ثم يجب العدول عن كل بحث فى العلل والغايات** • ويطلق اسم الوضعية على كل مذهب يقرر أن المعرفة الحقة هى معرفة الوقائع وأن اليقين قائم فى العلوم التجريبية وأن الخطأ ينشأ مما هو قبلى وأن الحق هو ثمرة التجربه •

وقد مرت الوضعية بثلاث مراحل ، الأولى هى المرحلة التى كان أبطالها كونت ولافيت فى فرنسا وجون ستيوارت ميل وسبنسر فى انجلترا، وكان مركز اهتمام تلك الوضعيه هو علم الاجتماع بقصد اثبات الطبيعة الأبدية للمجتمع الذى كانوا يعيشون فيه (الرأسمالية) • هذا من ناحية ومن ناحيه أخرى عالجت نظرية المعرفة والمنطق على أساس من الظواهريه والتجريبية المتطرفة • أما المرحلة الثانية فهى مرحلة النقدية التجريبية وأبطالها ماخ وأفيناريوس وقد رفضت حتى الاعتراف الشكلى بالأشياء الموجودة موضوعيا الأمر الذى سبق أن اعترفت به الوضعية الأولى • فالمعرفه عندها ذاتية بحتة •





أما الوضـــعية الثالثة فترتبط بمـا يعرف بحلقة فيينا وأبطالهـا نيوراث وكارناب وغيرهم وكذلك جمعيه برلين للفلسفة العلمية (ريشنباخ وكراوس وغيرهم) وتجمع بين عـدة اتجـاهات كالذريه المنطقية والسيمانطيقا • ومركز اهتمام هـذه الوضـعية هو المشــاكل الفلسفية للغة والمنطق الرمزى • وقـــد رفضــت النزعـة السيكولوجية واتخذت سبيل التوفيق بين منطق العلوم والرياضيات •

وقد قصــدت من هــذه الاشـــارة الموجزة للوضعية أن أبين مدى خطأ الذين يتهمون أنجلز — وماركس أيضا أحيانا — بالوضعية أى باغفال الدور الخلاق للذات واعتبـار الواقع الملموس العيانى هــو الحـد النهائى الأمثل للمعرفة • فلاشك أن الماركسية هى الفلسفة التى استطاعت وحـــدها الربط بين الدور الخلاق للذات والواقع التجريبى •• ولهــذا حــديث آخــر • المهم أن لوكاتش لم يقف عند حد اتهام أنجلز بالوضعية بل تناول أيضا مفهوم المادية • فلكلمة المادية معنيان ، فهى عنـــد أنجلز لا تعنى فقط واقعية العالم الخارجى وانما أسبقية المادة على الفكر أيضا ، المادة بوصـفها جوهرا مطلقا متضمنا فى تكوين الكون • ولوكاتش بذلك يتناول قضية أساســية من قضايا الوجود ، بل هى القضية الأولى ، اذ أن هذه النقطة هى جوهر انقسـام الفكر الفلسفى كله الى مثالية تعترف بأسبقية الفكر على المادة ومادية تعترف بالعكس • والمادية فى هذا شأنها شأن المثالية تكون عقيدةميتافيزيقية بشأن العالم • ولم يفعل الماديون شيئا الا أنهم اتخذوا هذه العقيدة نقطة انطلاقهم ومضوا فى اكتشـاف الكون وتغييره بقصـد الوصـول فى النهايه الى اثبات زعمهم الأسـاسى ، وتؤيد نتائج العلوم شيئا فشيئا صحة ما ذهبوا اليه •

غير أن لوكاتش يقول بأن المادية بهذا الشكل ليست نظرية فى المعرفة وانما هى عقيدة تؤكد أن المادة أو الطبيعة ســابقة على الروح أو أن الروح انبعاث من المادة مثل هذه القضايا لا يمكن اثباتها أو عدم اثباتها • وعنـدما أعلن أنجلز وماركس أنهما يتبنيان الماديه ضد مثالية هيجل لم يكن معنى هـذا أن لديهما نظريـة للمعرفة مختلفة عن هيجل وانما أنهما يعتبران «المادة» أكثر أساسية من « الروح » بمعنى ما •

وهنا يقـدم لوكاتش محاولته الأصيلة ، نظرية جدلية أصيلة تقطع فى رأيه المجادلة العقيمة بين الماديين والروحانيين • ويمكن تلخيص موقفـه فى الآتى : ان المـادية والروحانية هما الموضــوع ونقيض الموضوع فى مناظرة يرجع أصلها الى الفشـــل فى التـغلب على الهـوة بين الذات والموضوع • ولا يكمن حل الأشـكال فى اتخاذ هذا الجانب أو ذاك وانما فى التعالى على منطقة الخلاف وهـذا ممكن باتباع طريق ماركس فى تناول الممارسة بوصفها الوحدة العينية بين الفكر والواقع •

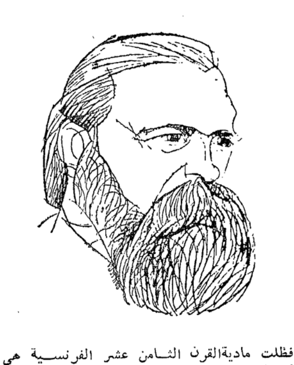
وكان لوكاتش بتقديمه لهذه الفـكرة — التى لا تعتبر اليوم جديدة بأى حال من الأحوال — يخطو رائدا فى أرض مجهولة على الأقل بالنسبة لمعاصريه من الماركسـيين • كمـا كان يحيى فى الوقت نفسه طريقة للمعالجة وأسـلوبا هو من خصائص الفلسفه المثالية الكلاسيكية الألمـانية • وعندما هاجمه النقاد لذلك كانوا يتناقضون مع أنفسهم اذ أن الهيجلية التى اتهموه بالعودة اليها كانت هى نفس المنهج الذى استخدمه أنجلز فى كتابه —جدل الطبيعة— وكان هؤلاء النقاديعلمون حق العلم أن مفهوم ديالكتيك الطبيعة قد استخرجه انجلز من«منطق» هيجل • وبالتالى فان انجلز بالعودة الى هيجل كان يحيى المشروع الرومانسى فى ايجاد « فلسفة للطبيعة » • الا أن مثل هذا المشروع — أى محاولة بناء أونطولوجيا شاملة — يتضمن عودة الى المفهوم الهيجلى القائل بأن « الوعى » « والوجود » هما فى النهاية متطابقان • فاذا كان الأمر كذلك فسنكون من المنطقى رؤيه عنه من « الوعى بالذات » فى الطبيعة وعندئذ لا تكون المادية قد احتفظت بالمعنى الصارم لهذه الكلمة •

لذلك نجد أن كثيرا من الفلاسفة الماركسيين المعاصرين يبتعدون عن اتجاه اقامة أونطولوجيا ماركسية شاملة .

***

لقد كان جوهر النزاع بين لوكاتش وبين معاصريه من الفلاسفه الماركسيين السوفييت هو أنهم كانوا أميل الى الوضعية بينما كان هو أميل الى التراث الكلاسيكي للفلسفة الألمانية الموجود لدى ماركس . وكان كلا الطرفين يستندان الى نصوص من ماركس وهيجل ، ولكن كان هناك فارق حاسم بينهما فى فهم مضمون التراث الذى يستندون اليه فبالنسبة للفلاسفة الماركسيين السوفييت كانت نظرية « علمية » للاشتراكية بالمعنى الذى كانت تعنيه كلمة علم فيما بين ١٨٨٠ ، ١٩٢٠ عند أنجلز وكاوتسكى وغيرهما من قادة الاشتراكية الديموقراطية الأرثوذكس . وكان المنهج العلمى عندهم يقوم على التمييز بين العالم « الحقيقى » ذى الحقائق الموضوعية وبين المفهومات الذاتية التى توجد لدى الأفراد عن الحقيقة التى تواجههم . وكل من تبع هذا المنهج يرى أن العلم يعترف بوجود هوة جذرية بين الوقائع الصلبة وبين التأمل وأحلام اليقظة . ولم يكن هناك فارق أساسى فى هذه النقطة بين تلامذة أنجلز من الاشتراكيين الديموقراطيين والماركسيين السوفييت . أما ما أتى به لينين من تأكيد للدور الذاتى وفاعلية الانسان فقد ظل قاصرا على السياسة ، ولم يغير اكتشافه لهيجل ولا فهمه الذاتى للتاريخ وحركته من هذه « النزعة العلمية » . فقد كانت النظرية شيئا والتطبيق شيئا آخر .

لقد اقتصرت فكرة لينين على السياسة ودور الحزب ، فقد أدخل عنصرا جدليا جديدا فى نظرية وممارسة السياسة الثورية اذ أصبحت مهمة الحزب هى تطويع الظروف لا الانتظار فى سلبيه حتى يتشكل العالم من تلقاء نفسه وفقا لرغبات القلب . ان دور الوعى كعامل حاسم فى تحديد نتائج الصراع السياسى لم تعد تطمسه فكرة التطور الداروينى الذى وضعها كاوتسكى محل وحدة النظرية والتطبيق التى قال بهما ماركس . لقد أدى اصرار كاوتسكى على القوانين التاريخية الثابتة المماثلة لقوانين العلوم الطبيعية الى ثورة الواديكاليين فى الدولية الثانية مما دفع بهم الى البلشفيه ، ولكن لم يصل أحد بالدفعة التى بدأها لينين الى حد الرفض الكامل للوضعية — وكان لوكاتش هو الوحيد الذى أعلن ذلك —



فظلت مادية القرن الثامن عشر الفرنسية هى أساس النظرة الفلسفية الى العالم ولم يطرد اصرار لينين على الدور الحاسم للوعى الى أية نتائج فلسفية . وكل ما انتهى اليه هو مفهوم الطليعة العالمه بكل شيىء ، المسلحة بفهم علمى للتاريخ وهى الحزب الشيوعى ، الذى بامتلاكه للاستبصار الحقيقى بالمسار الحتمى للتاريخ يكون واجبه دفع البروليتاريا الى العمل الثورى حيث تقتضى الظروف ذلك . وكل ما يحتاجه الحزب لذلك هو تقدير صحيح لما يسمى « بالعامل الذاتى » أى مستوى الوعى السياسى، ويتكفل الجهاز التنظيمى للحزب بكل الباقى . وهكذا لم يكن الحزب يرى علاقته بالطبقة مجرد لحظة فى الكلية الديالكتيكية ، أى أنه يظل دائما مساويا للطبقة الا فى لحظة العمل الثورى حيث يبرزدوره ، انما هو يظل دائما فى حالة « تفرد » ، فهو تجسيد الوعى الذاتى الحقيقى للعصر . والنتيجة الحتمية لذلك أن يتنزه زعماؤه عن الخطأ ويصبحون أسرى لذلك الوهم .

ولقد عارض لوكاتش هذا الفهم الميكانيكى ، هذا العزل الميكانيكى بين ذات التاريخ (أى الحزب) وبين موضوعه (أى الجماهير) وقدم مفهومه القائل بأن البروليتاريا باعتبارها الطبقة الثورية الأولى قد قدر لها تخليص البشرية خلال عملية تخليص نفسها من الوجود فى ظل الرأسمالية . فان مجرد شرارة من الوعى الذاتى النقدى كانت تكفى لأشعال وقود الثورة الذى تراكم خلال الظروف غير الانسانية للحياة التى

المقهورة من الوصول الى وعى تام بدورها الحقيقى **تعيشها البروليتاريا** • وفى تمكين البروليتاريا تترجم النظرية النقدية الى ممارسة ثورية وبالتالى تنزع عن نفسها رداء التأمل الفلسفى ، ويبدو الوعى فى دور يختلف تماما عن الدور الذى تنسبه اليه الوضعية العلمية فى أواخر القرن التاسع عشر ، اذ يكون أبعد ما يمكن عن أن يعكس عملية قائمة وانما هو يحول الموقف التاريخى بكليته • ويستطيع الوعى أن يقوم بذلك لأنه فى لحظات ممتازة معينة تكتسب « الثورة فى الفكر » طبيعة القوى المادية • وفى مثل هذه المواقف الثورية يختفى التفريق المعتاد بين النظرية والتطبيق أو بالأحرى تصبح العلاقة بينهما ديالكتيكية فيصبحان عنصرين من كلية أشمل هى التاريخ الذى يصبح فجأة شفافا • اذ يتم التغلب على الهوة بين « الوقائع الخارجية الموضوعية » وبين التفكير المنطقى فيها بظهور كلية – الموضوع – الذات حيث تتطابق الذات مع الموضوع فى التاريخ بأن يرتفع جزء ضئيل من البشر (الطبقة الثورية) الى مستوى الوعى بالذات •

ومن الواضح أن لوكاتش متأثر فى هذه الفكرة بفكرة هيجل عن وصول الروح الى الوعى بذاتها فى الطبيعة ، أى تطابق الذات والموضوع فى التاريخ حيث تكون الذات – الموضوع قوة تصيغ العالم Self activating متحركة بذاتها فى عملية التوحيد بين النظرية والتطبيق •

على أن كل ما يهمنا فى ذلك أن موقف لوكاتش هذا كانت فيه رجعة الى موقف ماركس الشاب فى ١٨٤٤ فيما عدا استخدامه لكلمة تشيؤ بدلا من اغتراب ، وهو اللفظ الذى ظهر بعد عشر سنوات عندما نشرت كتابات ماركس الأولى • وكانت العودة الى موقع ماركس الشاب تمثل ابتعادا عن الأرثوذكسية • بل وأضاف لوكاتش الى ذلك رفضه للنظرية المادية فى المعرفة التى ترى المعرفة صورة مرآوية للعالم الخارجى ، منفصلة بشكل جذرى عن العقل الانسانى • ولا شك أنه كان للوكاتش كل الحق فى رفض تلك النظرية التى كان ينادى بها بعض غلاة الماركسيين • فلم تكن تلك النظرة خاطئة فحسب بل ولم تكن تتفق مع فهم ماركس وانجلز ولينين كما سبق أن أشرنا • لقد كان لوكاتش يتمسك فى موقفه بالانتماء المخلص الى ماركس وهيجل فقد كانت مقولة الكلية Totality (أى الوحدة التى لا تنفصم بين الذات والموضوع) تحتل موقعا مركزيا من تفكيره وهى مستمدة من التراث المثالى الهيجلى الذى أدمجه ماركس فى نظريته • وقد كانت نظرية ماركس عندئذ تفتقر الى تأكيد انسانيتها الشيىء الذى لم يتأكد الا عند نشر ما لم يكن قد نشر قبل ذلك من مؤلفاته مثل مقدمة فى نقد الاقتصاد السياسى الذى لم ينشر الا عام ١٩٣٩ ، ولكن لوكاتش – فى غياب النصوص – وصل بحدسه الى ما لم يكن قد عرف حينئذ •

وكما أثار لوكاتش ضده الفلاسفة السوفييت أثار كذلك فلاسفة الاشتراكيين فى الغرب • فقد ظل هؤلاء لمدة جيلين كاملين يحاولون بكل ما أوتوا من جهد أن يحصلوا على اعتراف أكاديمى لماركس باعتبار أن أعماله موضوعية تخلو من أحكام القيمة وأنها بناء لا يربطه بالأصل الهيجلى لماركس الا أوهى رباط • وكانت دراسة الوقائع باعتبارها متميزة تماما عن أحكام القيمة مبدأ غاليا وعزيزا لا على قلوب علماء الطبيعة فحسب وانما على قلوب علماء السوسيولوجيا كذلك • فلقد جعلت الماركسة من صفة « البورجوازية » وصمة تصف بها كل ما هو رجعى فى مجال العلوم والفلسفة مما أثار حفيظة « الأساتذة » فى كافة أنحاء العالم • ولقد كانت تلك الوصمة أبرز ما تكون فى مجال علم الاجتماع ، لذلك فقد تمسك السوسيولوجيون على اختلاف ألوانهم السياسية بهذا المبدأ طمعا فى الاعتراف الأكاديمى بهم • وكان الأساس الفلسفى لهذا الفصل التعسفى بين « الوقائع » « والقيم » يرجع الى الكانطية الجديدة التى كان لها أتباعها الأقوياء بين الليبراليين والاشتراكيين على السواء • وكان ماكس فيبر قد رسم للسوسيولوجيا الطريق بأن رفض الانغماس فى أى تفسير أخلاقى أو دينى • وكان يرى أن المرء يفعل خيرا اذا لم يخاطر بأطلاق أحكام عامة بشأن العالم • وكان لمثل هذه الاتجاهات ما يقابلها عند العلماء التجريبيين وعلماء النفس الفرويديين كذلك • وجاءت الكانطية الجديدة لتقرر أن اتباع المنهج العلمى يفترض التزاما بأن يكف المرء عن تلوين العالم بالألوان التى كان يغرم بها الشعراء أو الفلاسفة المثاليون القدامى • وكان أسوأ ما يمكن فى نظرهم هو افتراض كتاب مثل لوكاتش يؤكدون أن التغلب على القصور القطرى فى المعرفة الانسانية أو الحاجز القائم بين الدراسة العلمية للوقائع والالتزام العملى « بالقيم » ممكن بالعودة الى فلسفة هيجل المنبوذة • وعندما أكد لوكاتش أن ما يبدو من لا معقولية الوجود هو ببساطة

مرض حضـــارى ناشىء عن الاغتراب فى ظروف المجتمع البورجـوازى عارضــه الكثيرون ومنـــهم اشتراكيون مثـل كارل مانهايم • (وهو من اللاجئين المجريين البارزين الذين نالوا شـــهرة واسعة فى هيدلبرج بتعاليمه الانتقائية المستمدة بقدر متساو من فيبر ولوكاتش) •

لقــد كان هــذا الموقف النـــظرى المتكــامل للوكاتش هو لب مساهمته الخلاقة فى النظرية الماركسية ، وكان رفضــه الحاســـم للفصل بين ((الوقائــع)) ((والقيم)) هــو الذى جعل منــه شخصية فائدة بالنســبة للمثقفين فى وســـط أوروبا ، أولئك الذين تخطوا النظرة المتفائلة لفترة ما قبل ١٩١٤ ، وكرهوا اللاعقلانية الرومانسية لليمين ، وكفروا بالطوباوية الاشتراكية الغيبية عند أمثال ارنست بلوخ • وجد هؤلاء فى كتابات لوكاتش عام ١٩٢٣ ما لم يستطع منظر آخر أن يقدمه لهم : تحليلا ماركســيا يرتبط بالوقائع ولا يرفض الإرث الهيجلى باسم العلم ، ولقد ظل هؤلاء المثقفون حتى ظهور كتابه يعتبرون الشيوعية مجرد امتداد للثورة الروسية التى كانت بلا شك حدثا هائلا ولكن لم يبد عليها أنها ستقدم حلا لمشاكلهم • لقد كانت حركة سياســة خالصة تدور فى دولة متأخرة نســـبيا • أما ما فعله لوكاتش فقــد كان تقرير عالمية هــذه الثــورة وشــمولها • ففى تفســيره للماركســية ظهرت الثورة البروليتارية بوصفها الحل للغز التاريخ ، وفى هجومه على النزعة العلمية (الزائفة) والكانطية الجديدة معا كان يضرب فى صــميم الفلســفة المعــاصرة ، واذا كان على صــواب فان الايمــان الوصفى بالعلم لم يكن ســوى وهم بورجوازى اذا ما طبق على التاريخ • ولقد كانت الظروف التى أدت الى ظهور نظرة لوكاتش هى نفســها التى أدت الى ظهور نظرة اشبنجلر المتشائمة الداعية الى النازية ، لقد كانت تلك هى السنوات التى ظهر فيها كتابه «أفول الغرب» (١٩١٨ – ١٩٢٢) الذى كان له أثره القوى على الطبقة الوســـطى الألمانية وهيأ أذهانها لقبول الرايخ الثالث • فلو لم يكن الشيوعيون النمساويون والألمان مجنونين بفكرة الولاء الكامل لموسكو لكانوا قد رأوا فى كتــاب لوكاتش اجابــة مقنعة على تســـاؤلات اشبنجلر وكذلك على هيدجر الذى كان كتابه « الوجود والزمان » (١٩٢٧) قد ألهب عقــول جيــل بكامله من طلاب الجامعة • ومن ناحيــة أخرى لو كان لوكاتش قد امتلك قوة الشخصية اللازمة للصــمود فى موقفه بدلا من الســكوت واســـتنكار ما كتبـــه فى النهاية لكان قد قدم مساهمة ضخمة فى اقامة حاجز منيع ضد طوفان اللاعقلانية •

ولكن رغم كل شىء فان تدخل لوكاتش جعل الماركسية فى شــكلها الهيجلى أمرا يضعه مفكرو وفلاســفة وســط أوروبا موضع الاعتبار ، فلقد وجدوا فيه تراثهم الحضارى مطهرا من مســودات المثالية ومطعما براديكالية تجعل منه منافســا خطيرا لأى عقيــدة تجتذب هؤلاء المثقفين الذين ملوا تفســـخ الليبرالية وانحطاط العقائد الدينية واعتقــادهم – بعــد رؤيــة النــظريات المــادية السوفيتية – بأن الروس متخلفون عنهم فى مجال الفلسفة بخمسين عاما على الأقل •

***

قد تبدو المســائل المثارة هنا ، قضايا فات أوانها ولكن الحقيقة – فى رأيى – أن القضية الأساسيه التى أثارها لوكاتش كانت مصــيرية فى زمانه وســتظل كذلك لمــدة طويلة ، وهى – دون الانحراف فى التفاصيل – مشــكلة العلاقه بين النظرية والتطبيق أو بتعبير آخــر : الدولة العقائدية أى العلاقة بين نظام الحكم الذى يدين بعقيدة ما وبين ما يمارســه فعلا فى التطبيق • فالمشكلة الأســاسية التى نتجت عن العلاقة بين « التــاريخ» وبين « الوعى الطبــقى » أى بين « العقيدة » وبين «ما تتطلبه الظروف التاريخية» تكتســب اليوم أهمية أكبر نظرا لتعدد أشــكال وأنواع ما يســمى « بالدولة العقائدية » • ان الانفصال بين ما يؤمن وينادى به نظــام ما وبين ما يمارســه بالفعل مما لا يتفق وتلك العقيــدة يضعنا مباشرة أمام أخطر قضية فى القرن العشرين وهى « الأخلاق والسياســة » أى تبرير أخطر أنواع الجرائم وأبشعها « بلوى عنق النظرية » أو « التذرع بالظروف التــاريخية » و « المهمة المقدسة » •• الخ

لقد كانت تلك المسألة فى أيام لوكاتش هامة لا بالنسبة له فحسب وانما بالنســبة للحضارة الانسانية كلها ، تلك الحضارة التى كانت عندئذ على وشـــك التردى فى موجة العدمية السياسية والحضارية • لذلك أجد نفسى مضطرا – راجيا العذر – الى الخوض فى مسألة هى من اختصاص فلسفة الأخلاق • فقد كتب لوكاتش فى مقدمة طبعة عام ١٩٦٧ لكتابه يقول « ربما يمثل هذا الكتــاب أكثر المحــاولات التى قامت فى عصره راديكالية ، لتجسم أو لتضع فى التطبيق الجانب الثورى من ماركس بتجديده بالاستعانة بديالكتيك

هيجل ومنهجه . ومما جعل هذا المشروع يأتي في وقته ظهور تيارات في الفلسفة البورجوازية تسعى الى احياء هيجل . ولكن هذه التيارات لم تبدأ فقط من نقطة انفصال هيجل عن كانط ، بل وحاولت — من ناحية أخرى — تحت تأثير دلتاي أن تقيم جسورا بين الديالكتيك الهيجلي واللاعقلانية المعاصرة » . ورفض لوكاتش المحاولات التي قام بها كتاب من أمثال كارل لوفيت والتي حاولت أن تجعل من ماركس وكيركجارد ظواهر متوازية نشأت عن تفكك الهيجلية . وهكذا تتضح لنا بالدقة نقطة الاصالة عند لوكاتش عام ١٩٢٣ ، فقد وقف موقفا ثوريا ضد حركة العبث واللاعقل التي كانت رد فعل لخيبة الأمل واليأس من كل الفلسفات ، محاولا وضع حل لمشكلة أخلاقية هي جذر كل هذه القضايا والاتجاهات : الانزعاج البالغ من أن الدولة السوفيتية الناشئة لم تحقق ما علق عليها من آمال ، وكانت تلك المشكلة كما قلنا هي علاقة النظرية بالتطبيق .

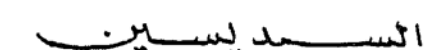
لقد كانت فلسفة كانط — كما فسرها الكانطيون الجدد — تفصل فصلا حاسما بين الحياة الأخلاقية وبين التعرف النظري على عالم الظواهر ، فما هو واجب أخلاقيا لا يمكن استخلاصه من المحاجة العقلية ، لأنه بينما يمكن معرفة العالم المادي بمعونة المنطق العلمي ، فان العالم الأخلاقي الا يمكن معرفته بهذه الوسيلة . فالطبيعة تتبع قوانين علية غير قابلة للتغير ، بينما الحياة الأخلاقية الفردية حرة وتتحدد ذاتيا ، فالقرارات الأخلاقية (أي ما يجب على المرء أن يفعله) يصل اليها الانسان باستشارة ضميره ، ذلك الضمير الذي يلهم قراراته من مملكة أرقى ، فوق الظواهر ، غير مسموح للفهم بدخولها . وينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يوجد شيء اسمه نظرية الأخلاق بمعنى وجود ادراك صحيح لمقياس موضوعي للقيم الموجودة بالفطرة في طبيعة الواقع الفعلي . أما القرارات العملية وبالتالي الأخلاقية والسياسية فلا يمكن استخلاصها من أي نظرية (صحيحة أو زائفة) عن العالم . لأن الحرية لا تنتمي الى عالم الظواهر وبالتالي فهي ليست محكومة بالسببية ، فنظرية الأخلاق اذن لا يمكن أن تدلنا على ما يجب أن نفعله .

ولقد رفض هيجل هذا الموقف ، بعد أن ذهب به فيخته الى منتهاه وجعل منه متناقضا ، مدمرا بذلك قيمته العملية ، وعاد الى موقف أرسطي في جوهره . فقد أشار مرة أخرى الى وجود التطبيق أي الموقف العملي في السلوك في أساس الادراك للحقائق المطلقة الخاصة بالانسان والعالم . اذ انبثقت أخلاق هيجل وبالتالي سياسته من فلسفته في الروح وهي الفلسفة التي لم تقم حاجزا لا يمكن تخطيه بين ما هو كائن وما يجب أن يكون . وعندما أقام ماركس هيجل على أقدامه ظل محتفظا بهذه المعالجة مع التخلي عن الميتافيزيقا الروحية الهيجلية . لذلك فان لوكاتش عندما عاد عام ١٩٢٣ الى هيجل لم يكن ليهتم بالتفرقة الكانطية الجامدة بين « الوقائع » و « القيم » ، بين « العلم » و « الأخلاق » بين « النظرية » « والتطبيق » . فالتاريخ يأخذ كل شيء في اعتباره ، وفهم التاريخ بوصفه من خلق الانسان يعرى أدق دخائل بناء « وجود — الانسان — في — العالم » حسب الاصطلاح الوجودي الشهير .

ولقد وجدت كل هذه الأفكار ضمنا أو صراحة في « التاريخ والوعي الطبقي » ، اذ كان تحديا للأخلاق الكانطية واللاأخلاق النيتشوية على حد سواء ، وهذا هو السبب في أنه يجب أن يؤخذ مأخذ الجد ، الأمر الذي لم يتم الا بعد حقبة من الزمن على يد مدرسة فرانكفورت (ماكس هوركيمر ، تيودور أدورنو ، ووالت بنجامين ، هربرت ماركيوز) . وعلى أي حال فان الأثر المباشر لأفكار لوكاتش تجلى في الانقسام الذي حدث بين صفوف المثقفين الماركسيين في أوروبا الشرقية والوسطى . لأنه اذا كان لوكاتش على صواب فانه يتبع ذلك أن يعالج تراث المثالية الألمانية بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تناولها بها أنجلز في كتابه عن فويرباخ . ولقد كان من السهل على الماركسيين أن يرفضوا الكانطية الجديدة التي أصبحت فلسفة المراجع الشهير ادوارد برنشتين وتلامذته من الاشتراكيين الديموقراطيين ، ولكنه لم يكن سهلا — ان لم يكن مستحيلا — أن ترفض نظرة أنجلز وما ترتب عليها لدى بليخانوف ولينين . كما كان من المستحيل على لينين أن يجاري لوكاتش فيما ذهب اليه من أخذ تراث هيجل في مجموعه .

لذلك ظل لوكاتش « وحيدا » . صحيح أنه استنكر فيما بعد ما جاء في كتابه ولكن الأثر الذي أحدثه مازال حيا حتى الآن . ولازالت الأفكار التي أتى بها تستحق المناقشة بل لازالت ملهمة لكثير من أفكار التجديد في الماركسية اللينينية .

الصراع والتوازن فى النظرية الاجتماعية



يمكن القول ان الدراسة العلمية الاجتماعية للمجتمعات الانسانية بدأت فى القرن التاسع عشر ، حيث أتيح لها أن تستقل بمبحث خاص من مباحث المعرفة هو علم الاجتماع(١) ٠

وقد صاحبت نشأة علم الاجتماع فى أوروبا على يدى أوجست كونت معركة فكرية كبرى بين الوضعية باعتبارها ايديولوجية الطبقات البورجوازية المحتكرة للسلطة فى المجتمعات الاوربيه ، وبين الاشتراكية باعتبارها ايديولوجية الطبقة العاملة التى كانت قد أخذت تتزايد فى حجمها ، ويثقل وزنها مع اتساع نطاق الثورة الصناعية ، وتحويل المجتمعات الزراعية الى مجتمعات صناعية ٠ فقد أخذت هذه الطبقة تعى بنفسها شيئا فشيئا ، الى أن تبلور وعيها الطبقى نتيجة ازدياد علمية الفكر الاشتراكى وابتكاره أدوات تحليل متقنة ، وخصوصا نتيجة لاسهامات كارل ماركس الذى استطاع أن يكشف بعمق وجلاء عن الميكانزم الذىيقدم عليه جماع الاقتصاد الرأسمالى متمثلا فى فائض القيمة ٠ ولم يقف جهد ماركس عند حد التحليل العلمى للاقتصاد الرأسمالى السائد ، وانما قدم للطبقة العاملة النظرية الثورية التى تستطيع بتبنيها واعتمادها كسلاح طبقى أن تفك أغلالها ، وأن تثور على النظام الرأسمالى الذى يقوم على استغلال الانسان للانسان ٠

نشأ علم الاجتماع اذن وسط معركة ضارية ٠ وقد تركت هذه المعركة بصماتها عليه وعلى التطورات اللاحقة فى ميدانه ، حتى يمكن القول

والمشكلات الاجتماعية تنجم أساسا عن ضروب التطبيق الاغترابية للجماعات المسيطرة ٠ وعلى ذلك فالمشكلات الاجتماعية ـ فى نظرية الصراع ـ لا تعكس المشكلات الادارية للنظام الاجتماعى القائم ، ولا فشل الأفراد فى القيام بالأدوار التى اعدوا ونشئوا اجتماعيا للقيام بها ؛ ولكنها تعكس فشل المجتمع فى التكيف مع مطالب الافراد واحتياجاتهم المشروعة ٠

أنه لا يمكن فهم التيارات الحديثة والمعاصرة فى علم الاجتماع ، بغير الاستعانة بالمنهج التاريخى لاعادة تكوين صورة المجتمع الاوربى طوال القرن التاسع عشر بكل مكوناتها من صراع القوى السياسية ، واحتدام الصراع الطبقى بين الطبقة البورجوازية والطبقة العاملة(٢) • كما أنه لا بد من الاستعانة بمناهج علم اجتماع المعروفة لكى تربط الأفكار والنظريات الاجتماعية لأقطاب الفكر الاجتماعى فى هذا العصر باتجاهاتهم السياسية وأوضاعهم الطبقية من ناحية ، وببنية المجتمع من ناحية أخرى(٣) •

وبغير أن نخوض فى غمار هذه الدراسة التى تحتاج الى بحث مستقل ، يمكننا أن نجمل الاتجاهات الرئيسية فى نظرية المجتمع فى القرن التاسع عشر فى اتجاهين رئيسيين :

اتجاه التوازن ، واتجاه الصراع •

ويمكن القول أن البذور الاولى لاتجاه التوازن نجدها أساسا لدى أقطاب الثورة المضادة فى الفكر الاوربى التى نشأت نتيجة للثورة الفرنسية ، وعلى وجه الخصوص عند «لويس دى بونالد» (١٧٥٤ــ ١٨٥٠) «وجوزيف دى ميستر» (١٧٥٤ــ١٨٢١)• ولم يقنع دى بونالد ودى ميستر بمجرد شجب الثورة الفرنسية وما ترتب عليها من تصدع فى المجتمع الفرنسى ، ولكنهما ذهبا أبعد من ذلك ، فناديا بضرورة العودة الى الأوضاع السابقة على الثورة ، أى بعبارة مختصرة احياء النظام القديم ancient regime الذى قضت عليه الثورة • لقد كان كل منهما مثلا بارزا على الرجعية الفكرية فى أبشع صورها • فقد كان المثل الأعلى عندهما هو النظام الاقطاعى الذى اندثر ، فهو فى نظرهما ــ النظام الاجتماعى الأمثل الذى يحقق الانسجام والتوافق للانسان • والعقل الانسانى الذى مجده فلاسفة عصر التنوير وأرادوا الاعتماد عليه أساسا فى تحليل وفهم مشكلات الانسان والمجتمع ، لم يشأ بونالد وميستر الاعتماد عليه ، وانما ركزا على كون الانسان ينشأ فى مجتمع ، وتحت وطأة تقاليد معينة ، ولذلك كان عليه أن يطيع هذه التقاليد ، وأن يعتمد عليها فى حل مشكلاته(٤)•

وجاء بعد بونالد وميستير سان سيمون (١٧٦٠ ــ ١٨٢٥) الذى ركز على الصناعة والصناعيين باعتبار هذه الفئة هى التى ستقود المجتمع الاوربى ، ثم أوجست كونت (١٧٩٨ ــ ١٨٥٧) الذى ينسب اليه فضل اعطاء علم الاجتماع شهادة ميلاده • وأوجست كونت هو صاحب الفلسفة الوضعية التى كانت تدعو ــ بين مادعت اليه ــ الى الاهتمام بكيفية حدوث الظاهرة وعدم الاهتمام بأسباب حدوثها • أى أن مهمة الباحث هى أن يسأل نفسه كيف حدثت الظاهرة ، لا لماذا حدثت ؟ والهدف هنا ببساطة هو عدم التوصل الى دراسة أسباب مظاهر الخلل الاجتماعى فى المجتمع • وكان من بين مبادئها أيضا الفصل بين عالم القيم وعالم الوقائع ، بمعنى أنه لا ينبغى على الباحث الاجتماعى اصدار حكم تقييمى على الظواهر الاجتماعية (ومن هنا نشأت خرافة « الموضوعية » و « الحياد » فى البحث العلمى الاجتماعى) ، ودعت الوضعية أخيرا الى نقد التفكير الميتافيزيقى وتقديس المنهج العلمى (٥) •

غير أن هذه الدعوة كانت فى حقيقتها تغطية للمصالح الطبقية الرأسمالية التىجهدت الوضعية لحمايتها • ولعل ما يكشف عن ذلك بوضوح أن كونت نفسه حول مذهبه الاجتماعى العلمى فى نهاية أيامه الى دين أطلق عليه « دين الانسانية » وحدد له طقوسا خاصة لممارسته • ومن ناحية أخرى امتنع دعاة الوضعية ــ باسم المنهج العلمىــ من الحكم على النظام القائم ، دفاعا عنه •

وورث عالم الاجتماع الفرنسى الشهير اميل دوركايم (١٨٥٨ ــ ١٩١٧) تراث نظريات التوازن المحملة بفكر بونالد وميستير وأوجست كونت ، غير أنه حاول أن يتقدم خطوات نحو صبغها بالسمة العلمية « الموضوعية » • كان دوركايم تلميذا لكونت ، وبالرغم من موقفه غير المحدد من الاشتراكية العلمية الذى تعمد أن يحيطه بقدر من الغموض ، فيمكن القول «انه كان معاديا لهذا الفكر ، ويبدو ذلك من نظريته الاجتماعية ، التى يمكن اعتبارها مشروعا ايديولوجيا متكاملا الغرض منه تفنيد الفكر الاشتراكى العلمى(٦) • وتقوم نظرية دوركايم على ثلاثة أفكار أساسية :

● الوعى الجمعى

وهذه الفكرة الجوهرية عند دوركايم تلتف بستائر كثيفة من الغموض ، وقد ظل دوركايم يغير ويطور فيها حتى تحولت الىفكرة ميتافيزيقية خالصة • حتى لقد ذهب جورج جيريفتش ، وهو أحد المتحمسين لدوركايم ، الى القول بأنه يريد أن يدافع عن فكرة الوعى الجمعى ضد دوركايم نفسه الذى أفسدها ! والوعى الجمعى كما يعرفه دوركايم «هو مجموع المعتقدات والمشاعر المشتركة بين معظم الاعضاء الذين ينتمون الى مجتمع معين، وتكون هذه المعتقدات والمشاعر نسقا محددا من

ضروب التشابه ، بحيث تصبح لهذا النسق حياته الخاصة »(٧) •

ويريد دوركايم بفكرة الوعي الجمعي في الواقع الايحاء بأن ما يجمع أعضاء المجتمع أكثر كثيرا مما يفرقهم ، وأنه ليس هناك سوى نمط واحد فيما نسي من المعتقدات والمشاعر يسود في المجتمع • والغاية من كل هذا هي ضرب فكرة «الوعي الطبقي» في الفكر الماركسي باعتبارها احدى أدوات التحليل الاجتماعي الاساسية • ذلك أن فكرة « الوعي الطبقي » تقدم على أساس التحليل الطبقي للمجتمع ، بما يتضمنه من تصنيف للطبقات الاجتماعية المتصارعة ، ورصد لعلاقات الصراع بينها، وتحديد لنوعية الوعي الطبقي لدى كل منها والذي يرتكز على الايديولوجية الخاصة بكل طبقة •

● التضامن

والفكرة الجوهرية الثانية لدى دوركايم هي فكرة التضامن • ولدوركايم نظرية شهيرة في التضامن ، حيث يفرق بين ما يسميه التضامن الآلي الذي يسود في المجتمعات القديمة والذي يقوم على أساس التماثل بين أعضاء المجتمع ، والتضامن العضوي الذي يسود في المجتمعات المتطورة والذي هو يقوم على أساس التباين • وهدف دوركايم من التركيز على فكرة التضامن هو ضرب فكرة الصراع ، وهي من بين الأنظار الاساسية في التحليل الاشتراكي العلمي •

● الجماعات المهنية

وتصل أخيرا للفكرة الجوهرية الثالثة في نظرية دوركايم وهي فكرة الجماعات المهنية ، ويقصد بها ضرورة أن تقدم الحكومة بمجهود لجمع العمال وأرباب الأعمال في تنظيم واحد للقضاء على مايسميه بالأنانية والشرور • **وواضح أن المقصود بهذه الفكرة ضرب فكرة وتطبيق الاحزاب العمالية التي تمثل الطبقة العاملة والتي تقود نضالها ضد القوى الرأسمالية ، كما يؤكد ذلك الفكر الاشتراكي العلمي** •

هذه لمحة سريعة عن نشأة وتطور الفكر الرجعي في نظرية المجتمع ، الذي خاض معركته ضد الفكر التقدمي تحت ألوية متعددة ، كانت تتعدد ألوانها في كل مرحلة تاريخية ، غير أنه مهما بلغ هذا التعدد ، فان الخيط الجوهري المجدول من أفكار الفلسفات المثالية يحتفظ بطابعه بالرغم من تعاقب العصور • ويشهد على ذلك تطور مراحل نظريات التوازن من الرجعية الفكرية لبونالد وميستير الى وضعية أوجست كونت ودوركايم ، وأخيرا الى الصيغة المعاصرة من الوضعية ، ونعني بها المدرسة الوظيفية التي يعد تالكوت بارسوتز وروبرت ميرتون من أعلامها البارزين في علم الاجتماع الامريكي •

ومن ناحية أخرى نجد القطب المضاد لاتجاه التوازن وهو اتجاه الصراع • وهذا الاتجاه مثله أساسا فكر الاشتراكية العالمية كما ظهر على وجه الخصوص في مؤلفات ماركس وانجلز ومن بعدهما الطابور الطويل من المفكرين الاشتراكيين العالميين •

ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه في عالم الاجتماع الامريكي س• رايت ميلز ، ومن بعده ممثلو حركة اليسار الجديد أمثال **بول جودمان ، وهو رفيتز ، وتيودور روزاك ، وروبرت انجلر ، وكريستيان باي وغيرهم (٨)** •

ويمكن القول أن كلا من هذين الاتجاهين له اطاره النظري الخاص به ، والذي يتكون من نسق مترابط من المفاهيم المحددة ، بالاضافة الى نهج خاص متميز في دراسة الظواهر الاجتماعية وتفسيرها •

اتجاه التوازن

تصدر نظريات التوازن order theories ـ بوجه عام ـ عن فكرة محددة تصور المجتمع باعتباره نسقا من الأفعال يوجد بينها ثقافة مشتركة تتسم بالاتفاق حول القيم الأساسيه التي تقوم عليها • وتقوم هذه النظريات على أساس تحليل خاص للأنساق الاجتماعية يطلق عليه «التحليل البنائي الوظيفي» • وهذا التحليل يتم على مستويين : استاتيكي وديناميكي • على المستوى الاستاتيكي يتم تصنيف السمات البنائية المنتظمة في العلاقات الاجتماعية مثل الأدوار roles السائدة في المجتمع وضروب المكانات الشائعة status والنظم الاجتماعية الموجودة• أما المستوى الديناميكي من التحليل فيعني بدراسة عمليات التداخل والتشابك بين الانساق الموجودة فعلا ، واستراتيجيات تحديد الاهداف الاجتماعية المختلفة ، وعملية التنشئة الاجتماعية socialization ، وكذلك الوظائف functions الأخرى التي تحافظ على توازن الانساق والنظم الاجتماعية •

والمفهوم الأساسى الذى يرتكز عليه تحليل المشكلات الخاصة بالانساق الاجتماعية ـ مثل المشكلات الاجتماعية ، والانحراف ، والصراع الاجتماعى ـ هو «تصدع القيم» anomey ، وهو مصطلح ابتدعه عالم الاجتماع الفرنسى اميل دوركايم ثم نقل عنه بعد ذلك وذاع استخدامه ، وهو يعنى ـ بين ما يعنى الانتقار الى قيم خلقية لتوجيه السلوك فى لحظة معينة من حياة المجتمع، أو فى قطاع محدد من قطاعاته (١١) ·

و « تصدع القيم » ـ فى نظر أصحاب هذه النظريات ـ يعنى عدم التوازن الذى يصيب أحيانا الانساق الاجتماعية ، أو ما يطلق عليه بحسب مصطلحاتهم « التفكك الاجتماعى » Social disorganization الذى يعنى ثغرة فى التنظيم الاجتماعى يكشف عنها ضعف أجهزة الضبط الاجتماعى Social control (ويعنون بها القانون والدين والأسرة) ، ويبرزها أيضا القصور فى بلورة الاهداف ، واصطناع وسائل غير مشروعة لتحقيق الاهداف التى تقوم عليها الانساق الاجتماعية ، وأخيرا وضوح السلبيات التى تحيط بعملية التنشئة الاجتماعية ·

وينجم عن « تصدع القيم » فشل الأفراد فى تحقيق الاهداف التى يقوم عليها النظام الاجتماعى ·

ونظريات التوازن تتضمن عدة تعريفات أساسية خاصة بالصحة والمرض من وجهة النظر الاجتماعيه ، وكذلك تتعلق بالمسايرة conformity والانحراف · فالسلوك الذى يكشف عن الصحة من وجهة النظر الاجتماعية لا بد أن يتطابق مع القيم المشروعة التى يقوم عليها النظام الاجتماعى ومتطلباتها فيما يتعلق بتحقيق الاهداف التى يقوم عليها ·

أما الانحراف فهو عكس المسايرة الاجتماعية، ومعناه فشل الأفراد فى القيام بأدوارهم الاجتماعية المشروعة التى حددها النظام الاجتماعى ، والمنحرفون يكشفون بذلك عن فشلهم فى التكيف مع الاهداف والقيم السائدة ·

فالزنوج فى الولايات المتحدة الامريكية يعدون ـ على سبيل المثال ـ منحرفين ، لأنهم عجزوا عن مسايرة القيم السائدة فى المجتمع الامريكى · وكذلك الطلبة والشباب بوجه عام الذين ثاروا على التدخل الاجرامى لبلادهم فى فيتنام ، وتظاهروا لاسقاط أصحاب المصالح الرأسمالية الاحتكارية الذين يلقون بالآلاف من الشباب الأمريكى فى أتون الحرب ، لكى يكسبوا من وراء دوران عجلة المصانع الحربية وتجارة الأسلحة الملايين من الدولارات ، يعدون أيضا ـ فى ضوء نظريات التوازن ـ منحرفين خرجوا على القيم السائدة فى مجتمعهم ·

ويكشف عن اتجاه التوازن فى نظرته للمجتمع ، ومايتضمنه من تعريفات خاصة للصحة والمرض والمسايرة والانحراف ، والتعريف الذى وضعه عالم الاجتماع الامريكى البارز تالكوت بارسونز للصحة العقلية وللمرض حيث ذهب الى آن : « **الصحة يمكن تعريفها بأنها حالة القدرة القصوى** capacity **لفرد ما فى القيام الفعال بالأدوار والمهام التى نشىء اجتماعيا لكى يقوم بها· وهى بذلك تعرف على أساس اسهام الفرد فى النظام الاجتماعى · وهى تعرف أيضا باعتبارها أمرا نسبيا يتعلق بمكانته** status **فى المجتمع، التى يحددها جنسه وسنه ومستوى تعليمه الى غير ذلك** » ·

وهذا التعريف يؤدى تطبيقه الى القاء مسئولية المسايرة والانحراف على عاتق الافراد ، والى الاخفاء المتعمد لمسئولية المجتمع · اذ يزعم أن المجتمع ينشىء الإفراد تنشئة اجتماعية سلمية لكى يقوموا بالأدوار المقدر لهم ـ حسب مواضعات النظام الاجتماعى السائد ـ أن يقوموا بها · فاذا فشلوا أو انحرفوا أو حادوا عن الطريق أو خاب مسعاهم لسبب أو لآخر فهم المسئولون أولا وأخيرا ·

فالمجرمون ـ والمنحرفون بوجه عام ـ ينحرفون لكونهم فشلوا فى تمثل القيم السائدة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، أو لكونهم لم ينجحوا فى اختبار القدرات القصوى التى يتحدث عنها بارسونز ! ويصل المنطق الذى يقوم عليه هذا التعريف الى حد وهم جماعة سلالية كاملة كالزنوج بأنهم جنس منحط يتسمون بانخفاض مستوى الذكاء اذا ما قورنوا بالبيض ، ويشهد على هذا فى زعمهم اختبارات الذكاء الموضوعية التى يطبقها علماء النفس الامريكيون ، ويقارنون نتائجها بمجموعات «ضابطة» من البيض ، حيث يظهر الفرق الشاسع بين مستويات ذكاء هؤلاء وأولئك·

والحقيقة أن هذه التعريفات وما تؤدى اليه من نتائج مضللة ، ليست مجموعة متناثرة من المبادىء ، بل ان خطورتها تكمن فى أنها تعكس «نظرة اجمالية للحياة» vision du monde تتسم

بالتماسك والتناسق الداخلى لمجموعة مترابطة ومتشابكة من الافكار .

وهذه « النظرة الاجمالية للحياة » أو « رؤية العالم » — بحسب تعريف جورج لوكاتش — لها وجهات نظر محددة فى المنظور الاجتماعى ، وفى طريقتها فى التحليل «العلمى» ، وفى نظرتها للمشكلات الاجتماعية وللانحراف وفى حكمها أخيرا على الجماعات الاجتماعية المختلفة فى المجتمع . وقد يكون من المناسب عرض مكونات « النظرة الاجماليه للحياة » الكامنة فى نظريات التوازن حتى يتاح لنا بعد ذلك مقارنتها بمكونات «النظرة الاجمالية للحياة» الكامنة فى نظريات الصراع .

النظرة الاجمالية للحياة فى نظريات التوازن

● منظورها الاجتماعى الكامن واتجاهها ازاء القيم:

تبدو هذه النظرة أولا فيما يتعلق بالمنظور الاجتماعى الكامن فيها واتجاهها ازاء القيم . ففيما يتعلق بصورة الانسان والمجتمع لديها نجد أنها تصور المجتمع باعتباره وحدة متفردة مستقلة بذاتها sui generis ، وهو بهذا الوصف أكبر من مجموع أجزائه ويختلف عنها فى نفس الوقت . وقصور الضبط الاجتماعى فى المجتمع عن أداء وظائفه يعنى حدوث تصدع فى القيم

ولهذه النظرة أيضا اتجاه ايجابى فيما يتعلق بضرورة الحفاظ على النظم الاجتماعية القائمة وحمايتها .

أما فيما يتعلق بنظرتها الى الطبيعة الانسانية فهى نظرة مختلطه فالانسان خليط من عنصرين أنانى وايثارى Homoplex ، وهو لذلك يحتاج الى الضوابط والقيود حتى يحقق الخير الجماعى . وأحيانا تنظر للبشر على أساس قسمتهم من وجهة النظر الاخلاقية — الى فريق من البشر سام خلقيا وفريق آخر منحط خلقيا

واذا نظرنا الى عالم القيم نجدها تعتبر أن ما يحقق الصالح الاجتماعى العام هو : التوازن، والاستقرار ، واحترام السلطة القائمة ، وعدم المساس بالنظام القائم ، والنظر الى النمو والتطور باعتبار أنه من الأفضل أن يتم نتيجة تراكمات كمية فى صورة «التوازن المتحرك» ، باعتبار أن التوازن هو الهدف النهائى الذى تحرص على تحقيقه .

● طريقتها فى التحليل العلمى :

النموذج الأمثل لهذه النظرة الاجمالية فى الحياة هو نموذج العلم الطبيعى ، وهى لذلك تحرص على نقله بمسلماته ومفاهيمه ومصطلحاته الى المجال الاجتماعى . وهى تسعى نحو صياغة قوانين عامة شاملة من خلال ممارسة البحث الامبيريقى ، ويغلب عليها اللجوء الى التحليل البنائى — الوظيفى .

وفيما يتعلق بالسببية فهى تميل الى التركيز على تعدد الاسباب ، هروبا من تحديد عامل وحيد يعد مسئولا عن التغير الذى يلحق ببنية المجتمع . وتنزع نحو صياغة نظريات تتسم بأنها مغرقة فى التجريد ، فى حين أن البحوث الامبيريقية التى تجرى فى ظلها تتسم بانخفاض مستوى التعميمات فيها ، بالاضافة الى الانفصال الواضح بين النظرية والتطبيق .

وهى تضع شروطا للموضوعية العلمية أهمها: التطابق الدقيق بين المفاهيم والحقائق ، الفصل التعسفى الجامد بين الباحث ومايلاحظه من ظواهر وحقائق ، وتبنى نظرية فى المعرفة تتسم بالسلبية .

وتحليلاتها تركز على الثقافة Culture باعتبارها المحدد الأساسى للنظام وللبناء الاجماعى ثم تنتقل منها الى الشخصية والتنظيم الاجتماعى .

وفيما يتعلق بمفاهيمها السائدة فهى تتسم بكونها مفاهيم لا تاريخية ، بمعنى أنها تستبعد البعد التاريخى اللازم لفهم الظواهر الاجتماعية ، وتتصف بمستوى عال من العمومية ، وتركز تركيزا شديدا على الجوانب الفردية .

والهدف النهائى لكل مجموعة المفاهيم التى تستخدمها هو تثبيت عدد من الاحكام الاساسية اما بطريقة تتسم بالتعميم كالحكم الخاص بأن «**لكل نظام اجتماعى وظائفه التى يقوم بها** » (بما فى ذلك الجريمة والانحراف الاجتماعى بوجه عام) ، أو بطريقة نسبية كتأكيد ضرورة الحفاظ على نظام اجتماعى محدد فى مرحلة تاريخية محددة .

● نظرتها للمشكلات الاجتماعية وللانحراف :

تنطلق هذه النظرة أولا من معايير محددة تحدد تعريف الصحة والمرض . فالصحة تتساوى مع القيم الموجودة فى مجتمع معين ، أو مع تلك التى تعتنقها جماعة مسيطرة فى المجتمع . **ولذلك يمكن القول أنه تعريف ايديولوجى، بمعنى**



أنه يعمد الى تزييف الواقع الاجتماعى خدمة لمصالح طبقة اجتماعية معينة .

وهى تنظر الى السلوك المنحرف باعتباره مرضيا ويؤثر على قيام النظام الاجتاعى بوظائفه. أما تفسيرها للانحراف وللمشكلات الاجتماعية فهو يعتمد على مفهوم «تصدع القيم» Anomy ، وترده الى الافتقار الى الضبط control الفعال لسلوك الجماعات المتصارعة فى النظام الاجتماعى ، وهى لذلك تعتبر كل هذه الظواهر ضربا من ضروب عدم الاتزان أو الاهتزاز المؤقت للمجتمع الموجود.

ولكن ما هى الاجراءات الكفيلة بالحد من هذه الظواهر وتحسين الاوضاع ؟

الاجراء الأساسى لدى هذه النظرة هو بسط نطاق الضبط الاجتماعى ، بمعنى محاولة صياغة القيم الأساسية التى يقوم عليها النظام الاجتماعى بصورة أكثر تحديدا وضمان قيام المؤسسات المختلفة فى المجتمع بحمايتها ، ومن **ناحية أخرى بذل الجهود نحو تكييف الافراد مع احتياجات النظام الاجتماعى** ، بما يتضمنه ذلك من ضرورة العمل والسلوك داخل اطار النظام الاجتماعى بمواضعاته السائدة ، وبمفترضاته التى يقوم عليها وعدم الخروج عن حدوده ، **وتلجأ أخيرا الى اتباع وسائل ادارية لمحاولة** حل المشكلات الاجتماعية ويتسم أنصار نظريات التوازن بكونهم محافظين من وجهة النظر السياسية ، ويتركز جهدهم فى الحفاظ على المراكز التى تحتلها الجماعات المسيطرة ، والتى يرمز اليها أحيانا «بالمؤسسة» the establishment وهم لذلك غالبا ما يعملون فى تنسيق واضح مع المسئولين عن هذه المؤسسة .

اتجاه الصراع

تتفق نظريات الصراع على رفضها لنموذج التوازن باعتباره أساسا لفهم المجتمع المعاصر . وهى تكيف التحليل الذى تقدمه نظريات التوازن باعتباره يمثل استراتيجية جماعه حاكمة ما ، ويقوم بدور التأييد لقيمها ودوافعها ، ويلعب دور التبرير لكل الاجراءات التابعة التى تلجأ اليها هذه الجماعة الحاكمة فى اطار ماتطلق عليه زيادة فاعلية وسائل الضبط الاجتماعى .

والمجتمع ـ بالنسبة لنظريات التوازن ـ عبارة عن نسق طبيعى ، غير أنه بالنسبة لمنظرى الصراع عبارة عن صراع سياسى محتدم بين جماعات متصارعة فيما يتعلق بأهدافها أو بنظراتها الاجمانية للخياة . ومنظر الصراع ـ اذا ما كان

فوضـــويا ــ قـد يعارض أى فكرة تتعلق بثبات السلطة أو باستقرار النظام ٠

أما اذا كان ماركسيا ملتزما ، فانه لا يعارض فكرة النظام فى ذاتها ، ولكنه يتطلع لتطبيقها فى المستقبل بعد تحطيم المجتمع الطبقى ، واقامة المجتمع الاشتراكى على أنقاضه٠ وعلى ذلك فالنظام يمكن تحقيقه ، ولـــكن ليس باصطناع وسائل الضـــبط الاجتماعى كمـــا تدعو لذلك نظريات التوازن ، ولكن عن طريق اعادة التنظيم الاجتماعى بصورة جذرية للحياة الاجتماعية كلها ٠ وعلى ذلك فالنظام ينـــجم عن شروط التنظيم الاجتماعى ، وليس مجرد ناتج من نواتج التكامل الثقافى فى المجتمع ٠

والتحليل الصراعى conflict analysis مرادف للتحليل التاريخى ، فتفسير العمليــات المتداخلة بين الانساق الاجتماعية يعتمد على رصد التحولات التى تصيب العلاقات الاجتماعية ٠

ويعتمد هـــذا التحليل على مفهـــوم أساسى لوصف التغير التاريخى والاجتماعى الذى يتضمن نشأة ضروب « جديدة » من السلوك ، لا ضروب «منحرفة» كما تذهب الى ذلك نظريات التوازن ، وهو مفهوم «الاغتراب» ٠ والتغير هو الاستجابة التقدمية لحالة الاغتراب ٠

ولاتولى نظريات الصراع أهمية لمصطلحـــات التفكك الاجتـــماعى والانحراف ، فهى مصطلحات تركز عليها نظريات التوازن ، وتبدى اهتماما بما تعتبره اتجـــاهات سلبية بالنـــظر الى النظام والاستقرار الذى تدعو للحفاظ عليه ٠

وفى نطاق اطار الصراع ، نجـد أن مشكلة السواء والانحراف همـــا أساسا مشـــكلة عملية يتـــوقف حلهـــا على نتيجة المعركة التى ستشن للقضاء على الاغتراب ٠

ومع ذلك يمـــكن القـــول ان نظرية الصراع تتضمن تعريفا خاصا للصحة أو السواء ، غير أن القيم الكامنة وراءه تشير الى متطلبات النمو والتغير أكثر من اشارتها الى التكيف مع ضروب التطبيق السائدة ، أو مع الاحتياجات المفترضة للحفاظ على النظام الاجتماعى القائم ٠ فالصحة والمرض تعرف على ضـــوء الاحتيـــاجات المفترضة للنمو الفردى والاجتماعى ٠

والمشكلات الاجتماعية تنجم أساسا عن ضروب التطبيق الاغترابية للجماعات المســيطرة ٠ **وعلى ذلك فالمشكلات الاجتماعية ــ فى نظرية الصراع ــ لا تعـــكس المشـــكلات الادارية للنظام الاجتماعى القائم ، ولا فشل الافراد فى القيام بالأدوار التى أعدوا ونشئوا اجتماعيا للقيام بها ، ولكنها تعكس فشل المجتمع فى التـــكيف مع مطـــالب الافراد واحتياجاتهم المشروعة ٠**

ويكشف عن هذا النهج فى تفسير المشكلات الاجتماعية تعريف السواء المتضمن فى تحليل عالم الاجتـــماع الأمريكى بول جودمان ــ الذى ينتمى لحركة اليسار الجديد ــ لمشكلة الجناح فى المجتمع الامريكى ٠ فهـــو على عكس تالكوت بارسوتز ، لا يعرف الانحراف باعتبـــاره ذلك السلوك الذى لا يتطابق مع قيم النظام الاجتماعى ، وذلك لأنه يذهب الى أن الجناح ليس رد الفعل على استبعاد بعض الأفراد من اطـــار هذه القيم ، وليس مجرد مشكلة تتعلق بعملية تنشـــئة اجتماعية خاطئة ٠ فالقيم والتطبيقات السائدة فى المجتمع محطات من العبث الاعتماد عليها ، لأنهـــا لا تقـــدم للشباب ما يحتـــاجونه لكى ينموا وينضجوا ويتطوروا ٠ ولعل عبارات جودمان نفسها تكشف عن نهجه فى التحليل بصورة أعمق ٠

يقـــرر جودمان أنه « **كما كان متوقعا ، فان غالبية السلطـــات وجميع المتحـــدثين الرسميين يفسرون الجناح بقولهم انه نتيجه عملية تنشـــئة اجتماعية خاطئة ٠ وهم يقولون ان العوامل المتعلقة بالخلفية الاجتماعية قـــد أحدثت الاضطراب فى عملية التنشـــئة (الاجتـــماعية ، ولذلك لا بد من تحسينها ٠ ولكن قد لا يكون قد حدث خطأ ما فى عملية التواصل ٠ لعل الرســـالة الاجتماعية قد سرت بوضوح من خلال قنوات الاتصـــال للشباب غير أنها رفضت ٠**



ولذلك سأتخذ .. الموقف المضاد لأسأل : تنشئة اجتماعية لأى شىء ؟ لأى مجتمع مسيطر ولأى ثقافة متاحة ؟(١٢) »

وعلى ضوء العرض السابق نستطيع أن نخلص الى أن أنصار نظرية الصراع يتساءلون بلا انقطاع عن شرعية التطبيقات القائمة ، وعن نوعية القيم السائدة ، هذه التطبيقات وتلك القيم التى يقبلها أنصار نظرية التوازن باعتبارها هى ذاتها معايير الصحة والسواء •

غير أن عرضنا لاتجاه الصراع لا بد له لكى يكتمل من استعراض المكونات الاساسية للنظرة الاجمالية للحياة التى يصدر عنهـا ، وسنرى أن هذه النظرة هى القطب المضاد تماما لكل مكونات النظرة الاجمالية للحياة لنظريات التوازن التى عرضنا لها فيما سبق •

- **النظرة الاجمالية للحياة فى نظريات الصراع**

- **منظورها الاجتماعى الكامن واتجاهها ازاء القيم:**

تبدو هذه النظرة أولا فيما يتعلق بصورة المجتمع لديهـا بين الجماعات الاجتماعيـة المتصارعة فى أهدافها وفى نظرتها للحياة • والناس بالنسبة لها هم المجتمع ، فليس عندها هذا الفصل المصطنع الذى رأيناه عند نظريات التوازن بين أعضاء المجتمع والمجتمع ذاته • فالمجتمع لديها هو امتداد للانسان •

أما فيما يتعلق بنظرتها الى الطبيعة الانسانية فهى تركز على عنصر العمل
وتنظر للانسان باعتباره الخالق الايجابى لنفسه وللمجتمع من خلال الفعل الاجتماعى العملى والمستقبل •

واذا نظرنا الى عالم القيم نجدها تركز على الحرية والتغير والعمل ، وتهدف الى تحقيق النمو والتطور بصورة كيفية عن طريق التغيير الاجتماعى الجذرى •

- **طريقتها فى التحليل العلمى :**

النموذج الأمثل لهذه النظرة الاجمالية للحياة هو النموذج التاريخى ، وهى تهدف أساسا الى تحقيق الفهم من خلال التحليل التاريخى للحوادث المتفردة والمتغيرة • وقد تلجأ الى صياغة قوالب نموذجية ideal types للتعميمات المقامة على أساس أنماط تاريخية محددة •

وفيما يتعلق بالسببية فهى تميل الى التركيز على العامل الواحد ، وقد تصوغ تعميمات نظرية واسعة أو محدودة حسب الأحوال ، غير أن أهم ما يميزها هو الوحدة الكاملة بين النظرية والتطبيق فى مجالات البحث الاجتماعى والعمل الاجتماعى •

ونظرتها للموضوعية العالمية نظرة واقعيـة ، فهى تنظر لها على ضوء المصالح التى يهدف الباحث الى تحقيقها ، ولذلك فهى تناقش الموضوعية فى اطار الذاتية ، وتتبنى نظرية فى معرفة تتسم بالايجابية •

وتبدأ تحليلاتها بالتركيز على تنظم الأنشطة الاجتماعية أو بحاجات الانسان المتنامية أو بضرورة الحفاظ عليها ، ثم تنتقل منها لبحث الثقافة •

أما مفاهيمها السائدة فهى تتسم بكونها تاريخية وديناميكية ، ولا تميل الى التعميم الواسع المدى بقدر ما تركز على التحدد التاريخى • والهدف النهائى لكل مجموعة المفاهيم التى يستخدمها هو التركيز على حاجات الانسان منظورا اليهـا نظرة عامة ، أى من حيث أنها لصيقة بالطبيعة الانسانية أو نظرة نسبية ، كمطالب جماعة معينة من أجل الحصول على القوة والسلطة • وتتسم هذه المفاهيم بكونها مستقبلية ، فهى لا تقنع بالواقع القائم ، وانما تتخطاه لاستشراف المستقبل •

- **نظرتها للمشكلات الاجتماعية وللانحراف :**

تنطلق هذه النظرية من تعريف للسواء يتطابق مع مستويات غير متحققة فعلا • بمعنى أنها تركز على مطامح الجماعات الاجتماعية الخاضعة وان كانت صاعدة من خلال نضالها • ولذلك يمكن القول ان تعريفها للسواء تعريف طوباوى لأنه يريد تحقيق أقصى درجات الازدهار للشخصية الانسانية •

وهذه النظرية تنظر بشك الى ما تعتبره المجتمعات الطبقية سلوكا منحرفا • فكثيرا ما يدرج تحت هذه الفئة كل المعارضين سياسيا للنظام والخارجين عليه وهى لذلك تنظر فى بعض الأحيان لهذا السلوك الذى يعتبر منحرفا باعتباره ضرورة من ضرورات تغيير العلاقات القائمة •

ويتمثل تفسيرهـا للانحراف فى كونه يقوم أساسا على الاغتراب ، الناجم عن الاستخدام غير المشروع للضبط الاجتماعى ، ولسيادة الاستغلال •

وترى أن الاجراءات الكفيلة بالتغيير تتمثل فى القضاء على وسائل الضبط الاجتماعى التقليدية ، والتعديل الجذرى لأنماط التفاعل الموجودة ، والتغيير الثورى للنظام الاجتماعى .

ويتميز أنصار نظريات الصراع باتجاهاتهم السياسية التقدمية وهم لذلك لصيقون باليسار سواء منه القديم أو الجديد .

٦ ـ محاولة التوفيق الفاشلة بين الاتجاهين :

يتبين مما سبق بجلاء ووضوح أن اتجاهى التوازن والصراع اتجاهين يقفان على طرف نقيض سواء فى منطلقاتهما النظرية أو فى النتائج العملية التى يمكن أن تترتب على تبنى أيهما كنظرة اجمالية للحياة تحدد سلوك أعضاء المجتمع فى حقبة تاريخية معينة .

وقد وجهت انتقادات عديدة الى نظريات التوازن ولذلك حاول عدد من أنصارها أن يثبتوا أن نظريات التوازن ـ على عكس مايرميها خصومها ـ قديرة على تفسير التغير الاجتماعى (١٣) ، وعلى فهم الجوانب المتعددة فى الصراع الاجتماعى .
ولعله من بين أهم هذه المحاولات مقال فاندنبرج P. Vanden Berghe « **الجدل والوظيفية : نحو تركيب نظرى** » التى ظهرت فى المجلة السوسيولوجية فى اكتوبر عام ١٩٦٣ .

وقد زعم فاندنبرج أنه وجد أربعة جوانب التقاء بين الجدلية (أو نظريات الصراع) وبين الوظيفية (أو نظريات التوازن) وهى كما يلى :

- أن كلا النهجين approaches يتسمان بأنهما ينزعان نحو الشمول فى الوصف وفى التفسير .

- انهما يتفقان فى الدور الذى ينسبانه للصراع وللرضا أو الاتفاق الاجتماعى وللتكامل وللتفكك .

- أنهما يصدران عن مفهوم تطورى للتغير الاجتماعى .

- أن كلتا النظريتين تنهضان أساسا على نموذج واحد للتوازن الاجتماعى .



ولا يتسع المقام امامنا لكى نناقش محاولة فاندنبرج بالتفصيل ، ونعتقد أن عرضنا المفصل للفروض النظرية لكل من نظريات التوازن والصراع يكفى للرد على محاولات التقريب الفاشلة بينهما (١٤)

ونستطيع على ضوء العرض السابق أن نربط بين النظرية والتطبيق ، ونعنى بين اتجاهات التوازن والصراع فى النظرية الاجتماعية المعاصرة على المستوى النظرى ، وبين التطبيق السياسى والاجتماعى والاقتصادى على المستوى العملى فى البلاد النامية ، التى تخوض معركة التغيير الاجتماعى فى ظروف بالغة الصعوبة . فأغلبها لم يضع نفسه بعد على بداية طريق الثورة الصناعية(١٥) ، فى حين أن بعض الدول المتقدمة ودعت عهد الثورة الصناعيه ، ودخلت فعلا عهد الثورة العلميه والتكنولوجية كالاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية ، وتحاول باقى الدول الصناعية اللحاق بهذين العملاقين من خلال التكتل السياسى والاقتصادى كما هو الحال بالنسبة للسوق الأوربية المشتركة .

وكان على البلاد النامية أن تختار بين اتجاه التوازن واتجاه الصراع وذلك لفهم مجتمعاتها أولا وللانطلاق ثانيا نحو التنمية الاجتماعية والانسانية الشاملة .

Foucault, M., Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1966.

Baumont, M., L'essor industriel et l'impérialisme colonial, Paris : P.U.F., 1949.

(٣) أنظر : السيد يس ، علم اجتماع المعرفة : تعريفه ومنهجه ومجالات بحثه ، المجلة الاجتماعية القومية (تحت الطبع) .

Zeitlin, I., Ideology and the development of Sociological theory, New Delhi : Prentice-Hall of India, 1969.

Aron, R., Les étapes de la pensée sociologique, Paris : Gallimard, 1967.

Durtheim, E., De la division du travail social, Paris : F. Alcan, 5ème éd., 1926.

Durkheim, E., Socialism, edited by Gouldner, A.W., N.Y. : Collier Books, 1962.

Gurvitch, G., Le problème de la conscience collective dans la Sociologie de Durkheim, ch. VIII, in : La vocation actuelle de la socialogie T. 2, Paris : P.U.F., 1963.

(٨) انظر المرجع الثانى الذى يضم مجموعة من دراساتهم :

Rosak, T., The dissenting academy, U.S.A. : Vintage Books, 1968.

(٩) انظر : هذا الصدد الدراسة الموسوعية لعالم الاقتصاد والسويدى الشهير جونار ميردال :

Myrdal, G., Asian Drama, An inquiry into the poverty of nations, 3 vol., Pinguin Books, 1968.

(١٠) سنعتمد فى هذا العرض أساسا على الدراسة التالية :

Horton, J., Order and conflict theories of social problems as competing ideologies, in : Amer. J. of Soc.

Lemert, E., Social Pathology, N.Y., 1951.

Goodman, P., Growing up Absurd, N.Y. : Randon House, 1960, p. 11, cited in : Harton, op. cit.

(١٣) أنظر على سبيل المثال :

Cancian, F., Functional analysis of change, Amer. Soc. Rev., Vol. 25, No. 6, 1960, 818-827.

(١٤) أنظر مناقشة نقدية عميقة لآراء فاندنبرج فى :

Frank, A.G., Fonctionalisme et dialectique, in : L'Homme et la Société, No. 12, 1969, 139-150.

Stavenhagen, R., Les classes sociales dans les sociétés agraires, Paris : Anthropos, 1969.







د. سمير نعيم أحمد

رأينا من عرضنا لنتائج البحوث والدراسات التى أجريت عن انتشار وتوزيع تعاطى المخدرات بين الفئات الاجتماعية المختلفة أن تعاطى المخدرات ينتشر بين الشباب بصفة خاصة وأنه يتجه الى الانتشار بين الأصغر سنا عنه بين الأكبر سنا (من المراهقة حتى سن الأربعين تقريبا) كما رأينا أنه ينتشر أكثر بين فئات العمال والفلاحين ثم الموظفين والطلاب ، كما ينتشر بين الذكور أكثر منه بين الاناث(١) ٠

ويدلنا التأمل فى هذه النتائج أن تعاطى المخدرات ينتشر بين القوة الانتاجية العاملة فى المجتمع (شباب العمال والفلاحين والموظفين من الذكور) ويدعونا ذلك الى تساؤل هام جدا : ما هو تأثير تعاطى المخدرات على الانتاج الاجتماعى ؟ وترجع أهمية هذا التساؤل الى حقيقة أن مجال الانتاج لمستلزمات الحياة هو أهم نشاط للانسان فى المجتمع يؤثر على كافة أوجه النشاط الأخرى وعلى تقدم المجتمع ورفاهيته ٠ واذا عرفنا وفهمنا حالة الانتاج وتطوره فى مجتمع ما فاننا نستطيع أن نفهم حالة الحياة الروحية والثقافية والصحية والاجتماعية والتعليمية ٠٠ الخ فيه ، وأسلوب تطورها وتقدمها أو أسباب تخلفها ٠ ولذلك فاننا سنبدأ بالحديث عن آثار تعاطى المخدرات على الانتاج ثم نتناول بعد ذلك بالتفصيل آثاره المباشرة وغير المباشرة على مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية ٠

أولا : تأثير المخدرات على الانتاج الاجتماعى :

أ ـ تأثير تعاطى المخدرات على الفرد وانعكاسه على انتاجيته :

تدل نتائج البحوث التى اجريت على مختلف أنواع المخدرات أن تعاطى وادمان المخدرات يؤثران على انتاجية الفرد فى العمل وذلك من خلال ما يطرأ عليه من تغيرات كنتيجة مباشرة

للتعاطى وأن هذا التـأثر يتناول الانتـاج كما وكيفـا .

فقد تبين من بحث تعـاطى الحشيش الذى أجراه المركز القـومى للبحوث الاجتمـاعيـة والجنائية (٢) **أن انتاج المتعاطين يقل تحت تأثير التعـاطى وفى اليوم التالى للتعاطى عن حالته العادية لديهم . أما فى حالة « الخرمان » فان الانتـاج ينخفض بدرجة بالغة . هـذا** من حيث الكم أما من حيث الكيف فانه يهبط كذلك ويبدو أن تأثير التخدير على جودة الانتاج يمتد الى اليوم التالى للتعاطى ولكن بصورة مخفضـة قليلا . أما حالة الخرمان فيصحبهـا انخفاض شديد للجودة، وتعلق هيئة بحث تعاطى الحشيش بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائيـة (والتى كان المؤلف عضوا بها) على ذلك بقولها:

« هنا فى هذا النوع من البيانات يبدو أثر بالغ السوء لتعاطى الحشيش ، ولو أننا تصورنا عملية الانتاج فى مجموعهـا ، أى على نطـاق المجتمع وأخذنا بما توحى به تقارير المضبوطات الصادرة من مكتب مكافحة المخدرات ، وهى توحى باتساع نطاق انتشار الحشـيش بين مختلف فئات المجتمع ، واذا أضفنا الى ذلك ما تدل عليه البيانات الخاصة بأسئلة الانتشـار فى هذا البحث الراهن من أن الحشيش منتشر بين معظم الفئات العاملة وأن العمال بوجه خاص يأتون على رأس القائمة فى ضـخامة الانتشار ، اذا جمعنا هذه الخيوط كلها فى بؤرة ضيقة أمكن لنا أن نتبين جسامة الضرر الذى ينزل بالانتاج فى المجتمع نتيجة مباشرة للتعاطى » .

وقد توصـل هذا البحث الى التعرف على بعض العـوامل المرتبطة بهبوط الانتاج تحت تأثير المخدر (الحشيش) . فقد اتضح ان أهم الاضطرابات التى تحدث لدى المتعـاطى أثناء التخدير وترتبط بهبوط هذا الجانب الكمى من الانتاج اضطراب ادراك الزمن ويليه فى الأهمية اضطراب ادراك الاصوات ثم اضـطراب ادراك الالوان ثم قلة وضوح الرؤية للأشخاص والاشياء واضطراب ادراك المسـافات واختلال ادراك الحجوم . كما أن اضطراب الذاكرة وانخفاض كفاءة التفكير يرتبطان بانخفاض الجانب الكيفى من الانتاج أى جودته .

وفى البحث المتعمق الذى أجراه « سـعد المغربى » عن تعاطى الحشيش أورد نتائج كثير



من البحوث التى أجريت فى مناطق مختلفة من العالم على تأثير تعاطى هذا المخدر على انتاجية الافراد نذكر منها البحوث التالية . (٣)

أشار « وولف » Wolf (٢) الى التجربة التى قام بها ثلاثة من الأطباء العقليين على أربعة أطباء بالعيادة السيكوباتية بمدينة Recife بالبرازيل ، تعاطوا الحشيش بكميات مختلفة ولوحظت عليهم الاعراض حتى اليوم التالى ووصفوا تأثير المخدر على العمل بقولهم « بعد انتهاء الآثار الأساسية للحشيش – والتى استمرت أكثر من ساعتين – ظل جميع الأطباء موضع التجربة يعانون من صداع واسترخاء عميق وعدم القدرة على أى عمل ذهنى مهما كان بسيطا تافها ، ثم اتجاه واضح للنوم العميق ... كما لوحظ أن حالة الاسترخاء وعدم القدرة على العمل قد امتدت خلال صباح اليوم التالى» (٤) .

ويقول بوكيه J. Bouquet **أنه ببحث حالات الكثير من مدمنى الحشيش فى تونس ، وجد أنهم متدهورون فى عملهم ، تقل صلاحيتهم للعمل تدريجيا . كما وجد ارتباطا بين حالات التدهور فى القدرات العقلية وبين ادمان الحشيش فى الحالات الخطيرة . وكذلك وجد أن التدهور الصحى يسير جنبا الى جنب مع ادمان الحشيش . (٥)**

ويقرر « وولف » فى كتابه السابق الاشارة اليه أن تعاطى المخدر يعود بأسوأ النتائج على الفرد . **فالموظفون ورجال الاعمال الذين عرف عنهم النشاط، وكانوا موضع الثقة،** تأثروا فى أخلاقهم وكفاءتهم الانتاجية وتحولوا بفعل المخدر الى اشخاص يفتقرون الى الطاقة المهنية والحماس والارادة اللازمة لتحقيق واجباتهم العادية والمألوفة . والحشيش يجعل من الذين يتعاطونه أشخاصا كسالى سطحيين غير موثوق بهم ، ذوى اتجاهات خشنة وكلها لم تكن معروفة لديهم قبل التعاطى . وبالاضافة الى ذلك يظهر الاهمال واضحا فى سلوكهم كما تنحرف مشاعرهم العادية ومداركهم الاخلاقية .

وفى الدراسة التى قام بها « فردمان وركمور » Freedman and Rockmore على متعاطى الحشيش من جنود الجيش الامريكى فى الحرب العالمية الأخيرة وجد أن هؤلاء الجنود كانوا يتركون معسكراتهم بغير اكتراث ويذهبون لتعاطى الحشيش بالرغم من علمهم بأن ذلك يعرضهم للمحاكمة العسكرية . مما يدل على الاهمال وعدم الاكتراث .

ويذكر سعد المغربى أيضا نتائج بحث « كوبرا وكوبرا » فى الهند والتى اتضح منها بصفة عامة أن الأغلب فى متعاطى الحشيش بالهند انهم يتصفون بالكسل والتراخى والتغافل – ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الحشيش يرتبط بضعف الانتاج ونقص الكفاية الفردية . كما أن التدهور الجسمى والعقلى العام الذى قد يحيق بالتعاطى من شأنه بالضرورة أن يؤدى الى تدهور آخر فى كفاءته الانتاجية ومستوى أدائه لعمله .

وتتفق نتائج البحث الذى أجراه سعد المغربى فى مصر على عينة من متعاطى المخدرات مع هذه النتائج من حيث أن الآثار المباشرة للتخدير تعمل على تخفيض مستوى الانتاج وأن التدهور يزداد بزيادة كمية المخدر المتعاطاه . وهذه النتائج تؤيدها المظاهر النفسية التى لوحظت على الأشخاص موضع التجربة والتى تدل على التعويق الذى يمر به الفرد أثناء العمل وهو تحت تأثير المخدر . ويورد « سعد المغربى » تقديرات بعض المتعاطين عن تأثير الحشيش على الانتاج نذكر منها التقرير التالى لشخص متعلم تعليما عاليا ، ويشغل وظيفة محترمة وله تجربة طويلة فى تعاطى المخدرات :

« ان الحشيش يصيب الجسم بحالة كسل وتراخ ... والمتعاطى يقدم على العمل ولكن سرعان ما تتلاشى الآمال التى صمم الفرد على تحقيقها وهو يدخن الحشيش ، ويحلم بعالم ينزل فيه وعليه المن والسلوى ... يعنى أنه يصمم على العمل ولكنه لا يستطيع الاستمرار فيه وسرعان ما يتخلص ويؤجل ... وفى اليوم التالى يذهب الى عمله بالعافية ويتمنى أن يكون يوم اجازة » .

وتدل نتائج البحوث التى أجريت على المخدرات الأكثر خطرا مثل الأفيون ومشتقاته أن آثار هذه المخدرات الصحية والنفسية تصيب الوظيفة الانتاجية للأفراد باضطراب شديد .

وهكذا يتضح لنا من نتائج الدراسات التى عرضناها وجود ارتباط موجب بين تعاطى الحشيش وتدهور مستوى الانتاج كما ونوعا . ولكننا على الرغم من وجود هذه العلاقة الثابتة نود أن نوجه النظر الى بعض الأسئلة فيما يتعلق بتفسيرها مثل : **هل كان مستوى انتاج الأفراد**

سيرتفع لو لم يتعاطوا المخدرات ؟ أم أن مستوى انتاجهم كان سيظل منخفضا لأنهم كانوا سيتجهون الى سلوك آخر غير التعاطى يحدث نفس التأثير على الانتاج ؟ وهل يمكن اعتبار المخدر السبب المباشر فى انخفاض الانتاج أم يجب أن نبحث عن السبب الأصلى وغير المباشر الذى أدى الى تعاطى المخدرات أصلا ثم أدى بعد ذلك الى انخفاض الانتاج ؟

ب ـ تأثير تعاطى المخدرات على انتاجية المجتمع بصفة عامة :

ان الظروف الاجتماعية الاقتصادية التى تؤدى الى تعاطى المخدرات وبالتالى تؤدى الى انخفاض انتاجية قطاع من الشعب العامل تؤدى أيضا الى ضروب أخرى من السلوك تؤثر أيضا على انتاجية المجتمع مثل تشرد الاحداث واجرامهم وادمان الخمور والبغاء والجريمة وادمان القمار والرشوة والاختلاس والفساد والمرض العقلى والمرض النفسى والاهمال واللامبالاة ... الخ فكل هذه الانواع من السلوك يأتيها أناس فى المجتمع . والانسان كما تثبت لنا كل الدراسات الانسانية الحديثة نتاج الظروف الاجتماعية التى يعيش فيها ، فهو يختلف أساسا عن الحيوان فى أنه كائن اجتماعى وليس مجرد كائن بيولوجى . ولذلك فان التى تحكم تطوره ونموه وسواءه أو اضطرابه هى القوانين الاجتماعية وليست القوانين البيولوجية . وحين يصاب قسم من المجتمع بالاضطراب نتيجة للظروف التى يحيا وينشأ فيها فان اضطرابه لا يقتصر أثره عليه وحده ولكنه يمتد ليشمل المجتمع بأسره **... وتعاطى المخدرات لا يؤثر على المتعاطين فقط أو حتى لا يؤثر على المجتمع من خلال تأثيره على المتعاطين فقط ولكنه يؤثر على كل أوجه نشاطه تقريبا** . أى أن متعاطى المخدرات لا يتأثر وحده بانخفاض انتاجيته فى العمل (فيطرد من عمله أو يقل ايراده) ولا يؤثر على انتاجية المجتمع لانه يقلل من انتاجية المتعاطى فقط ، ولكنه يخفض انتاجية المجتمع بصفة عامة للاسباب الآتية :

أولا : يؤدى انتشار تعاطى المخدرات الى انشغال عدد كبير من أفراد المجتمع الذين لايتعاطون المخدرات عن الوظائف الانتاجية المباشرة التى تسهم فى تطور المجتمع ونموه بوظائف غير انتاجية مثل رعاية المدمنين فى المستشفيات وحراستهم فى السجون هم وتجار المخدرات المحكوم عليهم ومطاردة مهربى المخدرات وتجارها ومحاكمتهم .. الخ فحين تنتشر ظاهرة تعاطى المخدرات لا بد أن يؤدى ذلك الى تضخم فى عدد أفراد الشرطة وموظفى السجون والمستشفيات والمحاكم فمن أين تأتى هذه الاعداد من الناس ؟ ألا تستمد من المجتمع ومن قوته الانتاجية البشرية ؟ فاذا لم تكن ظاهرة تعاطى المخدرات بهذه الحدة فى مجتمع ما لأمكن أن يتجه هؤلاء الأفراد الى أعمال انتاجية أو صحية أو تعليمية أو ثقافية أو ترفيهية ... الخ ومعنى ذلك ان تعاطى المخدرات لا يشل القدرة الانتاجية للمتعاطين فقط ولكنه يشل القدرة الانتاجية لهذا القطاع الاكبر من الجمهور الذى يتعامل معهم .

ثانيا : وبالاضافة الى هذه الخسارة التى تلحق بالقوى الانتاجية البشرية فى المجتمع نتيجة لانتشار تعاطى المخدرات توجد الخسارة المادية الاقتصادية التى تتمثل فى المرتبات التى يحصل عليها المشتغلون بعلاج ومكافحة المشكلة وفى النفقات الباهظة التى تستهلكها عمليات العلاج والمكافحة والمؤسسات التى تنشأ من أجل ذلك وفى عملية الانفاق على المتعاطين أنفسهم داخل السجون أو المستشفيات أو حتى خارجها . وهذه المبالغ التى تنفق فى هذه النواحى غير الانتاجية كان من الممكن أن توجه الى الاستثمار فى عمليات الانتاج لتعود على المجتمع بالفائدة بدلا من أن تضيع بهذه الكيفية لو لم تكن هناك مشكلة تعاطى المخدرات . فتعاطى المخدرات اذا يمثل عبئا كبيرا على الدخل القومى من هذه الناحية .

ثالثا : هناك خسارة مادية أخرى كبيرة تلحق بالمجتمع ككل وتؤثر عليه تتمثل فى المبالغ التى تنفق على المخدرات ذاتها . فاذا كانت هذه المخدرات تزرع فى المجتمع الذى تستهلك فيه فان معنى ذلك اضاعة جزء من الثروة القومية يتمثل فى الأرض التى كان من الممكن استغلالها فى زراعة ما هو أنفع للمجتمع من المخدرات وفى الجهد البشرى الذى يستهلك فى زراعتها ثم فى اعدادها للاستخدام بدلا من استغلاله فى انتاج مواد أكثر ضرورة وفائدة للمجتمع . واذا كانت المخدرات تهرب الى المجتمع من

مصادر خارجية فان مبالغ كبيرة تخرج من المجتمع (عادة فى صورة عملة صعبة مهربة أو عن طريق تهريب السلع أو عمليات المقاصة) وكان من الممكن استغلال هذه المبالغ فى استيراد آلات للانتاج أو للتعليم أو للصحة أو فى استيراد سلع استهلاكية ضرورية للجمهور .

ولما كنا لا ننظر الى تعاطى المخدرات باعتبارها مشكلة أو ظاهرة منفصلة عن غيرها من المشكلات أو الظاهرات فى المجتمع **فاننا يجب أن نضيف دائما تكاليف وأعباء هذه المشكلة وتأثيرها السىء على انتاجية ورفاهية المجتمع الى تكاليف وآثار غيرها من المشكلات (مثل البغاء والجريمة وتعاطى الخمور .. الخ)** والتى أثبتت البحوث العلمية الحديثة أن جذورها جميعا تكاد تكون واحدة ، بل انها كثيرا ما تحدث سويا مع بعض الاختلافات فى التفاصيل ، لكى يتضح لنا مدى ما يلحق بالمجتمع ونشاطه الانتاجى من ضرر بليغ ، ومدى الحاجة الملحة الى حلول جذرية تقضى على الظروف المشتركة التى تنتج هذه الامراض الاجتماعية وتساعد على انتشارها .

ح : تأثير تعاطى المخدرات على الحياة الأسرية :

أن الاسرة هى أول بيئة اجتماعية انسانية تستقبل الوليد الانسانى كما أنها المجموعة التى يقضى فى ظلها الفرد فترة طويلة وحاسمة من حياته ولذلك فان البيئة الاجتماعية الاسرية تلعب الدور الأول فى تشكيل شخصية ونمو الفرد . وهذه البيئة الاسرية هى الوسيط الأول الذى تمر من خلاله تأثيرات البيئة الاجتماعية الواسعة فى المجتمع الى الفرد . فكل فرد يولد فى أسرة وكل أسرة توجد (فى المجتمع الطبقى) بوصفها عضوا فى طبقة اجتماعية اقتصادية ، وكل طبقة توجد داخل تكوين اجتماعى اقتصادى معين فى فترة ما من فترات التطور التاريخى الاجتماعى . وعلى ذلك فان الشخصية الانسانية تكون فى نهاية الامر محصلة لكافة ضروب العلاقات الاجتماعية فى المجتمع . وحين يقول البعض بأن الاضطراب الاسرى هو الذى يؤدى الى انتشار ظاهرة مرضية ما مثل تعاطى المخدرات فانهم يغفلون هذه الحقائق البسيطة ، ويتجاهلون التفكير فى سؤال هام وحاسم هو . وما الذى أدى الى انتشار هذا الاضطراب الأسرى فى مجتمع ما وفى فئة معينة منه وفى فترة تاريخية محددة ؟

وهكذا يتضح أننا بازاء دائرة متصلة من العلاقات بين العوامل : خلل فى العلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع وفى تنظيمها يؤدى الى اضطراب فى الاحوال الأسرية يظهر فى صور مرضية مختلفة ، من بينها تعاطى المخدرات ، تؤدى بدورها الى اضطراب فى العلاقات الأسرية وهكذا تستمر الحلقة التى لا يمكن أن تقطع الا اذا طرأ تغيير جوهرى وجذرى على العلاقات الاجتماعية ونظامها فى المجتمع .

واذا كنا نعتبر تعاطى المخدرات مثل غيره من الامراض الاجتماعية نتاج لخلل فى العلاقات الاجتماعية ونظامها فى المجتمع فاننا حين نناقش آثاره المباشرة على الحياة الأسرية يجب أن يكون ماثلا أمام أذهاننا السبب الرئيسى وراء تعاطى المخدرات بحيث نعتبره المسئول عن كل من اتعاطى وما يترتب عليه من اضرار بالحياة الأسرية .

ان تعاطى المخدرات (شأنه شأن البطالة والمرض العقلى والجريمة والبغاء وادمان الميسر .. الخ) يصيب الأسرة والحياة الأسرية اصابات بالغة سواء فى تكوينها أو بنائها أو فى وظيفتها الاساسية فهو :

أولا : يمثل عبئا اقتصاديا شديدا على ميزانية الأسرة حيث ينفق الوالد المتعاطى جزءا كبيرا من دخله (وأحيانا ما يكون الجزء الاعظم فى حالة المخدرات التى تؤدى للادمان مثل الافيون) للحصول على المخدر ومستلزماته ويؤثر ذلك بالطبع تأثيرا خطيرا على الحالة المعيشية العامة للأسرة من الناحية السكنية والغذائية والصحية والتعليمية والترفيهية والاخلاقية . ولا يستطع أفراد الاسرة الحصول على احتياجاتهم الاساسية واللازمة للمعيشة الكريمة مما يضطر الأم وصغار الابناء فى أحوال كثيرة الى الاتجاه للعمل الذى لا يكونون على استعداد له وما يدفعهم بدوره الى أعمال غير مشروعة أو غير اخلاقية وقد يستطيع أفراد الاسر الغنية تجنب هذا المصير ، ولكن أفراد الأسر الفقيرة ذات الدخل المحدود لا يستطيعون مواجهة الحياة حين يبتلع تعاطى المخدرات الجزء الأعظم من ميزانية الأسرة . واذا عرفنا أن تعاطى المخدرات أكثر انتشارا بين الأسر الفقيرة عنه بين الاسر الغنية

أدركنا مدى وحجم الخســـارة فى أفراد المجتمع نتيجة مباشرة للتعاطى ونتيجة غير مباشره للظروف التى أحدثت لتعاطى ٠

ثانيا : لما كان انفاق جزء كبير من ميزانية الاسرة على المخدر بدلا من اشـباع الحاجات الضرورية لأفراد الأسرة فى حد ذاته يعنى عدم تقدير للمسئولية من جانب المتعاطى واهمال لواجب أساسى له فانه بذلك يقدم نموذجا سـلوكيا لأفراد الاسرة وخاصـة للاطفال فلا ينشأ ولا ينمو لديهم مثل هذا الشعور بالمسئوليه وتقدير الواجب لاحيال أسرهم فى المستقبل فحسب ولكن حيال أى واجبات اجتماعية أخرى وخاصـة اذا لم يكن بالاسرة (النووية أو الممتدة) من يستطيع أن يقدم نموذجا مخالفا للأطفال ٠

ثالثا : بالاضافة الى الآثار الاقتصـادية لتعاطى المخـدرات على الاسرة **نجد أن جو الاسرة العام للمتعاطى يسوده التوتر والشقاق والخلافات بين أفرادها ٠** فلا شك فى أن انفاق الوالد المتعاطى للمخدرات لجزء كبير من دخل الاسرة على المخـدر يثير مشـاعر الحنق والغضب لدى باقى أفراد الاسرة ، عـلاوة على ما يرتبط بالتعـاطى من عادات لا تكون مقبولة غالبا من جانب باقى أفراد الاسرة مثل تجمع عدد من المتعـاطين فى المنزل وسهرهم الى ساعات متأخرة٠ ولما كان تعاطى المخدرات محرما فان أفراد الاسرة يعيشون دائما فى حالة خوف وقلق شديدين لوجود المخدرات فى المنزل وتعرضـهم لمهاجمة الشرطة ٠

وقد دلت البحوث على أن أسوأ الحالات التى يمر بها المتعـاطى (وخاصـة مدمن الافيون ومشتقاته) هى حالات عدم توفر المخدر له لأى سبب كان ٠ ففى هذه الحالات يعانى المتعاطى من أعراض نفسية وجسمية حادة تنعكس آثارها على كل افراد الاسرة ٠ وقد اتضـح من بحث الحشـيش الذى أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، أن الخلافات التى تحدث بين المتعاطى وبين زوجته واولاده تزداد بدرجة كبيرة فى حالة « الخرمان » حيث يكون أكثر ميلا اذا استثاره أحد الى الضرب والسب والمقاطعـة عنه فى حالته العادية (حين لا يكون مخدرا) وعنه فى حالة التخدير ٠ ويمتد تأثير هذه الحالة خارج نطاق الأسرة الى الرؤساء فى العمل والمرؤوسين والى الاصـدقاء والزمـلاء بل وحتى الجيران والاغراب ٠ ومما لا شك فيه أن ما قد يحدث من مشـكلات مع الجيران والاغراب ينعكس أثره على الأسرة بصفة عامة ٠ وقد ذكرت الغالبية العظمى لافراد بحث الحشيش أنهم ليسوا على وفاق مع زوجاتهم ٠ ونظرا لأن تعاطى المخدرات يرتبط بصفة عامة ببعض الاضطرابات النفسية (سواء كسـبب للتعاطى أو كنتيجة له) فان **متعـاطى المخدرات لا تكون لديه عادة القدرة التامة على رعاية ابنائه وتنشئتهم التنشئة السوية مما يترتب عليه حدوث الانحرافات السلوكية والامراض النفسية للابنـاء ونموهم نموا غير سوى ٠**

ولا تخفى علينا بالطبع خطورة اتجاه أفراد الاسرة الى تعاطى المخدرات ــ فقد اتضح أن نسبة كبيرة من متعاطى المخدرات نشأوا فى أسر كان الآباء الاخوة الكبار فيها يتعاطون المخـدرات ــ على الجو الاسرى كله وعلى جميع أفراد الاسرة ومستقبلهم ٠ ومن الواضح ان أكثر الأسر تأثرا باضرار التعاطى هى الاسر الفقيرة (وهى تمثل القطاع الاكبر من أسر المتعاطين) ٠ ومن الواضح أيضـا أن اضطراب الجو الاسرى بهـذه الكيفية وما يحدثه من خلل فى بناء شخصية أفرادها ينعكس على المجتمع الكبير بصـورة خطيرة ٠ فانتاجية أفراد الاسرة فى عملهم تتأثر بالضرورة بحالتهم النفسية وبمشكلات حياتهم اليومية ٠ كما أن كل ابن فى الاسرة سـوف يقوم بتكوين اسرة خاصة به فى وقت ما فاذا كان قد أصيب بالاضـطراب أو بالادمان فان أسرتـه الجـديدة سوف تكون هى الاخرى فى الغـالب عرضة للاضطراب ٠

د ـ تعاطى المخدرات والجريمة :

يثير موضوع العلاقة بين تعاطى المخـدرات والسلوك الاجرامى مناقشات وخلافات كثيرة بين دارسى هذا الموضوع لعدة أسباب من بينها أن الارتباط بين تعاطى المخدرات وارتكاب السلوك الاجرامى يختلف من منطقة لاخرى ٠ ففى الوقت الذى تبين فيه بعض الدراسات الامريكية وجود علاقة بين تعاطى المخدرات والجريمة وانتشارها فى منطقة معينة، تدل بعض الدراسات والملاحظات العربية أن تعاطى المخدرات ينتشر بدرجة كبيرة

في مناطق تقل فيها الجريمة كثيرا عن غيرها (مثل الريف) . والسبب الثاني هو كيفية تفسير هذا الارتباط بين السلوك الاجرامي وبين الجريمة (ان وجد) . أيهما السبب وأيهما النتيجة أم انهما نتاج شيء مشترك . ويمكننا بصفة عامة القول بأن ما نعرفه عن الآثار النفسية والجسمية والسلوكية للمخدرات (وخاصة الحشيش والافيون) لا يبرر لنا استنتاج أن متعاطي هذه المخدرات يميلون الى ارتكاب الجرائم، وخاصة جرائم العنف كسبب مباشر للتعاطي ولكن متعاطي المخدرات قد يرتكب الجريمة لاحد الأسباب الآتية :

أولا : أن تعاطي المخدرات وحيازتها تمثل في حد ذاتها جريمة يعاقب عليها القانون **وهكذا فان متعاطي المخدرات يدرك دائما انه يخالف القانون ، ويمكن ان يشجع الاعتياد على مخالفة أحد القوانين على مخالفة غيره من القوانين .**

ثانيا : نظرا لاعتبار متعاطي المخدرات مجرما وايداعه السجن مع غيره من مرتكبي غير ذلك من الجرائم فانه يكون عرضة للتأثر بهم ولاستمالتهم له لارتكاب جرائم أخرى . وكثيرا ما يحدث ان تلجأ العصابات الاجرامية الى جذب أعضاء جدد لها من بين المسجونين فاذا أضفنا الى ذلك المعاملة التى يلقاها متعاطي المخدرات بعد خروجه من السجن وخاصة فقدانه لفرص العمل أدركنا مدى تعرضه للسلوك الاجرامي .

ثالثا : لما كان تعاطي المخدرات (وخاصة التى تحدث الادمان) يتطلب نفقات باهظة وخاصة لعدم مشروعية الحصول عليها ولما كان دخل المتعاطي لا يكفي الانفاق على المخدر فانه قد يلجأ الى سلوك مثل السرقة للحصول على النقود اللازمة لشراء المخدر.

رابعا : كثيرا ما تكون عصابات المخدرات التى تقوم بالتهريب والاتجار والتوزيع تمارس أنواعا أخرى **من النشاط الاجرامي . وفي هذه الحالة فانها تستغل الحاجة الشديدة للمتعاطي للمخدر وعدم قدرته على شرائه في اجبار المتعاطي على الاشتراك في أعمال** اجرامية وتدربه عليها ، كأن تجبر النساء مثلا على ممارسة البغاء والرجال على التهريب أو السرقة أو اخفاء المسروقات .

خامسا : في حالات كثيرة يلجأ المجرمون الى تعاطي المخدرات وفي هذه الحالة لا يكون السبب في اجرامهم التعاطي ولكنه يكون مرضا آخر مصاحبا للاجرام .

ومن الادلة التى تساق على أن العلاقة بين تعاطي المخدرات والجريمة ليست علاقة سببية ما لوحظ من أن افراد بعض الفئات ذات الدخول العالية مثل الأطباء والصيادلة الذين يدمنون المخدرات وتكون هذه المخدرات في متناول أيديهم وفي حدود امكانياتهم المادية لا يرتكبون في الغالب أى جرائم ، اللهم الا الحصول على المخدر بطرق غير مشروعة تماما .

خلاصة

اتضح لنا من هذا العرض للآثار الاجتماعية والاقتصادية لتعاطي المخدرات ، أن الظروف الاجتماعية الاقتصادية التى تؤدي الى انتشار تعاطي المخدرات بين فئات المجتمع تقع عليها أيضا مسئولية نتائج تعاطي المخدرات التى يمكن تلخيصها فيما يلي :

أ ـ آثار ضارة على كم وكيف الانتاج الفردي للمتعاطي .

ب ـ آثار ضارة على الانتاج الاجتماعي بصفة عامة وعلى برامج التنمية ، وخاصة في الدول المتخلفة تتمثل في فقدان الطاقة الانتاجية البشرية (المتعاطين وأسرهم والمشتغلين بالمكافحة والعلاج ... الخ)

جـ ـ آثار ضارة على الاسرة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية تنعكس على المجتمع بأسره .

د ـ آثار غير مباشرة تتمثل في السلوك الاجرامي والانحرافي .

---

(١) انظر مقالنا في عدد أغسطس (٧٠) من الفكر المعاصر .

(٢) « تعاطي الحشيش » ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ التقرير الثاني . القاهرة ، ص ١٧٨ ـ ١٨١ .

(٣) سعد المغربي : ظاهرة تعاطي الحشيش . دار المعارف ، ١٩٦٣ .

وجوه العقل الثلاثة

صفوت فرج



تتزايد معرفتنا بحقائق العلم - فى كل فروعه - يوما بعد يوم بدرجة تجعل رغبة العالم شديدة فى الوصول الى النظرية العامة التى يمكنها أن تشكل فى بناء منطقى واحد مجموعة الحقائق المختلفة التى حصل عليها .

وهذه الرغبة أكثر قبولا فى مجال العلوم الطبيعية منها فى مجال العلوم الانسانية ، ففى المجال الاول تتميز الظواهر بكونها أكثر تحددا وأكبر ثباتا وأكثر شمولا من ظواهر العلوم الانسانية .

فالموقف اذن تحوطه العديد من المزالق فى مجال الانسانيات بوجه عام وعلم النفس على الخصوص .

وقد كان التقدم الحقيقى لعلم النفس فى الحقبة الاخيرة نتيجة مباشرة للمحاولات الدائبة الجادة للامساك بالظاهرة النفسية الجزئية والمحدودة ومحاولة اخضاعها للفحص والتجريب ودراستها فى علاقاتها بالعديد من المتغيرات ، والابتعاد بأكبر قدر ممكن عن المفاهيم العامة والانساق الكبرى التى تميل لتفسير كل الظواهر من خلال اطار واحد .

ويزداد الامر صعوبة - أمام الرغبة فى تكوين الانساق والنظريات - اذا كانت هذه الرغبة تتجه الى مجال العقل الانسانى وقدراته ، صحيح أن للعقل منطقا - كما أن له أساليبه المحددة وقواعده ، بالاضافة الى ماالديه من قدرات غير محدودة ، وهذا كله أدعى لأن تكون محاولة الوصول الى تحليل دقيق يربط فى نظام عام بين هذه القدرات ، ومن خلال تشريح نفسى تجريبى من أصعب الأمور .

غير أن جيلفورد لا يخشى هذه المغامرة ويتقدم نحوها معتمدا على أساسين هامين .

الاول : هو الحصيلة التجريبية الفريدة لبحوث القدرات المختلفة سواء التى حصل عليها هو ومعاونوه من برنامج قياس الاستعدادات فى جامعة جنوب كاليفورنيا والذى امتد لأكثر من عشر سنوات أو ما توصل اليه غيره من العلماء المعروفين أمثال تيرمان وبينيه وثرستون .

والثانى : هو الامكانية الضخمة ذات الطابع الرياضى لأسلوب التحليل العاملى الذى أكتشفه سبيرمان والذى تطور على امتداد هذا القرن

تطورا محسوسا أتاح للتجريب فى علم النفس معالجات باهرة ٠

فمن مجموع الحقائق الناتجة عن البحـــوث التجريبية الحديثة نجد بحوث الذكاء وقد زودتنا بقدر واف من المعلومات عن طبيعة هذا النشاط العقلى ونجد ذلك المقياس الممتاز الذى عدلتــه جامعة ستانفورد عن بينيه ، كما نجد الحقـــائق المختلفة عن العديد من القـــدرات العقلية التى درسها وفحصها ثرستون ٠ كمـــا تتبين أيضا الكثير من الحقائق التى حصل عليهـا جيلفورد من بحوث الاستعدادات والقــدرات من برنامج الاستعدادات على رجال القوات الجوية الامريكية ٠

وفى الجانب الآخر كان هناك التحليل العاملى ، وهو تكنيك رياضى يستخدم فى وصف وتلخيص مجموعات كبيرة من الحقـائق المختلفة التى نعبر عنها بأسلوب الارتباطات ٠ فمن دراســــتنا وتجريبنا على عدد من المتغيرات النفسية المختلفة والتى نصمم الدراسة الخاصة بها على أساس انها تفحص قطاعا عقليا أو نفسيا معينا ، يمكننا أن نحصل على مصـــفوفة من معاملات الارتباط بين عـــدد من المتغيرات تمثل العــلاقات المتعددة فيما بينهــا ، وبقــدر ما تتزايد هــذه العلاقات تكون الصورة العــامة أكثر دقة ، الا أنها تصبح أكثر غموضــا وتعقيدا ، وهنا تصــبح الحاجة ماســة لأسلوب جديد وخصب يمكنه تناول هذه الصورة المعقدة بالوصف الدقيق والتلخيص الواضــح ٠ وتظهر هذه الامكانية الفريدة لأســلوب التحليل العامل فى كونه الوســيلة المناسبة والمحســوبة الدقة للقيام بتلخيص ووصف هذا العدد الكبير من الحقائق المتشــابكة التى تضمهــا مصفوفة ارتباطية ٠

والواقع أن التحليل العـــاملى يتميز بميزة أخرى : فهو بالنسبة للباحث ــ الذى يتميــز بخيال علمى خصب ، وبقــــدرة على اكتشاف علامات الاستفهام أكبر من ميله لقبول الحقـــائق المبـــاشرة ــ أسلوب مناســـــب يزوده بفروض جديدة اذ يساهم فى ابراز بعض الســمات ذات الخصائص المشتركة التى لم تكن جاذبة للانتباه قبل أن تتشكل فى صورتها العاملية الجديدة ، وهو الامر الذى يؤدى فى الكثير الى اعادة النظر الى حقائقنا فى أضواء جديدة أو الى اعادة التجريب لفحص فروض عاملية خصبة ٠

ومن هذا المنطلق يبدأ جيلفورد فى تقـــديم نظريته عن ابعاد العقل الثـــلاث ، وهى نظرية موحدة عن العقل الانسانى ، تنتظم القــــدرات العقلية الاولية والفريدة فى نظام واحــد يدعى البناء العقلى Structure of Intellect ٠

ومن خلال دراسات القدرات المتعـــددة ومن خلال التحليلات العاملية التى تناولت هــــذت القدرات وضح وجود أداء متميز على عـــدد من العوامل Factors وأمكن تفسير هذا الاداء المتميز فى ضوء منـــطق ســـيكلوجى ، أدى الى تقرير عدد من العوامل ــ أو القدرات ــ العقلية الواضحة التى اكتشفت عن طريق التحليــــل العاملى ٠

الا أنه ــ خلال العشرين عاما الماضية ــ ظهرت امكانية تصنيف هذه العوامل نفسها فى فئـات حيث تتشابه عوامل كل فئة فيما بينها على عدد من الاسس المعينة ٠

وجوه العقل الثلاثة :

ويمكننا أن نقوم بتصنيف هذه القدرات على أسس ثلاث مختلفة ، وهذه الاسس الثـــلاثة تمثل ثلاثة أبعاد تدور فيها هذه القدرات ٠ وكل قدرة تندرج تحت هذه الفئات الثلاثة معا ولكن بمعنى مختلف ٠

فنحن نستطيع أن نصنف قدراتنا على أساس من العملية العقلية التى تتضمنها operation أو على أساس مضمون هذه القدرة أو بنـــاء على الانتاج الخارجى لها product ٠

ولكن ما الذى نعنيه بالعملية والمضـــــمون والانتاج ، ماذا نعنى بهذه الوجوه الثـــــلاثة للقدرة ؟ ٠

العمليات العقلية :

يقوم هذا الاساس من أسس التصـــنيف على تحديدنا لطبيعة العملية العقلية التى تمثلها أحد القدرات أو هى الديناميات العقلية التى يترتب عليها نوع معين من الانتاج العقلى ذو مضـــمون معين ٠

ويمكن لهذا الأساس للتصنيف أن يمدنا بخمس مجموعات رئيسية للقدرات العقلية : **قـــدرات معرفيـــة** cognetive **وقدرات التذكر** ٠ memory **وقدرات التفكير فى نسق مفتوح** Divergent thinking **وقدرات التفكير فى نســق مغلق** Convergent thinking **وقدرات التقييم**

ونقصد بالعوامل - القدرات - المعرفيه مجموعة القدرات الخاصة بالاكتشاف أو اعادة الاكتشاف أو التعرف على الحقائق المختلفة ·

أما فى مجال الذاكرة فالقدرات هنا هى الخاصة بحفظ واستعادة ما عرف من قبل ·

وفى مجال عمليات التفكير الانتاجى فهناك نوعان من المعلومات ، ينبثقان عنها وهما يبنيان على معلومات معروفه بالفعل ومعلومات تم تذكرها ·

النوع الاول هو التفكير فى نسق مفتوح حيث نقوم بالتفكير فى عدة اتجاهات ، أحيانا نبحث وأحيانا نسعى الى الاختلاف والتميز ·

والنوع الثانى هو التفكير فى نسق مغلق حيث تكون هناك نتيجة واحدة صحيحة أو تكون هذه النتيجة هى أحسن اجابة تقليدية معروفة ·

وفى مجال التقييم فاننا نسعى الى اصدار قرارات عن أشياء أو مواقف أو حلول كأن نقرر أنها أفضل أو أصح أو أوفق أو أنسب ما نعرف وما نتذكر وما ننتج ·

المضمون :

الاساس الثانى أو الاسلوب الثانى فى التصنيف للعوامل العقلية يقوم على نوع المواد أو المحتويات المتضمنة ، فالمضمون هو طبيعة المادة التى تتكون حولها القدرة ، والعوامل التى أمكن استكشافها حتى الآن تتكون من ثلاثة أنواع من المضامين ·

الاول هو المضمون الشكلى Figural والذى نقصد به المواد المشخصة التى تدرك من خلال الحواس والتى لا تمثل شيئا الا نفسها ، من ذلك خصائص المواد المرئية من حجم وشكل ولون وحيز · وخصائص المواد المسموعة من نغم أو ايقاع أو ذبذبة · والامثلة كثيرة فى مجال المادة الشكلية ·

النوع الثانى هو المضمون الرمزى symbolic أو الذى يتكون من رموز مثل الحروف والارقام والعلامات التقليدية الاخرى ، والتى تنتظم عادة فى نسق كالابجدية أو نسق الارقام · النوع الثالث هو المضمون اللفظى symantic ونقصد به التعبير اللفظى للمعانى أو الافكار المختلفة ·

الانتاج :

أمكننا الآن أن نتعرف على بعدين من أبعاد العقل ، العملية العقلية أوالميكانيزم الذى يدورفيه التفكير ، ومضمون هذه العملية ، وكل عملية ذات مضمون ما ، وباختلاف المضمون بين شكلى ورمزى ولفظى يمكننا أن نحصل على ستة أنواع من الانتاج لكل عملية ذات مضمون محدد فاما وحدات units أو فئات classes أو علاقات relations أو نظم systems أو تحويلات transformations أو تضمينات implications

وقد كانت هذه الانواع الستة من الانتاج هى - على ما يذكر جيلفورد - الانواع المختلفة التى تمكنا من تحديدها بواسطة التحليل العاملى ·

ويمكن استخدام هذه الانواع أو التصنيفات كفئات تندرج تحتها كل أنواع المعلومات النفسية ·

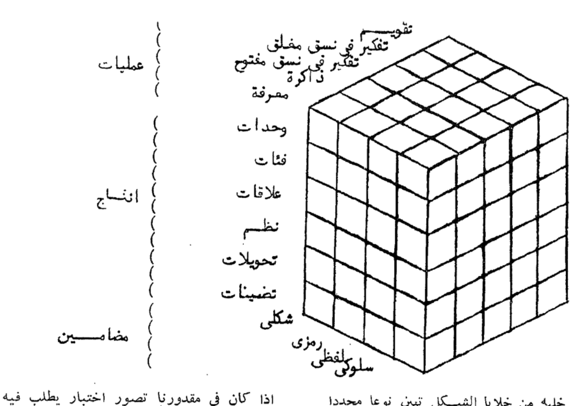
البناء العقلى :

والآن ومن خلال هذا التصنيف يمكننا أن نتبين ثلاثة أبعاد للعقل بحيث أن أية مادة عقلية لابد أن يكون لها هذه الوجوه الثلاثة ·

فلدينا العملية العقلية ولدينا المضمون ولدينا الانتاج ، ويمثل جيلفورد التصنيفات الثلاث السابقة فى شكل يطلق عليه اسم البناء العقلى وهو شكل ذو ثلاثة أبعاد ويمثل كل بعد من هذه الابعاد طرازا من طرز التباين للعوامل ، فعلى امتداد أحد الابعاد توجد الانواع المختلفه للعمليات ، وعلى امتداد البعد الثانى توجد الابعاد المختلفه للمضمون وعلى امتداد البعد الثالث توجد الأنواع المتعدده للانتاج · وقد أضيفت على البعد الخاص بالمضمون فئه رابعة أطلق عليها اسم المضمون السلوكى Behavioral ويذكر جيلفورد ان هذه الفئة أضيفت على أساس نظرى بحت لتمثل ذلك المجال الذى يطلق عليه أحيانا اسم الذكاء الاجتماعى ·

كيف نفهم البناء العقلى ؟

للوصول الى أساس أفضل لفهم هذا الشكل الثلاثى الابعاد ، ولاساس أفضل لقبوله على انه صورة للعقل الانسانى ، فان جيلفورد يقوم بعدة فحوص منظمة فيه مقدما بعض الامثلة الايضاحية ·



فكل خليه من خلايا الشكل تبين نوعا محددا من القدرات التى يمكن وضعها بأسلوب العمليات والمضمون والانتاج واى اختبار يصمم لقياس أحد القدرات لابد أن تكون له هذه الخصائص الثلاث ٠

القدرات المعرفية ٠

من خلال فحص منظم للشكل ، ومن تناولنا لشريحة رأسية فى كل مرة مبتدئين بالوجه الامامى سنجد أن الشريحة الاولى تمدنا بمصفوفة مكونة من ثمانى عشرة خلية .(دون حساب العمود السلوكى والذى لاتوجد له بعد عوامل معروقة) تحتوى كل خلية على قدرة معرفية ٠

وفى كل صف من صفوف الوجه الامامى يمكننا أن نحصل على ثلاث قدرات معرفية ذات نوع واحد من الانتاج ٠

ففى الصف الاول تظهر القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ، وللوحدات الرمزية والوحدات اللفظية وفى الصف الثانى تظهر القدرات المعرفية للفئات الشكلية والفئات اللفظية ، وهكذا ٠

غير أن السؤال الذى يبدو هاما هنا هو : ما الذى نقصده بدقة من قولنا القدرات المعرفية للوحدات الشكلية ؟ ٠

اذا كان فى مقدورنا تصور اختبار يطلب فيه من المفحوص التعرف على خصائص صور لبعض الموضوعات رغم طمس بعض أجزاء هذه الموضوعات فى الصورة ، فان قدرة المفحوص على استخلاص خصائص هذه الموضوعات واستخلاصها من أرضيتها وتمييزها تمثل قدرة معرفية للوحدات الشكلية ٠

وفى مجال التعرف على الوحدات الشكلية نجد أيضا الوحدات السمعية فى تكويناتها الموسيقية ، والقدرة على التعرف على الانغام ، وعلى بعض خصائص الحديث أو التكوينات الموسيقية اللحنية melodies تعد أحد قدرات التعرف على الوحدات الشكلية ٠

واذا انتقلنا الى المضمون اللفظى فسنحصل على قدرة جديدة للتعرف على الوحدات اللفظية ٠

أما اذا انتقلنا من البعد الخاص بالانتاج من صف الوحدات الى صف الفئات فسنحصل أيضا على ثلاث قدرات جديدة تختص بالتعرف على الفئات الشكلية والرمزية واللفظية ٠

ومن وسائل اختبار القدرة على التعرف على الفئات اللفظية أن نقدم للمفحوص مجموعة من الكلمات ونطلب منه تصنيفها فى فئتين كتصنيف الكلمات الآتية فى فئة ماله أسنان وما هو

حيوان : مشط ، ترس ، رجل ، دجاجة ، قرد ، مفتاح ، عصفور ، قلم ، تمساح ٠

ولقياس القدرة على التعرف على النظم يمكن استخدام الاختبارات الخاصة بالفهم العـــــام general reasoning والتى يتضمن بعضها فقرات للبرهنه الهندسية ، على أن نميز هنا بدقة بين مطلبنا وهو الوصول الى الحل ، وبين القدرة على التعرف على الفئات اللفظية وهى هنا مجرد التعرف على كيفية بناء المشـــكلة بدقة وحيث يمكن أن تقاس باختبار على النحو التالى :

أى العمليات الحســابية نحتاجهـا لحل هذه المشكلة ؟ :

قطعة أرض مساحتها ٤٨ قدم عرضا ، ١٤٩ قدم طولا ، يتكلف بناؤها ٧٨٤٣ جنيها فمــا تكاليف بناء القدم المربع ؟

(أ) اجمع واضرب ٠
(ب) اضرب واقسم ٠
(ج) اطرح واقسم
(د) اجمع واطرح
(هـ) اقسم واجمع ٠

قدرات التذكر :

اذا انتقلنا الآن الى الشريحة الثانية لنتناول قدرات التذكر فسنجد أنه البعد الذى اكتشف فيه أقل عدد من العوامل ، ولدينا الآن عوامل معروفة للذاكرة البصرية والذاكرة الســـمعية وذاكرة سلاسل الحروف والارقام ، كما يمكن رد ذاكرة الافكار الواردة فى فقرة الى مفهوم ذاكرة الوحدات اللفظية ، واذا فحصنا اختبــــارات التداعى المعروفة فسنجد أنها تقيس فى الواقع ذاكرة العلاقات اللفظية ٠

وهناك قدرتان اكتشفتا فى هـــذه الشريحة يتعلقا بتذكر النظم اللفظية والشـــكلية ، ففى مجال تذكر النظم الشكلية يمكن قياس القدرة بواسـطة اختبـــــار يطلب تذكر ترتيب بعض الاشياء فى فراغ ما ٠

وفى مجال تذكر النظم اللفظية يكون المطلوب من الشـخص تذكر بعض الوقائع المحددة بين عدة وقائع ٠ وتوحى التفرقة بين هاتين القدرتين أن الشخص قد يكون قادرا على القول أين شاهد شيئا ما فى صفحة من كتـــــاب ، غير أنه قد لا يكون قادرا على تذكر فى أية صفحة شاهدها اذا ما قلب عدة صفحات من هذا الكتاب بينهـا الصفحة التى يبحث عنها ٠

قدرات التفكير فى نسق مفتوح :

الخاصية الفريدة للانتاج فى نسق مفتـوح هى تنوع الاجابات المنتجة والتى لا تحددها تمـاما المعلومات المعطاة ، وعلينا هنا أن لا نرتب نتيجة على هذا القول مؤداها أن العمليات العقلية المؤدية الى نتيجة وحيدة لا تشملها هذه الفئة ، فالواقع أن التفكير فى نسق مفتوح يؤدى دوره حينمـــا يوجد أسلوب المحاولة والخطأ ٠

واذا عدنا للشكل لنحاول استطلاع القدرات الخاصة بهذا المجال فى بعديها الآخرين ،فيمكننا أن نتبين أحد قدرات الوحدات الرمزية للتفكير فى نسق مفتوح ونعنى بها الطلاقة اللفظية ، ويمكننا قياسها بسؤال المفحوص أن يسرد أكبر قدر من الألفاظ التى تستغرق حرفا معينا مثل الكلمات التى تبدأ بحرف S أو الكلمـــات التى تنتهى ب Tion ، وهى هنـــا قدرة رمزية بمعنى أن اهتمامنا لا يتجه للألفاظ من حيث ما تتمضنه من معنى أو من حيث كونها مسميات لأشـياء ، بل ينصب اهتمامنا فى الالفاظ بوصفها رموزا فى نسق معين ، أما القدرة اللفظية الموازية لها فقد تميزت عنها وأصـــــبحت تعرف باسم الطلاقة الفكرية ideational fluency ويمكننا قياسها بسؤال المفحوص أن يذكر الاشياء المســـتديرة الناضجة مثلا ٠ ويذكر جيلفورد أن ونســـتون تشرشل ربما كان مالكا لهذه القدرة بدرجة عالية فقد كتب عنــه كليمنت اتلى أنه لا يوجد أمر ما متعلق بأية مشـكلة الا ويبدو لدى تشرشل عنه عشرة أفكار ، ويضيف اتلى قائلا أن المشكلة فى الامر هى أنه لا يستطيع أن يعرف أى هــــذه الأفكار هو الارض ، والاشارة الاخيرة تعنى بعض الضعف فى واحدة أو أكثر من القدرات التقيمية ٠

وفى مجال فئـــات الافكار يمكننا أن نتبين سمات لعامل جـــديد هو ما نطلق عليه اسم المرونة التلقائية ، وبأسلوب المقـــاييس أيضا يمكننا أن نوضح طبيعة هذه القدرة ، فهنـــا يطلب من المفحوص أن يذكر كل الافكار التى تدور فى ذهنه حول أداة معينة أو شىء معين خلال وقت محدد ٠ وقدرة المفحوص على الخروج من فئة الى فئة من فئات الاستخدام المختلفة للشىء هى التى نقصدها بالمرونة التلقائية spontaneous flexibility أما قدرته على ذكر العديد من الاستخدامات سواء أكانت هذه الاستخدامات فى فئة واحدة أم فى عدة فئات فانها تعبر عن الطلاقة الفكرية ٠

وفى صف التحويلات من مصفوفة الانتاج من نسق مفتوح بعض العوامل المشوقة ، أحـدها المرونة التكيفية adaptive flexibility وتعد أحد عوامل العمود الشكلى ، ومن أفضـل الاختبارات لقياسها اختبار أعواد الثقاب ، والذى يعتمد على اللعبة المعروفة التى تستخدم فيهـا المربعات ، ويطلب من المفحوص أبعاد عدد معين من الاعواد ليترك عددا معينا من المربعات ، دون أن تحـدد له شروطا تختص بحجم المربعات التى سيتركها ، فاذا وقع المفحوص فى تصـور أن المربعات لابد أن تكون بنفس الحجم فستترتب على ذلك فشله فى محاولته الوصـول الى الحلول الصحيحة ·

قدرات التفكير فى نسق مغلق :

أمكن حتى الآن اكتشاف أغلب قدرات التفكير فى نسـق مغلق والمتوقعة فى أعمدة المضـمون الثلاث ، فى الصف الأول ــ الوحـدات ــ لدينا القدرة على تسمية الخصائص الشكلية (تكوينات ، ألوان) والقدرة على تسمية المجردات ، (فئات ، علاقات) ·

كما أن لدينـا عاملا للنظم اللفظية ويمـكن اختباره بفئة من البنود يطلب فيها من المفحوص أن يقوم بترتيب عدد من الأحداث التى ينتظمها فى المعتاد ترتيب منطقى ثابت ، وتقدم الأحداث فى غير انتظام ، كما يمكن أن تقدم مصـورة مثلما يحدث فى اختبارات ترتيب الصـور أو الكلمات ·

وفى مجال التحويلات ــ حيث نعنى القدرة على الوصول الى حل واحد بقرار حاسم من معلومات معطاة ــ نجد عاملا رمزيا للقـدرة العددية ــ والقدرة الموازية له فى العمـود الشـكلى هى ما نقيسها باختبارات البرهنة الهندسـية حيث تحدد بعض العمليات المكونة من أشكال النتيجة الصحيحة للمشكلة ·

وفى العمود اللفظى ، فان العامل الذى نطلق عليه أحيانا اسم الاستنباط يعد مناسبا لقياس هذه القدرة ·

القدرات التقييمية :

يعد مجال التقييم أقل المجالات التى حظيت بالبحوث من بين فئات العمليات ويقصد بالتقييم هنا القدرة على اتخاذ قرارات مثل الصـحة أو التفضيل أو اعتبار الشىء مناسبا أو القدرة على تناول المعلومات وفحصها ·

وتختلف المعايير أو المستويات الخاصـة بالحكم بين كل صف من صفوف هذه الفئـة بالنسبه للنوع الخاص من الانتاج لهذا الصف ·

وفى تقييم الوحدات ، نجد أن القرار الهام الذى يجب الوصول اميه يتعلق بماهية الوحدة · وفى العمود الشكلى نجد العامل المعروف منـذ زمن على أنه سرعه الادراك والاختبارات الخـاصة بهذا العامل تهدف بنفس الطريقة لقياس القدرة على اتخاذ قرار بالمطابقة ·

وفى العمودالرمزى توجد قدرة الحكم على تطابق الوحدات الرمزية ــ من ذلك أن نسأل المفحوص هل أعضاء هذه الازواج متطابقة أم لا ؟ ·

825170493 dkeltvmpa C.S. Mayerson
82176943 dkeltvmpa C.E. Meyerson

والعديد من هذه البنود شائع فى اختبارات الميول الكتابية ، ويوجد عامل مواز لتقرير ما اذا كانت فكرتين متطابقتين أم لا · كما أن تقييم الانظمة يتعلق بالاتساق الداخلى بين هـذه الانظمة · ولقياس هذه القدرة نقدم بعض الرسوم لمواقف أو أبنية ويسأل المفحوص ما هو الخطـأ فى هذه الصورة وغالبا ما تكون الاخطـاء فى صميم الاتساق الداخلى ·

وهناك العديد من القدرات التى تشغل خلايا ثلاثية الابعاد فى الشكل والتى يمكننا افتراضها نظريا ثم تصميم دراسة عاملية للتثبت منهـا ·

والآن ما هو مدى قبولنا لأفكار جيلفورد فى هذا المجال ؟ ان نظرة فاحصة للعرض السابق تؤكد أن ما قام به جيلفورد ما هو الا تحليـل ماهر للقدرات العقلية ، تنـاول فيه القدرة فى أبعادها المختلفة ، وكان بناؤه العقلى نتيجـة لذلك اتجاها تحليليا أكثر منه اتجاها تركيبيا يهدف لبناء نظرية ، واستطاع بذلك أن يقـدم منطقا واضحا يمكن من خلاله أن ننمى من خيالنا العلمى ونقدم فروضا جديدة ، قابلة للاختبـار التجريبى ·

وقد تناول جيلفورد فى سلسلة من البحوث التجريبية العـديد من عوامل البنـاء العقلى لاختبارها · وفى مجال عوامل التفكير فى نسق مفتوح والتقييم نجد أن الدراسات التجريبيـة أدت الى التحقق من الكثير من هذه القدرات ، فقد ثبت بواسطة البحوث التى تسـتخدم منهج التحليل العـاملى ــ وما يتضمنه من امكانيات احصائية ورياضية لمعالجة النتائج ــ وجـود قدرات المرونة والطـلاقة والاصالة والحساسية

للمشكلات ، وأمكن عن طريق اجراء المزيد من البحوث تنقية عدد من هذه القدرات والحصول على تصنيفات داخلية لها والتعرف على قدرات نوعية جديدة .

غير أن السؤال الذى يظل على درجة كبيرة من الأهمية هو : **ما مدى ثبات هذه العوامل التى استخلصها جيلفورد ومعاونوه فى دراساتهم ؟ وما مدى تأثر هذا الثبات بالاختلافات الحضارية ؟ وما هى محكات الثبات المقبولة فى هذا المجال .**

نقصد بالثبات العاملى قابلية العامل لاعادة الانتاج بين دراسة وأخرى وترتفع درجة ثبات العامل كلما احتفظ بالقدر الاكبر من سماته وخصائصه فى كل مرة أنتج فيها . ولقد أمكن اعادة انتاج العديد من عوامل البناء العقلى فى بحوث جيلفورد ومعاونيه .

وأجريت فى مصر بعض بعض الدراسات بناءا على بحوث جيلفورد — وحيث نقر هنا بالفروق الحضارية الكبيرة بيننا وبين المجتمع الامريكى — كان لابد لهذه الدراسات أن تستخدم نفس الادوات التى استخدمت فى بحوث جيلفورد بعد أن قامت بتقنينها واعداد بنودها للتمشى مع حضارتنا وخصائصها ، وأخذت أيضا بأسلوب التحليل العاملى فى معالجة النتائج ، فما الذى توصلت اليه ؟ .

توصل عبد الحليم محمود فى دراسة له باشراف الدكتور مصطفى سويف الى استخلاص ثلاثة عوامل عقلية تتفق فى شكلها العام مع نتائج جيلفورد ، وقد أمكن استخلاص عامل عام للتفكير فى نسق مفتوح يتضمن أغلب العوامل فى هذه المصفوفة ، وفى المجال النوعى أمكن استخلاص عاملين أحدهما للطلاقة الفكرية — وهو عامل ضعيف طبقا للمحكات المنهجية المتفق عليها — وهو من عوامل التفكير فى نسق مفتوح والثانى للمشكلات وهو من عوامل التقييم وقد تشبعت عليه بعض القدرات من مناطق أخرى خارج مجال التقييم .

وفى دراسة حديثة لكاتب هذه السطور باشراف الدكتور مصطفى سويف أيضا أمكن استخلاص أربعة عوامل ابداعية صممت الدراسة لفحصها هى عوامل : الأصالة والمرونة والطلاقة والحساسية للمشكلات من عوامل مصفوفتى التفكير فى نسق مفتوح والتقييم ، وفى ضوء منطق جيلفورد فى البناء العقلى فحصت قدرة أخرى افترضها الدكتور سويف هى القدرة على الاحتفاظ بالاتجاه Maintaining direction بوصفها عاملا عقليا ابداعيا وقد أوضحت الدراسة أنها عامل ذو طبيعة خاصة اذ يحتل خليتين من خلايا العمليات — لا خلية واحدة كما يفترض جيلفورد — هما التفكير فى نسق مفتوح والتقييم ، ويقتصر انتاجها على فئة واحدة هى العلاقات — بعكس ما يرى جيلفورد من امكانية وجود انتاج متنوع — وليس غيرها من أنواع الانتاج .

وقد أوضحت هذه الدراسة من خلال ستة تحليلات عاملية مستقلة قابلية هذه العوامل لاعادة الانتاج وبنفس الخصائص تقريبا .

غير أن درجة الثبات فى الدراسة لعبد الحليم محمود وغيره من الباحثين لم تتحدد فى شكل كمى فى صورة معامل ثبات عامل Coefficient of factor similarity أو معامل تشابه بين لعامل ونظيره فى تحليلين مختلفين ، وهى هنا نقطة منهجية لها أهميتها اذ أنها كفيلة بأن تقرر لنا أن العامل الذى استخلصناه فى دراسة ما بنفس الوسائل والمقاييس احتفظ بخصائصه وظهر له نظير متشابه فى دراسة أخرى بمعامل تشابه محدد .

وقد استحدثت طريقة رياضية جديدة لحساب معامل التشابه بين العوامل فى نسقين عاملين مستقلين ، وقد استحدثت هذه الطريقة من الدراسة التى قام بها كاتب هذه السطور — التى سبق ذكرها — وأمكن بواسطتها الحصول على معامل تطابق (٩٩ر٠) identical لعاملى الاحتفاظ بالاتجاه والطلاقة الفكرية ومعامل تشابه شديد (٨٥ر٠) close similarity لعاملين للمرونة والطلاقة ومعامل تشابه (٦٥ر٠) لعامل الاصالة ، وذلك فى تحليلين عاملين مستقلين لعينتين من الأسوياء والفصاميين schizophrenics

المحصلة النهائية هنا هى أننا أمام تحليل دقيق خصب لقدرات العقل ، وان هذا التحليل أدى الى تمكننا من معرفة الابعاد الثلاثة الاساسية للقدرة العقلية ، كما أدى هذا الفهم لأبعاد العقل الى قدر كبير من الخصوبة فى تصورنا لمجالات العقل المختلفة وامكانية تصميم الدراسات التجريبية للتحقق من تصوراتنا ..

ان العقل هو العقل دائما ، لايتأثر فى منطقه وفى مساراته وفى العلاقات الداخلية بين أبعاده من حضارة لأخرى ، ان العقل هو هو ما أعلن ديكارت من قبل أنه واحد الناس جميعا ..

ماركيوز
والنزاع العربى الإسرائيلى

د. فؤاد زكريا

اكتشفت وكالات الأنباء العالمية ، بعد اعلانها نبأ وفاة ماركيوز منذ أسابيع ، أن جوستاف ماركيوز (الأديب الألمانى الذى كان يعيش فى برلين) وليس هربرت ماركيوز الفيلسوف العجوز المقيم فى كاليفورنيا) هو الذى توفى .. والفكر المعاصر تنبه القارىء الى هذه اللبس وتقدم له هذا القسم الخاص عن فيلسوف الشباب العجوز والذى لم يمت بعد !

« المحرر »

لو كانت هناك مشكلة يصعب الانتهاء فيها الى رأى قاطع فى صدد فكر هربرت ماركيوز السياسى والأيديولوجى ، لكانت تلك مشكلة تحديد انتمائه .. فهو قد بذل كل ما فى وسعه من جهد لكى يقنع العالم ـ الذى أصغى اليه بانتباه شديد فى السنوات الأخيرة ـ بأنه خارج عن جميع التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر . وعلى الرغم من أن السلب ، أو الرفض ، كان هو القوة الدافعة له فى تحديه للأنظمة القائمة ، فان خروجه عن هذه الأنظمة لم يكن « سلبيا » على الاطلاق .. أعنى أنه لم يكن من تلك الفئة من المفكرين الذين يرفضون كل ما هو موجود بدافع اليأس أو التشاؤم أو السأم أو عدم الاكتراث ، ويتخذون من صراعات العالم موقف المتفرج الساخر أو الحكيم المتعالى . فالسلب عنده لم يكن تباعدا أو رفضا لتحمل المسئولية ، ولم يكن انعزالا أو عزوفا ، وانما كان فى صميمه روحا نقدية . والفرق واضح بين السلب المتعالى أو غير المكترث ، وبين السلب النقدى : اذ أن الأخير يفترض اندماجا كاملا فيما ينقده ، ومعايشة تامة له ، مع رفض للأسس التى يرتكز عليها . أما الأول فقد يتم دون معاناة حقيقية ، لأنه لم يعايش ولم يندمج .

وهكذا رفض ماركيوز طريقة الحياة الرأسمالية

والتطبيقات الاشتراكية في بلاد الكتلة الشرقية ، وجمع بين الاثنين معا تحت فئة واحـــدة ، أطلق عليها اسم « المجتمع الصناعي المتقـدم » ۰ وكان جهده الأكبر منصبا على كشف نواحي التقارب بين النظامين فيما يشبه (في رأيه) أن يكون مؤامرة منهما معاً على حرية الانسان الحديث ۰ على أن هذا الهجوم المزدوج يمكن أن يكون في الوقت ذاتـه دفاعا مزدوجا ، فالنقد الموجه الى النظم الاشتراكية يرضي الولايات المتحدة ،ويسدى اليها خدمة جليلة، والنقد الموجه الى البلاد الرأسمالية يتـلاقى مـع وجهات نظر المعسكر المعادى لها ، ومن هنـا كان أقصى ما يمكن أن يوصف به موقف الطرفين من ماركيوز هو أنه موقف عدم الارتياح ، ولكنه ليس موقف التحريم أو الخصومة الشديدة : فهو ينقـد كل طرف ويخدمه في آن واحـــد ، ولذلك كانت كلماته مسموعة ، ومقبولة ، هنا وهناك ۰

وربما كان هذا ، من الوجهة العملية ، موقفـا شديد الذكاء ، لأنه يضفي على صاحبه صفة العالمية وصفة الموضوعية ، ويضـــمن له في الوقت ذاته شهرة في جميع أرجاء العالم ، مادام كل نظام يجد لديه ما يرضيه ،ويستخدمه في الهجوم على خصمه، ويمكنه ـ من ناحية أخرى ـ أن يتجاهل العناصر المضادة له في كتاباته ۰ ولكن هذا الذكاء العملي يشكل صعوبة شديدة بالنسبة الى شارحي فـكر ماركيوز : ذلك لأنه يجعل مسألة انتمائه الفكرى غير قابلة للحل ۰ وعدم الانتماء هذا قـــد يكون ناجما عن اتجاهه الى تـكوين رأى في الحضـــارة الانسانية لا يجد صدى له في كل الأيديولوجيات الموجودة ۰ ولـكن الأرجح في نظرى أنه يرجـع الى رغبته في أن يظل غامضا ، محـــيرا ، يغضب الجميع ويرضى الجميع ، فيـكتسب بذلك نوعا من الأصالة فريداً غير مألوف ، ويقبل عليه الـــكل لأنهم لا يمكنهم أن يجزموا أن كان معهم أم عليهم، وينحاز اليه الشباب بوجه خاص ، لأن الشـــباب ـ في عالم تمزقه الحروب والصراعات الأيديولوجية ـ ينحاز بطبيعته الى كل من يتجسد فيه نزوعـه الخاص الى عدم الانتماء ۰

***

هذا الغموض المتعمد ، في المواقف السياسيـة والأيديولوجية ، هو بعينه الأسلوب الذى يتبعـه ماركيوز في تحديد موقفه من المشكلة اليهودية بوجه عام ، ومن النزاع العربى الاسرائيلي بوجه خاص۰ فهو في هذه الحالة بدورها يتخذ لنفسه مظهـــر الموضوعية التى تكشف عن عيوب الطرفين معا ،



ويبدو فى الظاهر كما لو كان يستهدف غايات تعلو على المصالح الضيقة لهذا الجانب أو ذاك ، بحيث يصعب على القارىء العادى أن يحدد بوضوح الطرف الذى ينتمى اليه • ولكن قليلا من التروى كفيل بأن يكشف عن موقفه الحقيقى ، الذى أستطيع أن أقول باطمئنان انه كان منحازا لشعبه على حساب العرب ، وعلى حساب الحقيقة •

لقد كان ماركيوز فى اتجاهه العام يهوديا غير متعصب • ولكنه فى الوقت ذاته لم يكن يهوديا متمردا ، على غرار اسبينوزا أو ماركس •• وكان قبوله أن يشتغل سنوات طويلة فى جامعة برانديس Brandeis الأمريكية أمرا ذا دلالة : اذ ان هذه الجامعة يهودية صريحة ، فى تكوينها وفى اتجاهها الثقافى وفى أساتذتها وطلابها • وليس فى هذا ما يعيب أستاذا يهوديا هاربا من الحكم النازى ، ولكن اليهودى المتمرد لا يقبل أن يقوم بمهمة كهذه • فهو اذن كان متحررا لم يصل الى درجة التمرد •

ولكن هذا التحرر كانت له حدود لا يتعداها ، وكان من الطبيعى أن يضيق نطاقه فى أحيان معينة : هى تلك التى يشعر فيها بأن هناك فرصة لتمجيد الشعب الذى ينتمى اليه ، أو للدفاع عنه ضد خطر يهدده • على أنه فى أغلب الحالات التى كان يتعاطف فيها مع شعبه كان يعبر عن رأيه تعبيرا غير مباشر ، ينم عن تمجيد لا شعورى على الأقل لهذا الشعب •

فمن المعروف أن ماركيوز لا يؤمن بثورية الطبقة العاملة فى البلاد الصناعية المتقدمة ، لأن النظام السائد قد استوعب هذه الطبقة فى داخله وربط مصالحها بمصالحه ، بحيث تحول بها من طبقة ثورية بالقوة الى طبقة محافظة أو مسايرة بالفعل • ولقد كان البديل الذى يكمن فيه أمل البشرية فى التمرد على الأوضاع الجائرة السائدة ، هو تلك الفئات الهامشية ، المضطهدة ، ذات الجنس الآخر واللون الآخر • تلك الفئات التى لا تندمج فى المجتمع ، لأنها مرفوضة أو منبوذة منه ، هى فى نظر ماركيوز صانعة التاريخ فى مستقبل البشرية • وليس من الصعب أن يدرك القارىء تشابها واضحا بين أوصاف هذه الفئات الهامشية ، وأوصاف الأقليات اليهودية فى المجتمعات التى تعيش فيها • فهى بدورها (حسب الصورة المألوفة) خارجة عن المجتمع ، تنتمى الى « جنس آخر » ، وهى مضطهدة ، تعيش على الهامش •• والأهم من ذلك أنها « غير مندمجة » بطبيعتها ، بل انها لا تسعى أصلا الى الاندماج فى مجتمعاتها •• فهى فى انغلاقها على نفسها ، وفى انعزالها عن مجتمعها ، تحقق الشرط الأساسى الذى يراه ماركيوز ضروريا لكل فئة قدر لها أن تصنع التاريخ ، وتحقق المعجزة ، وتخلص البشرية من اغترابها فى العصر الحاضر •

لذلك أعتقد أن تأكيد ماركيوز للدور الذى تقوم به الأقليات المضطهدة فى تحرير البشرية ، ونظرته اليها بوصفها وريثة الروح الثورية ، وأمل الانسانية الوحيد ضد قوى الظلم والقمع ، كان فيه تأثر ضمنى بموقفه من حيث هو مفكر ينتمى الى شعب يعد نفسه أقلية مضطهدة حيثما كان ••

والدليل على صحة هذا التفسير أن ماركيوز قد استخدم لفظ « الجيتو ghetto » للدلالة على هذه الفئات التى يرى أنها صانعة التاريخ ، وهو لفظ معروف مشتق من التراث اليهودى بالذات • واذا كان من الشائع لدى بعض الكتاب استخدام هذا اللفظ للتعبير عن الأقليات المضغوطة بوجه عام ، فان استخدام ماركيوز له يزيد من قوة الارتباط بين الفئة التى لا تقبل العيش فى ظل استبداد المجتمع الصناعى المتقدم ، وبين الطوائف اليهودية بالذات •

ومن المؤكد أن صورة اليهودى هى أول صورة تقفز الى ذهن القارىء ، وتبعث فيه احساسا لا شعوريا بأن اليهود هم على الأقل فئة رئيسية من الفئات التى ستخلص البشرية من مظالم النظم السائدة ، حين يقرأ السطور التى يصف فيها ماركيوز ، قرب نهاية كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، تلك الفئات الهامشية التى هى معقد الأمل فى الثورة على استبداد المجتمع الصناعى ، فيقول : «انها قوة بدائية تخالف قواعد اللعبة ، وهى اذ تفعل ذلك انما تكشف زيف هذه اللعبة • وعندما يتجمعون ، وعندما يسيرون فى الطرقات ، بلا سلاح ، وبلا حماية ، مطالبين بأبسط الحقوق المدنية ، يعلمون أنهم يعرضون أنفسهم للكلاب وللحجارة ، وللقنابل ، وللسجن ، وللمعسكرات التعذيب ، بل وللموت » •

●

ان صورة مخلصى البشرية ، عند ماركيوز ، تحمل اذن ملامح يهودية واضحة • وأغلب الظن أن هذا التشابه كان لا شعوريا ، مستمدا من تعاطفه مع الشعب الذى ينتمى اليه ، وعجزه عن التحرر من تراثه الطائفى • ولكن آراء ماركيوز فى هذا الموضوع لم تكن كلها تتخذ هذه الصبغة الضمنية



غيرالمباشرة • ففى نص واحد على الأقل عبر ماركيوز عن آرائه فى قضية النزاع العـربى الاسرائيلى تعبيرا صريحا ، وكان ذلك فى كتـاب « نهـايه اليوتوبيا La fin de l'utopie » (الترجمـه الفرنسية • ص ١٢٨ ــ ١٣٠) • فى هذا النص ، الذى يسجل حوارا طويلا دار بين ماركيـوز وبين بعض زعماء الحركة الطلابية فى بلاد متعـددة ، تحدث ماركيوز عن النزاع فى الشرق الأوسط ، وكان ذلك فى سياق حديث أعم عن الرأسماليـة المتقدمة والعالم الحديث • وكان زمن الحديث هـو عام ١٩٦٨ •

وقد بدأ ماركيوز بالقول ان هذا النزاع قـد أحدث انقساما بين قوى اليســار •• ذلك لأن اليسار ظل ينحاز الى صف اسرائيل « وهو أمر مفهوم تماما » ، ولكن هذا اليسار ــ ولا سيمـا المـاركسى منه ــ لا يستطيع من ناحية أخرى أن يتجاهل أن العالم العربى ، فى جزء منه ، مندمج بالعالم المعادى للامبريالية • وهكذا يحدث انفصام موضوعى لدى اليسار بين التضـامن الذهنى أو الفكرى (مع العرب ، بسبب عدائهم للامبريالية) والتضامن العاطفى (مع اسرائيل) •

ويقدم ماركيوز بعد ذلك رأيه فى هذا الموضوع بوصفه رأيا شخصيا ، وليس تحليلا موضوعيـا للموقف • ومن المؤكد أن تأكيد وجود تعارض بين رأيه الشخصى وبين التحليل الموضـوعى هو فى ذاته أمر ذو دلالة واضحة • ولـكنه على أية حال يقدم فى هذا الصدد عرضا مسهبا لوجهة نظره فى هذا الموضوع • ولما كان هذا العرض هو الموضع الوحيد الذى اهتدينا فيه الى رأى صريح ومفصل لـماركيوز فى هذا الموضوع الحيوى ، فقد آثرت أن أقدمه الى القارىء العربى كاملا ، لـكى يتبين له كيف كان هذا المفكر المشهور ينظر الى قضيـة نزاعنا مع اسرائيل فى أعقاب حرب عام ١٩٦٧ •

« انكم ستفهمون أننى أشعر بنفسى متضامنا مع اسرائيل لأسباب شخصية جدا، وهى فى الوقت ذاته ليست شخصية فقط . فليس فى استطاعتى ، أنا الذى أعلنت مرارا أن العواطف والأفكار الأخلاقية والمشاعر تنتمى الى السياسة ، بل الى العلم ذاته ــ ليس فى استطاعتى الا أن أرى فى هذا التضامن أكثر من مجرد تحيز شخصى. فأنا لا أستطيع أن أنسى أن اليهود قد اضطهدوا وظلموا قرونا طويلة ، وأن ستة ملايين منهم قد أبيدوا منذ عهد ليس بالبعيد . تلك حقيقة واقعة . فاذا ما اهتدى هؤلاء الناس آخر الأمر الى مكان لا يخشون فيه اضطهادا ولا ظلما ، فلست أملك الا أن أتضامن مع هدف كهذا . وانى لسعيد بأن أكون فى هذه النقطة متفقا مع سارتر ، الذى قال : ان كان ثمة شىء ينبغى أن نمنع حدوثه بأى ثمن ، فذلك هو حرب ابادة جديدة ضد اسرائيل . تلك هى المقدمة التى ينبغى البدء بها من أجل الاجابة عن السؤال الذى تطرحه اسرائيل ، وهى مقدمة لا تلزمنا بالموافقة على كل أفعالها ، كما أنها لا تلزمنا بتقديم تأييدنا الى الطرف المضاد .

ولأشرح ما أعنيه ، فأقول ان من الممكن النظر الى اقامة دولة اسرائيل على أنه عمل ظالم ، من حيث أن هذه الدولة أقيمت على أرض غريبة ، وبفضل اتفاق دولى ، دون عمل حساب بالمعنى الصحيح للسكان الأصليين ولمستقبلهم . ولكن هذا الظلم لا يمكن اصلاحه بظلم آخر أفدح . فالدولة موجودة ، ولابد أن تتفاهم مع جيرانهـــا المعادين لها : هذا هو الحل الوحيد .

وانى لأعترف بأن اسرائيل قد أضافت ظلما آخر الى هذا الظلم الأول . فهى قد عاملت السكان العرب بطريقة أقل ما توصف به هو أن من الممكن الاعتراض عليها ــ وهو أخف الأوصاف . فسياستها تكشف عن سمات عنصرية وقومية كان ينبغى ، ومازال ينبغى ، أن نرفضها بوصفنا يهودا . فلا يصح أن يوافق المرء على أن يعامل العرب فى اسرائيل بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية أو الثالثة ، حتى لو كانت المساواة القانونية ممنوحة لهم .

وهناك ظلم ثالث (ولعلكم ترون أننى أجعل مهمتى أكثر مشقة) هو أن سياسة اسرائيل الخارجية ، منذ انشاء دولتها ، كانت تساير السياسة الخارجية الأمريكية مسايرة تامة أكثر مما ينبغى . ففى الأمم المتحدة لم يحدث مرة واحدة أن اتخذ مندوب اسرائيل موقفا يؤيد معركة التحرر التى يخوضها العالم الثالث ضد الامبريالية . وهذا ما أتاح التوحيد بين اسرائيل والامبريالية ، وبين العرب والعداء للامبريالية .

وفى هذه الناحية بدورها ، لا ينبغى أن ييسر المرء مهمته أكثر مما يجب . فالعالم العربى ليس وحدة . وانكم لتعلمون ، مثلى ، انه يتألف من دول ومجتمعات تقدمية ورجعية . فاذا ما تحدث المرء عن الدعم المقدم الى الامبريالية ، كان فى استطاعته أن يتساءل أيهما أنفع للامبريالية : أصوات اسرائيل فى الأمم المتحدة أم كميـــات البترول التى تقدمها هذه الدولة العربية أو تلك بلا انقطاع . وقد استؤنف تقديم هذه الكميات مرة أخرى . وثانيا ينبغى أن نتذكر أن اسرائيل قد اقترحت التفاوض مرات عديدة ، ولكن ممثلى البلاد العربية رفضوا ذلك الاقتراح . وثالثا فهناك حقيقة واقعة هى أن ممثلين للعرب ، ليسوا بأقلهم أهمية ، قد أعلنوا صراحة أنه ينبغى أن تشن ضد اسرائيل حرب ابادة . هـــذه حقيقة واقعة (ومن المؤسف أن فى الامكان التيقن منها) . فى هذه الظروف ، يستطيع المرء أن يفهم ويبرر حربا وقائية ، كتلك الحرب التى شنت ضد مصر وسوريا والأردن .

فما الذى ينبغى عمله من أجل وضع حد لهذه البؤرة المخيفة للنزاع ؟ من المؤسف أن النزاع بين اسرائيل والدول العربية قد أصبح منذ وقت طويل نزاعا بين الولايات

المتحدة والاتحاد السوفيتي ، وانتقـل من المستوى المحلى الى مستوى الدبلوماسية ـ الدبلوماسية العلنية والخفية ـ والى التنافس على تقديم الأسـلحة الى الطرفين المتنازعين • والمشكلة الكبرى الآن هى ارجاع هذا النزاع الى حدوده الأصلية •

فمن واجبنا أن نفعل كل مافى وسعنا لكى يتلاقى ممثلون لاسرائيل وللعرب ويحاولوا حل مشكلاتهم بطريقة مشتركة ـ والحمد لله أن هذه المشكلات ليست هى مشكلات الدول الكبرى • والمثل الأعلى هو بالطبع أن تضع هذه المناقشات أسس تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب ضد تدخل القوى الامبريالية • ولو قامت مثل هذه الجبهة لكانت شيئا ظهر فى أوانه • ذلك لأن البـلاد العربية بدورها فى حاجة الى ثورة اجتماعية : وهو أمر ينبغى ألا ننساه • بل ان هذه الثورة قد تكون أشد الحاحا من تدمير اسرائيل » •

•

هذا النص الهام يثير أسئلة كثيرة حول مدى تقدمية تفكير هربرت ماركيوز • فهو كعادته فى جميع مواقفه ينقد الطرفين معـا ، ويدافع فى الوقت ذاته عن جوانب معينة من سياستهمـا ، ويتخذ بذلك أمام مستمعيه مظهر المفكر المحايد• ولكن ليس من الصعب أن يدرك القارىء من وراء هذا الحياد الظاهرى اتجاها قويا الى تأييد وجهة النظر الاسرائيلية • ولنذكر دائما أن الداعية الذكى ليس هو الذى ينحاز على طول الخط ، بل هو ينقد أولا ـ ليكسب الثقة ـ ثم ينحاز فى اطار من هذا النقد •

ومن الواضح أن ماركيوز لم يحـاول أن يخفى انحيازه لاسرائيل بناء على أسباب وصفهـا بأنها « شخصية جـدا » ، وهى فى الوقت ذاته ليست شخصية فقط » • أما الأسباب الشخصية فهى عقيدته وثقافته اليهودية (وهى عوامل لم تمنع مفكرين آخرين مثل رودانسون أو ليلنثال من مهاجمة هذه الدولة ، بل ورفض فكرة اقامتها من حيث المبدأ) • وأما الأسباب التى « ليست شخصية فقط » فهى أسباب عاطفية وأخلاقية ، يردد فيها ماركيوز القصة القديمة ، قصة الملايين الستة من اليهود الذين قضت عليهم النازية ، وقصة الشعب المضطهد الذى « اهتدى » أخيرا الى مكان آمن ، ومن ثم فلا بد من التضامن معه •

ولسنا نود أن نضيف ردا جديدا على هذه الحجج البالية التى يستطيع أن يكشف خداعها كل من لديه أبسط المام بحقائق المشكلة • ولكن مايهمنا فى الأمر هو مستوى هذه الحجج ذاتها ، والمبادىء التى ترتكز عليها • فمن الأمور التى تثير الدهشة حقا أن يلجأ مفكر « نقدى » ، لم تخدعه المظاهر السائدة فى أشـد المجتمعات الصناعية تقدما ، ونفذ بفكره الى « الجوهر » فاهتدى فيه الى الحقيقة من وراء القناع المزيف ـ الى حجج سطحية واهية كهذه ، لكى يتخذ منها نقطة البدء ، والركيزة الأساسية ، فى مناقشة قضية النزاع العربى الاسرائيلى • وليس لهـذه الظاهرة من تعليل سوى أن التعـاطف المفرط (الذى لا يفصله عن التعصب سوى فارق كمى) قد أسكت صوت العقل فيه لكى يعلى صـوت العاطفة المجردة • وهذه بدورها حقيقة اعترف بها ماركيوز ، وحاول أن يضعها فى صيغة مبدأ عام ، هو أن العوامل العاطفية والأخـلاقية ينبغى أن يكون لها مكان فى السياسة ، بل فى العلم ذاته •

وعلى الرغم من أن ماركيوز يعلن ، فى هذه الحالة ، مبدأ يمكن أن توجه اليه اعتراضـات لاحصر لها ، فانـا نود فقط أن نشـير الى أن العواطف التى يجب أن يسمح لهـا بالتأثير فى السياسة لابد أن تكون مرتكزة أصلا على أساس عقلى • فالوضع السليم هو أن يقتنع العقل أولا، ثم تأتى العاطفة بعد ذلك لكى تضيف الى حكم العقل طاقة تدعمه وتزيد من حماسة الانسان له• أما ذلك النوع من العاطفـة ، الذى لا يكـون الانسان قد استمع فيه أولا الى صوت العقل ، فقد عانت منه البشرية ويلات كثيرة ، يعرف ماركيوز ذاته واحدة من أشدها قسوة ، وأعنى بها تجربة الحكم النازى • وانه لمن سخرية الأقدار حقا أن يقف ماركيوز ، الذى طالما ندد باحتقار النازية للعقل ، وأكد أن هذا الاحتقار ذاته هو الذى يفسر

نزوعها العدوانى الى هدم كل القيم الانسانية — لكى يدافع عن مبدأ العاطفة المجردة فى السياسة، ناسيا أن العواطف نسبية ، وأنها يمكن أن تبرر كل شىء ، وأن العطف على اليهود المضطهدين حين يصل الى حد تشريد شعب بأكمله من أجلهم لايشكل ظلما انسانيا صارخا فحسب ، بل يشكل أيضا عدوانا صارخا على العقل • وحين يدارى ماركيوز طابع المفارقة هذا بقوله ان الدولة موجودة ، وأن الحل الوحيد هو أن تتفاهم مع جيرانها المعادين لها ، فانه يزيد موقفه سوءا ، اذ يتحدث بمنطق الأمر الواقع الخاضع للقوة الغاشمة ، ويخلع عن نفسه — فى هذه النقطة بالذات — رداء الفيلسوف ، محب الحكمة والباحث عن الحقيقة •

ومن وراء مظهر الحياد الزائف ، الذى يعدد فيه خطأ لهذا الطرف وخطأ لذاك ، وميزة لهذا الطرف واخرى لذاك ، يحتشد تفكير ماركيوز فى المشكلة بمغالطات مضللة ، فيفترض أن الخدمة الوحيدة التى تؤديها اسرائيل للامبريالية هو أنها تمنحها صوتها فى الأمم المتحدة ، وهو يعلم جيدا أن المسألة ليست مسألة صوت زائد ينحاز الى صف الامبريالية فى هيئة دولية لا تملك حتى الآن قوة تنفيذية ، وانما هى تخدم الامبريالية عن طريق سياسة كاملة تمارسها فى الشرق الأوسط، أصبحت بفضلها وسيلة الامبريالية فى ارهاب دول المنطقة وتخريب اقتصادها • أما الوجه المقابل ، وهو تقديم دول الشرق الأوسط لبترولها الى الامبريالية ، فان ماركيوز يخدع نفسه اذا ظن أن الدول العربية لها فيه خيار ، ويعلم أن اسرائيل ذاتها من أهم الأسلحة التى تستخدم، بصورة غير مباشرة ، لكى يصبح وصول بترول الشرق الأوسط الى دول الغرب أمرا مضمونا •

ان ماركيوز يخاطب ، فى هذا الحديث ، جمهوره المفضل ، الذى جلب له الشهرة ، وأعنى به ممثلى الحركات الطلابية اليسارية • وهو يخاطب هذا الجمهور بنفس منطقه ، اذ يعلم مدى عداء الطلاب اليساريين للامبريالية العالمية ، ولذلك يدعو فى نهاية حديثه الى ما يصفه بأنه الحل الأمثل ، وهو تكوين جبهة مشتركة من اسرائيل وخصومها العرب تقف فى وجه القوى الامبريالية• هذا الحل يرضى مستمعيه الى أبعد حد ، لأنه يتمشى مع الأهداف التى يكافحون من أجلها ، ولكن ماركيوز أول من يعلم باستحالته العملية ، اذ أن عداء اسرائيل للامبريالية معناه تغيير كيانها من جذوره • انه اذن يتملق مشاعر مستمعيه ، ويوهمهم بأن اسرائيل سيكون فى استطاعتها يوما ما أن تشارك فى تحقيق الأهداف التى يسعون اليها ، وبذلك يضفى عليها صورة تقدمية هى أبعد ما تكون عنها •

وأغرب مافى الأمر أن ماركيوز يفترض ضمنا، فى بداية حديثه ، أن انحياز اليسار لاسرائيل أمر « مفهوم تماما » • انه يأخذ التزييف الذى وقعت فيه جبهات يسارية معينة على أنه حقيقة مسلم بها ، وينظر الى الأمر الواقع غير المنصف على أنه الحقيقة والواجب • وهو فى تسليمه هذا يزيد من تأكيد الفكرة الباطلة التى تعد اسرائيل، وفقا لها ، دولة تقدمية تحمل مشعل الحضارة فى المنطقة التى تعيش فيها • وانه لمن الغريب حقا أن يتناسى ماركيوز الأسس الدينية والعنصرية التى قامت عليها دولة اسرائيل ، ويتجاهل اصرار اليهود على رفض الكفاح من أجل الاندماج السوى فى المجتمعات التى يعيشون فيها ، لكى يؤكد أن عواطف اليسار تتجه بطبيعتها نحو اسرائيل، وأن عقله يتجه نحو المعادين للامبريالية من العرب • **وأحسب أن اليسار الذى يعانى من انفصام كهذا بين عقله وعواطفه لا يستحق أن يكون يسارا بأى معنى من المعانى •**

وعلى أية حال فقد اتبع ماركيوز فى تعليقه هذا على القضية العربية الاسرائيلية أسلوبه المفضل ، الذى يتملق فيه مشاعر الشباب ، ويندمج اندماجا تماما مع طريقتهم فى النظر الى الأمور ، ولكنه يقدم فى الوقت ذاته ايحاءات ضمنية تكشف عن اتجاه مضاد الى حد بعيد للتقدمية الحقة التى يدافع عنها هؤلاء الشباب •

هذا الموقف يمثل نموذجا مصغرا لطريقة ماركيوز العامة فى التفكير • ولو اتسع المقام لتضمن هذا المقال اثباتا مفصلا لهذا الحكم • وحسبى الآن أن أقول ان تفكير ماركيوز ليس ، فى رأيى ، من ذلك النوع الذى سيكتب له البقاء طويلا ، وأن عبادة الشباب الثائر له ، التى أخذت بوادر تضاؤلها تظهر فى الآونة الأخيرة ،ستختفى فى المستقبل ، وسيدرجه التاريخ ضمن تلك الفئة التى تلمع سريعا وتنطفىء سريعا، لأن التألق الدائم وقف على المفكر الأصيل ، الثابت على المبدأ ، الذى يحدد مجال انتمائه بوضوح ويظل ملتزما اياه حتى النهاية •

النظرية النقدية عند ماركيوز

سمير كرم

> ● لقد كان العنصر الطوباوى لفترة طويلة العنصر التقدمى الوحيد فى الفلسفة .
>
> ● بدون الحرية والسعادة فى علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة فى الانتاج وفى ازالة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج مشوبة بشوائب الظلم القديم ..
>
> ● بدون الخيال تظل كل معرفة فلسفية فى قبضة الحاضر أو الماضى ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذى هو الصلة الوحيدة التى تربط الفلسفة بالتاريخ الحقيقى للانسانية .
>
> هربرت ماركيوز

تعتبر المحاولة الأساسية لهربرت ماركيوز فى مجال الفلسفة النقدية - وهو الاصطلاح الذى يفضله للاشارة الى تفسيره الخاص للفلسفة الماركسية - محاولته لتعميق الصلة فى الفلسفة الحديثة بين الفلسفة كفكر نظرى بحت والموضوعات الاجتماعية . فالمادية الماركسية ((اذ تربط فى جذورها بين مشكلة الماهية والممارسة الاجتماعية تعيد بناء مفهوم الماهية فى علاقته بكل المفاهيم الاخرى عن طريق توجيهه نحو ماهية الانسان »(١)

وماهيه الانسان هى فى رأى ماركيوز مثل أعلى يمد ممارستنا الحالية ويهديها نحو شكل من الحياة الاجتماعية يمثل الانجاز الحقيقى لكل ما يريده الانسان عندما يفهم نفسه فى اطار امكانياته .. فقد أدركت النظرية النقدية مسئولية الظروف الاقتصادية عن العالم القائم واستوعبت الاطار الاجتماعى الذى انتظم فيه هذا الواقع حتى لقد أصبحت الفلسفة فرعا سطحيا من فروع المعرفة ، وأصبح من الممكن تناول المشكلات المتعلقة بامكانيات الانسان وامكانيات العقل من زاوية علم الاقتصاد .

وهكذا يرجع ماركيوز الفضل الى النظرية النقدية فى تفسير الانسان وعالمه فى اطار وجوده الاجتماعى بعد أن كانت الفلسفة المثالية ترده الى مفاهيم فلسفية . وعنده أن المادية ترتبط بالنظرية الاجتماعية بعنصرين أساسيين هما الاهتمام بالسعادة الانسانية ، والاقتناع بامكان بلوغها عن طريق تغيير الظروف المادية للوجود . والمجتمع الجديد الذى ينشأ عندئذ يكون بمثابة

« الخلق الحر للأفراد الأحرار » ، اذ يكون بمثابة تحقق العقل باعتباره تنظيما عقليا للانسانية •

العقل والحرية والسعادة

وفى الفلسفة النقدية يرتبط مفهوم العقل بمفهوم الحرية ، اذ أن أى حكم انسانى يكون خاليا من المعنى اذا لم يكن الانسان فى اصداره له حرا يخضع كل ما يواجهه لقوانين العقل ومقتضياته • ((**ان صفات العقل لا تدوم الا من خلال الحرية)) • فهذه الصفات ليست سوى وسائل للحرية ، لا تسعى الا للحرية ولا تنتج** الا الحرية • ويعبر ماركيوز هنا عن نفس المعنى الهيجلى المستمد من كل التراث الفلسفى السابق، وهو مفهوم التوحيد بين العقل والحرية على أساس أن **الحرية** هى العنصر الشكلى للعقلانية ، وهى الشكل الوحيد الذى يمكن أن يكون عليه العقل • ولهذا يقول ماركيوز أن الفلسفة عندما وصلت الى مفهوم العقل باعتباره حرية قد وصلت الى ما منتهاها • وهو فى هذا يتفق مع هيجل نفسه فى أن الفلسفة وصلت عنده الى منتهاها •

الحل المثالى لمشكلة الحرية

ولكن الفلسفة البورجوازية ـ فلسفة النظام القائم فى المجتمع البورجوازى ـ تدرك عجز الانسان ازاء عالمه الخارجي ، ترفض أي فكرة



هربرت ماركيوز

عن السعادة تعتمد على ظروف ذلك العالم الخارجى كهدف للانسانية • وهكذا فان الفكرة المحدودة عن الحرية فى الفكر البورجوازى أدت الى فكرة محدودة بالمثل فى السعادة • لقد ركعت الفلسفة أمام النظام البورجوازى لأنه فى عالم لا يخضع للعقل تكون الدولة دولة اللا حرية ولا تكون الحرية الا مظهرا خارجيا • ويصبح العقل والحريه مهمتين يتعين على الفرد أن يحققهما داخل نفسه فقط ، لأنه يستطيع أن يفعل هذا بغض النظر عن ظروف العالم الخارجى • بهذا المفهوم المحدود للحرية « الداخلية » فان الشخص الذى ولد مشلولا والذى لا تسمح ظروف التقدم الطبى بعلاجه يتغلب على هذا الوضع عندما يعطى العقل والحرية مجالا داخل وجوده المشلول ، أى أن يحدد من البداية حاجاته وأفعاله وأهدافه كحاجات وأفعال وأهداف شخص مشلول •

تلك كانت الطريقة التى بها واجهت الفلسفة مشكلة العلاقه بين الضرورة والحرية • وهى طريقة لا تستطيع الحرية فيها أن تنتهك الضرورة أبدا • فالانسان يرتب أموره فى اطار الضرورة ولا يستطيع أن يخرج عنه • انها تذهب الى **أن الاكتفاء الذاتى والاستقلال عن كل ما هو آخر وغريب هو الضمان الوحيد لحرية الذات** • وما لا يتوقف على الآخر حر • ومن ثم أصبحت الفلسفة تؤمن أن أعلى حالات الوجود هى ((**الوجود فى الذات**)) • فالشيء يكون أصيلا

حينما يكـون معتمدا على ذاته قادرا على الحفاظ على ذاتـه غير متوقف على أى شىء غيره • وهـذا الوجود يمكن بلوغه ـ فيما ترى الفلسفة المثالية ـ عنـدما تمتلك الذات العـالم حتى لا يعـود من الممكن حرمانها منه •

وترى الفلسفه النقدية أن هذا المفهوم لارتباط العقل بالسـعادة وارتباط الحرية بالضرورة فى الفلسـفة المثاليـة انعكاس لحقيقة « **ان تكوين العالم كان دائما يتم قبل الفعل الحقيقى للفرد** » ، أن الذات لا تستطيع أن تأخذ ما هو موجود وتجعل منه شيئا آخر • ومن هنا تتجرد الفلسفة المثالية البورجوازيـة من صـفة الايديولوجية ، اذ أن مفهوم الايديولوجيـة لا يكون له معنى الا حينما يـوجه الى اهتمـــام النـظرية بتغيير البنيـان الاجتماعى • ولهذا يقول ماركيوز « ان مذاهب فلسفيه لا تحصى ليست الا مجرد ايديولوجيات تندمج ـ بصفتها أوهاما عن عوامل اجتماعية ما ـ فى أجهزة عامة للسيطرة • ولكن المذهب العقلى المثالى لا ينتمى الى هذه الفئة • » (٢)

لقد كانت الملامح التى تبدى فيها هذا المذهب فى المجتمع البرجوازى هى : الأنا المجرد والعقل المجرد والحريه المجردة • فقد كان تصوره للعقل الخالص هو أنه عقل مسـتقل عن كل خبرة ، ولهذا تحاول المثالية أن تبقى الفكر « فى حالة نقاء » فتقوم بالدور المزدوج الغريب الذى تعارض فيه كلا من المادية الحقة للنظرية النقدية والمادية الزائفه للتطبيق البوجـوازى • ان الفرد فى المجتمع البورجوازى يحتج على العالم بأن يجعل نفسه والعالم على السواء حرين وعقليين **فى مجال الفكر وحده** • ومن هنا كان الطابع الفردى لتلك الفلسفة المثالية التى تسـتوعب تفرد الفرد فى اطار اكتفائه الذاتى •

قيادة نظرية للتغيير

ان احتجاج المذهب العقلى على العالم أو نقده له **مثاليا** لا يمتد الى الشروط المادية للوجود على حين أن الاحتجاج المـادى والنقد المادى ينشـآن عن صراع الجماعات المقهورة من أجل حياة أفضل ، ويبقى هـذا الاحتجاج والنقد مرتبطا على الدوام بالمسار الفعلى لهذا الصراع • « **فاذا كان العقـل يعنى تشكيل الحياة وفقا لقرار الناس الحر على أساس من معرفتهم ، فان مطلب العقل يعنى خلق تنظيم اجتماعى يستطيع الأفراد فيه أن ينظموا ـ بصورة جماعية ـ حياتهم وفقا لحاجاتهم •** » (٣)

ان النظرية الاجتماعية حين تبرهن على امكان تحويل البنيان الاقتصـادى للعـالم الخـارجى ـ للمجتمع ـ تكفل القيادة النظريه لتلك الفئات التى يتعين عليها ـ بحكمموقعها التاريخى وموقفها التاريخى أيضـا ـ أن تحدث التغيير • وهذا ما يصـفه ماركيوز باهتمام الفلسـفة الجديـد « الانشغال بالانسـان » • ولكن ـ يتسـاءل ماركيوز ـ ماذا لو أن القوى التى كان المفروض أن تحدث التغيير قد تم قمعها وبدا أنها هزمت ؟

الطوباوية تقدمية !

على عكس الأمر فى المذاهب الفلسـفية (غير النظرية النقدية) لا تكون الحرية الانسـانية شبحا أو شـيئا باطنا يترك كل شىء فى العـالم الخارجى على ما هو عليه • فالحرية فى الفلسفة النقدية تعنى امكانية حقيقيه وعلاقـة اجتماعيـة يتوقف عليها تحقق المصير الانسـانى • وعند مرحلة معينة من التطور يبزغ من جديـد الطابع البناء للنظرية الاجتماعية • وهى نظرية لا تكتفى من البدايه بمجرد تسجيل وتنظيم الوقائع • فهى ـ على خلاف الفلسـفة المثالية ـ تشـتق أهدافها دائما من الاتجاهات الحاضرة للعملية الاجتماعية• وهى من ثم لا تخشى من اتهام النظام الجديد الذى ترمى الى اقامته بالطوباوية • « **ولقد كان العنصر الطوباوى لفترة طويلة العنصر التقدمى الوحيـد فى الفلسفة** » (٤) • ان النظرية الاجتماعية شىء أكثر من مجـرد علم الاقتصـاد • فان الاقتصاد السـياسى قـد أقام الفرق بينه وبين النـظرية الاجتماعية عندمـا نقـد الوجـود الاجتماعى **باعلانه أن كل ما هـــو غير اقتصـــادى** يكون داخلا فى الاقتصاد الى الحد الذى يسيطر فيه اقتصاد غير خاضع للسيطرة (أى اقتصـاد حر ـ أو فوضوى) على العلاقات الانسانية كلها• وعندما تزول هذه السيطرة بالفعل فان التنظيم العقلى للمجتمع الذى تسعى اليه النظرية النقدية يكون أكثر من مجرد ترتيب اقتصادى جديد • والعامل الحاسم هنا هو خضوع الاقتصـــاد لحاجات الافراد • حيث يؤدى التغـــير الى ازالة العلاقة الاصلية (علاقة البناء التحتى اولبنـاء الفوقى) ، اذ أنه فى واقع عقلى لا تحدد «عملية العمل» الوجود العام للناس ، بل ان حاجاتهم

هى التى تحدد عملية العمل . وهذه بدورهـا لا تكون عملية « عقلية » الا حين تكون المصلحة التى تحققها هى مصـلحة حرية الجماهـير وسعادتهـا . واهمال هذا العنصر يجـرد النظرية من واحـد من خصائصهـا الجوهرية . أنه يزيل من صـورة الانسـانية المتحررة فكرة السعادة ، بينما هذه الفكرة هى التى تميزها عن كل انسانية سابقه . « بدون الحرية والسعادة فى علاقات الناس الاجتماعية تظل حتى أكبر زيادة فى الأنتـاج وفى ازالة الملكية الخاصه لوسـائل الانتاج مشـوبة بشوائب الظلم القديم » . (٥) ان المجتمع البورجوازى ـ بكل أشـكاله ـ يقف ضد سـعادة الانسـان فى جانبين : الأول جانب ارتباطهـا بالحرية ، والثـانى هو عجز المجتمع البورجوازى عن التوفيق بين سـعادة الفرد وسعادة المجموع ، بين السعادة الخاصة والسعادة العامة . ومن هنا **يصف ماركيوز مفهوم التسامح فى المجتمع البورجوازى بأنه ((فى أكثر مظاهره تأثيرا يخدم قضية القمع ... فليست هناك قوة او سـلطة او حكومة ـ فى الوقت الحاضر ـ تترجم التسـامح التحـررى الى ممارسـة عمليه)) . (٦)**

أما النظرية النقدية فانها تدافع عن امكانيات الانسـان المعرضة للأخطـار والمضحى بها ضد الجبن والخيانة . وأسـاس مقولاتها هو مطلب تحرير العلاقات الانسـانية كلها من خلال ازالة الظروف المادية التى كانت قائمة فى المـاضى . واذا كانت النظرية النقدية تشير ـ وسط اليأس السائد اليوم ـ الى أن الواقع الذى ترمى الى خلقه لابد أن يضم حرية الأفراد وسعادتهم ، فهى انما تتبع الاتجاه الذى تحدده مفاهيمها الاقتصادية ، وليس ارتباطا منها بفلسفة ما . ونقد الظـروف الجارية وتحليل اتجاهاتهـا يتضـمن بالضرورة مكونات موجهة للمستقبل والبنيان النظرى الذى تخلقه النظرية النقدية ليس ملحقا ولا امتدادا لعلم الاقتصاد وانما هو علم الاقتصاد نفسه فى معالجته للمضامين التى تتجاوز مجال الظروف الاقتصادية القائمة .

وظيفة التجريـد وهيجلية ماركيوز

أما اهتمام النظرية النقدية بالفلسفة بمفهومها العـام فهو جزء من سـياق معارضتهـا للنظام **القائم** . فان التزام النظرية غير المشروط بهدفها ـ الذى لا يمكن بلوغه الا بالصراع الاجتماعى ـ يجعل النظرية تواجه باستمرار ما تم بلوغه بما لم يتمم بلوغه بعد . وتعرف النظرية النقدية فى الجانب الخارجى من الصراعات الاجتماعيه سبب الحرية من ناحية وسبب القمع والوحشـيه من جانب آخر حتى وان بدا أن الجانب الأخير هو الذى يفوز فى الواقع . ان تغيير حالة معينة ليس بالطبع من عمل الفلسفة . ان الفيلسوف يستطيع فحسب أن يشـارك فى الصراعات الاجتماعية طالما لم يكن فيلسوفا محترفا . فهذا أمر يفرضه تقسيم العمل فى المجتمع البورجوازى بين العمل الذهنى والعمل اليدوى ، وهو تقسيم ناتج عن الفصل بين وسـائل الانتاج الذهنيه والماديه . ولقد فشـلت الفلسـفة فى أن تتغلب على هذا التقسيم ولم تحلل المفاهيم الأساسية للفلسـفة ـ مثل الصـدق والعقلانية واللاعقلانية والمنطق والميتافيزيقا والوضـعية والماهية ـ تحليـلا اجتماعيا يربط المعتقدات الفلسفيـة بالوضـع الاجتمـاعى . وفى مقـابل ذلك تعبر كتـابات ماركيوز عن ثقة كبيرة لديه بأن الاقتصـاديين الماركسـيين قد قاموا بهذه المهمة عنـدما حللوا بنجاح الاتجاهات التاريخية للاقتصاد الرأسمالى ، وان كانت هذه الكتابات تعبر فى الوقت نفسه عن استعداد ـ يختلف فيه عن غيره من المفكرين الماركسـيين ـ للاعتمـاد على المجردات . فهو يتحدث كثيرا عن « الانسان » أكثر مما يتحدث عن « الناس » وعما يرغب الانسان أو يفعل أو يعانى . ومن هنا يظهر التشـابه بين ماركيـوز والهيجيليين الشـبان الذين هاجمهم مـاركس واتهمهم بأنهم بدلا من أن يحولوا النظرية الى هاد للحقائق التجريبية للمجتمع المعـاصر ، كانـوا يسـتخدمونها كسلسـلة من التجريـدات التى لا يسـتطيعون من خلالهـا أن يروا المجتمع الا بصورة مشوهه . ولهذا يثير البعض الافتراض بأن ماركيوز « **ليس مفكرا ماركسيا حديثا ، وانما هو بالأحرى مفكر سـابق على الماركسـية** » (٧) على أساس أنه ارتد الى تلك الممارسة للنقد التى هاجمها ماركس . ولقد كان الهيجليون الشـبان ـ السابقون على ماركس ـ يستخدمون نفس كلمة « النقد » فى وصف نظرياتهم على نحو ما يفعـل ماركيوز .

ولعل السبب فى هذا اذا استخدمنا اصطلاح ماركيوز ضد ماركيوز نفسـه أنه قد تحول الى فيلسوف محترف !

وقد يدعم هذا الفرض عن هيجلية ماركيوز قوله ((**ان الحلول الفلسفية التى تتم بها مواجهة**

مشكلة العلاقة بين الذات والمجتمع نجدها في تاريخ الفلسفة • ولا ضرورة لتحليل حتى نفهم نظرية « كانت » في التركيب الترنسندنتالي فهي تجسد حقيقة معرفية ... ان النظرية النقدية ترمي الى أن تبين فقط الشروط الاجتماعية النوعية الكامنة في جذور عجز الفلسفة عن وضع المشكلة بطريقة أكثر شمولا : وأن تبين أن أى حل آخر يتجاوز حدود تلك الفلسفة • وهكذا فان اللاحقيقة الكامنة في كل معالجة متعالية للمشكلة تأتى الى الفلسفة « من الخارج » ومن هنا لا يمكن التغلب عليها الا خارج الفلسفة ، و « خارج » الفلسفة هنا لا تعنى العوامل الاجتماعية المؤثرة على الوعي من الخارج ، كما لو كان الوعي يوجد مستقلا ، انما هي بالاحرى تشير الى قسم داخل اطار الكل الاجتماعي والوعي مشروط « خارجيا » بالوجود الاجتماعي طالما كانت الظروف الاجتماعية للفرد في المجتمع البرجوازي ابدية بالنسبة اليه ، وهي بهذا المعنى تسيطر عليه من الخارج • وهذه الخارجية جعلت الحرية المجردة للذات المفكرة ممكنة • وترتيبا على ذلك فان الغاءها هو وحده الذى يجعل من الممكن اختفاء الحرية المجردة كجزء من التحول العام للعلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي • » (٨)

وأكثر من هذا يذهب ماركيوز — في عرضه للنظرية النقدية في المعرفة — الى أن المجتمع الطغياني والأيديولوجية الطغيانية يحاربان المفاهيم الكلية المجردة • **فكون الانسان موجودا عقليا ، وأن وجوده يتطلب حريته ، وان السعادة هي خيره الأسمى ، تلك كلها قضايا تنشأ قوتها الدافعة النقدية بالتحديد من كليتها • فالكلية تعطيها طابعا ثوريا لأن هذه القضايا تزعم أن كل الأشخاص — وليس مجرد هذا الشخص أو اولئك الأشخاص بالتحديد — ينبغي أن يكونوا عقليين وأحرارا وسعداء •**

ملكة التحليل

ان اهتمام النظرية النقدية بتحرير الانسانية يربطها — في رأى ماركيوز — بحقائق قديمة معينة • فهي تتفق مع الفلسفة في التأكيد بأن الانسان يمكن أن يكون أكثر من ذات يجرى التلاعب بها في عملية الانتاج في المجتمع الطبقي • وتكون الفلسفة قد تحالفت مع القهر ما دامت قد جعلت سلامها في خضوع الانسان للشروط الاقتصادية • أما النظرية النقدية فانها لا تعارض فقط علاقات الانتاج القائمة ، بل انها تعارض كل شكل من أشكال الانتاج يسيطر على الانسان بدلا من أن يخضع لسيطرته • ويدافع ماركيوز عن الجانب التجريدي في تفسيره للنظرية المادية بأنه تجريد ناشيء عن **« الاتجاه نحو الحالة المستقبلة للانسان »** وليس ناشئا عن **« تحاشي الأمر الواقع »** • فانه لا يمكن عبور الهوة بين الواقع العقلي والواقع الراهن بالفكر التصوري • فالاحتفاظ بما ليس بعد حاضرا كهدف في الوقت الحاضر خيال • والصلة الجوهرية بين الخيال والفلسفة واضحة من الوظيفة التي يعزوها اليه الفلاسفة مثل أرسطو وكانت وهي ملكة **«التخيل»**• وعند ماركيوز أن التخيل مقدرة فريدة على « حدس » موضوع ما وان كان هذا الموضوع غير حاضر ، وخلق شيء جديد من مادة معطاة من مواد الادراك ، وبهذا فهو يدل على درجة كبيرة من الاستقلال عن المعطى وعلى درجة كبيرة من الحرية وسط عالم من اللاحرية • فحين يستطيع التخيل أن يتجاوز ما هو حاضر ، يستطيع ان يتوقع المستقبل • ومع ذلك فليس ما يشغل النظرية النقدية وصف عالم مستقبل وان لم تكن استجابة الخيال لمثل هذا التحدى تمثل — من وجهة النظرية النقدية — عبثا •

ويبدو التركيز القوى على دور الخيال متناقضا مع الطابع العلمي الصارم الذى جعلته النظرية النقدية معيارا لمفاهيمها • ويصف ماركيوز الخيال بأنه أداة هائلة في مهمة التمثل المستمر للهدف في موقف يكون فيه مثل هذا المستقبل امكانية حقيقية • **« وبدون الخيال تظل كل معرفة فلسفية في قبضة الحاضر أو الماضي ومقطوعة الصلة بالمستقبل الذى هو الصلة الوحيدة التي تربط بين الفلسفة والتاريخ الحقيقي للانسان » • (٩)**

النظرية النقدية وتقديس العلم

واذا كانت هذه علاقة النظرية النقدية بمفهوم الخيال ، فان علاقتها بمفهوم العلم تأكيدها أن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي توضيح أشد نتائج العلوم عمومية • فهي ترى أن العلم قد برهن بما فيه الكفاية على مقدرته على خدمة تطور القوى الانتاجية وعلى فتح امكانيات جديدة



لوجود أكثر ثراء • وعلى حين كان التحالف بين الفلسفة المثاليه والعلم ينوء بحمل الخطايا الناشئة عن اعتماد العلم على علاقات السيطرة القائمه فى المجتمع البورجوازى ، فان النظرية النقدية فى المجتمع تستلزم فصل العلم عن هذا النظام القائم • **وتؤكد النظريه النقدية على ضرورة التخلص من اضفاء طابع القدسية على العلم ، فلا بد من نقد مستمر للأهداف والمناهج العلمية يضع فى اعتباره كل موقف اجتماعى جديد • فالموضوعية العلميه ((ليست أبدا ضمانا كافيا للحقيقة)) •**

فهل تقف النظرية النقدية بنقدها عند حدودها الخاصه ، أم أن نقدها يمتد اليها نفسها : يؤكد ماركيوز أن النظرية النقدية نقديه ازاء ذاتها وازاء القوى الاجتماعية التى تشكل أساسها هى نفسها • ولكنه تأكيد لا تسنده عملية نقد ذاتى واضحة • اذ يكتفى ماركيوز بالقول بأن العنصر الفلسفى فى النظرية هو شكل للاحتجاج على ((النزعة الاقتصاديه الجديدة)) التى من شأنها أن تعزل الصراع الاقتصادى وأن تفصل المجال الاقتصادى عن المجال السياسى • ويوجه ماركيوز ذلك النقد المعروف الى النظرية المادية فى المجتمع بأنها نظرية تنتمى للقرن التاسع عشر وأن أمورا كثيرة قد تغيرت منذ ذلك الوقت ، ومع ذلك فانه ينتهى الى أن الموقف الذى واجه نظرية المجتمع فى القرن التاسع عشر يتكرر اليوم بصورة مختلفة • فان الظروف الحقيقية تقع ــ مرة أخرى ــ تحت المستوى العام للتاريخ • ذلك أن تكبيل قوى الانتاج والابقاء على مستوى الحياة منخفضا من الخصائص المميزة حتى للدول المتقدمة صناعيا • والنظرية النقديه ترتبط بهذه الحقائق ، فهى تظهر فيها كجزء من العملية التى تنقل الى الوعى الامكانيات التى بزغت داخل الموقف التاريخى الآخذ فى النضج • وهذه الامكانيات محفوظة فى المفاهيم الاقتصادية والسياسية للنظريه النقدية •

فهل لبى ماركيوز حقا دعوة لوكاتش فى كتابه ((التاريخ والوعى الطبقى)) لأن تتعلم المادية التاريخية أن تطبق منهجها على نفسها ؟

---

(١) فلسفة النفى Negations ، ص ٧٣ •

(٢) فلسفة النفى ، ص ١٤٠ •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤٢ •

(٤) ص ١٤٣ •

(٥) ص ١٤٥ •

(٦) « التسامح القهرى » فى كتاب « نقد التسامح الخالص » تأليف روبرت • بعرل وولف وبارينجتون مور وهربرت ماركيوز ، لندن ، ص ٩٥ •

(٧) ماركيوز ، تأليف آلازدير ماكنتير ، لندن ، ص ٢٢ •

(٨) فلسفة النفى ، ص ١٥٠ •

(٩) نفس المرجع ، ص ١٥٥ •

هربرت ماركيوز

من ديالكتيك اللغة
إلى لغة الديالكتيك

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ينادينا الوجود ، ولكننا نصم آذاننا عن ندائه .. يتحدث الينا بلغته ، لغة الباطن والتاريخ .. ولكننا مشغولون بلغه ذواتنا المتقوقعة وأنانيتنا المفرطة .. ولأننا خارج لغة الوجود فاننا بلا مأوى ذلك أن « اللغة هى منزل الكينونة وفى منزلها يسكن الانسان ، ومن يفكر أو يخلق بالكلمات انما هو حارس لهذه السكنى » (هيدجر : رسالة فى النزعة الانسانية : ص ٢٧١) .. فاذا لم نعرف كيف نتحاور مع الوجود أصبنا بالجمود والانكماش لأننا فى هذه الحالة نكون قد أجرينا مونولوجا داخل أنفسنا .. ان اللغة كما يقول هيدجر « هى منزل الكينونة تمتلكه وتتخلله ، ولهذا فان النقطة الجوهرية هى التفكير فى ماهية اللغة ، فى تطابقها مع الكينونة ، وأكثر من هذا التفكير فى هذا التطابق الخالص ، أى سكنى ماهية الانسان » (المرجع السابق : ص ٢٨٣)

يا للابتذال !! لقد حشا آذاننا لغو فقهاء اللغة من أن اللغة هى تواصل مع الآخرين ، ونسوا أن اللغة بهذا تكون وسيطا وبالتالى تكون أداة ومن ثم تتجمد ونتجمد داخلها ، على حين أن اللغة هى السكنى الذى يقيم فيه الوجود ويعلن عن وجوده ، انها الوجود وهو يفكر فى الحقيقة من خلالنا و ((**التفكير الذى يفكر فى حقيقة الكينونة يفكر تاريخيا**)) (ص : ٢٨٤) ومن هنا فانه « لا يتم الوصول الى مادة التفكير بالحديث عن (حقيقة الكينونة) و (تاريخ الكينونة) ، ان كل شىء يتوقف على أن نضع فى اللغة حقيقة الكينونة وجعل الفكر ينفذ الى هذه اللغة » (ص : ٢٨٩) وبهذا فان « التفكير .. يحمل الى اللغة فى نطقها فحسب كلمة الكينونة اللا منطوقة » (ص : ٣٠٠) ويترتب على هذا أن ((**اللغة هى هكذا لغة الكينونة تماما كما أن السحب هى سحب السماء**)) (ص : ٣٠٢) .

فلنأخذ مثلا يمكن أن يوضح الفكرة الدقيقة الواردة فى كتابات هيدجر عن اللغه من حيث هو مفكر **ديالكتيكى** : يمكننى أن أقول لفتاتى : « أنا أحبك » .. ليس هذا مجرد تعبير عن ذاتى ، عن عاطفتى ، ليس هذا مجرد توصيل لشعورى الى الطرف الآخر .. اذا اقتصر الأمر على هذا الحد فاننا نكون فى حضرة لغة زائفة .. ولكن عندما نتعمق العبارة نجدها تعلو على هذا التعبير الجزئى : أنها تعلن أن الحب من شريعة هذا الوجود ، أنها تعلن أن الفرد يتجاوز ذاته طلبا للآخر ويؤسس الحب فى الخارج ، انها تعلن أن الفرد لا وجود له الا بالآخر ومن ثم فان الحب الذى يوجد فى الخارج لا يوجد الا بالمشاركة .. اذن فكأن الوجود الذى من شريعته الحب ، انما يعلن عن شريعته من خلالنا .. اذن فكأن الوجود الذى من شريعته أن ينقذف فى الخارج ، انما يعلن عن شريعته فى انقذاف الحب فى الخارج من خلالنا .. اذن فكأن الوجود الذى من شريعته أن يتجاوز ذاته ، انما يعلن عن شريعته لكى نتجاوزه وكى نجعله يتجاوزنا من خلالنا ..

اذن فان عبـــارة « أنا أحبك » ليسـت بهـذه البسـاطة : مجـرد اعلان عن عاطفة ، بل هى الوجود يعلن عن ذاته ·· هى ذلك التاريخ الذى استمر حتى يستمر الوجود فى أن يكون الحب شريعته هى ذلك المستقبل الذى يريد أن يمتـد حتى يســتمر الوجـــود فى أن يكون الحب شريعته ·· ان « أنا أحبك » هى شــمولية الوجـــود ·· أنهـــا الجزئى ظاهـــريا الكلى جوهريا ·· انها تجميـــد الواقع فى لحظة فى الظاهر ، غير أن الباطن أنها شـوق لتجاوز هذا الواقع ·· وان « أنا أحبـــك » » تغى أيضا أن هناك تهديدا يحيط بهذا الحب ·· اننى أخشى ألا يكون الحب من شرع الوجود ، ولهذا أعلنه حتى أقاتل من يمكن أن ينـــكر أن الحب من شريعه الوجود ·· اننى أجعل الحب الذى كان حميا فى الوجود يظهر ، اننى أكشفه ، أزيح عنه غطاءه ، اننى أرفع عن الوجود تحجبه ··

هذا هو ديالكتيك اللغة ، خروج من الحالة الوقائعية الى الامكانية ·· تجاوز للجزئى واظهار للكلى ·· هرب من ضيق أفق الماضى الى رحابة المستقبل · فماذا ياترى فعل الفيلسوف المعاصر هربرت ماركيوز ، الذى قيل عنه انه فيلسوف الشباب والطلبة ، بهذا الديالكتيك ؟

تنبنى نظرية ماركيوز فى اللغة على نظريتـه فى المجتمع المعاصر والنظريه النقديه لتغيير هذا المجتمع ·· أما بالنسبة للموضـــوع الأول فهو يذهب الى أن المجتمع الصـــناعى التكنـــولوجى المعاصر ، مجتمع الوفرة ، قد سلب المجتمع قدرته على الثورية وأنه أحال انسان الشمول الممكن الى انسان ذى بعد واحد مسـلوب الارادة ·· وأما بالنسـبة للموضـوع الثـانى فهو أن النظريـة الاجتماعية نظرية نقـدية ، « نقــدية لنفسهـــا وللقوى الاجتماعيـة التى تشـكل أسـاسـها » (هربرت ماركيوز : فلســفة النفى ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص ١٦٨) فما موضع اللغة بين هذين الموضوعين ؟

يقول ماركيوز : « وهكذا ينشــأ أنموذج **للفكر والسلوك ذى البعد الواحد** فيه تسـتبعد الأفكار والآمال والأهداف التى تتجاوز بمحتواها الكون القائم للقول والفعل أو ترتد الى اطار هذا الكون » (ماركيوز : الانسان ذو البعد الواحد ص ١٢) .

يلاحظ ماركيوز أن المجتمع الصناعى المعاصر يلجأ الى الأكليشيهات والشعارات والاختصارات والعبارات المركبة الأمر الذى يسطح الدلالة ويميع المعنى الحقيقى للأمور ·· يقول : « ان الكلمـــة تصبح أكليشيهـا وهى كالكليشـــيه تتحكم فى الحديث أو الكتـابه ، ومن ثم يعوق الاتصـال التطور الأصيل للمعنى » (المرجع السابق : ص ٨٧) ·· ان ماركيوز ســاخط على الاســـلوب النمطى فى التعبير : « ان (القنبله النـظيفه) و (تساقط الاشعاع الذرى الا مؤذى) ليس الا ابداعـات متـطرفه لأسـلوب نمطى » (المرجع السابق : ص ٨٦) وهو يكشف عن اللاعقلانى الكامن فى عقلانيه اللغه المعاصرة : « ان المنطق واللغه يصـبحان عقلانيين تماما عنـدما نعلم ان غواصة ذرية حاملة للصواريخ تكلفت ١٢٠ مليون دولار وان أنمـوذج المخبـأ هـو المخبـأ المؤثث بالسجاد والمراوح وأجهزة التليفزيون وهو مخبأ يتكلف ١٠٠٠ دولار · **ولا يقوم الصدق أساسا فى أن هذه اللغة تبيع ·· بل بالأحرى فى انها تروج للتوحد المباشر بين المصلحه الخاصة والعامة بين العمل والقوة القوميـة ، بين الرخاء وتدمير الامكانية** » (المرجع السابق : ص ٩٠) ·· **ان ماركيوز يلجـأ الى لغة الديالكتيك ليكشـف الاستخدام السلبى للغة حتى تلف الخناق على الانسـان المعاصر فتفقده الثـورية** ·· من هـذا التعابير الموحيه والاختصارات والتفخيم بالنسبة للضمائر ·· يقول : « وينتشر استخدام التعابير الموجزة · مثال على ذلك : (تيلر ـ ذو الحاجبين الكثين) ، (أبـو القنبـلة الهيـدروجينيـه) ، (فون براون مخترع الصواريخ العريض المنكبين) ، (حفل عشاء علمى حربى) ، (الغواصة النووية قاذفة الصواريخ) مثل هذه التعابير ـ وربما لم يكن الأمر مجرد صدفة ـ تتردد بصفة خاصة فى عبـارات تربط التكنولوجيا بالسياسـة بالنزعه العسكريه وتدمج المصطلحات التى تدل على مجالات مختلفة تمـاما أو كيفيات مختلفه تمـاما فى كل صلب شامل » (المرجع السابق : ص ٩٣) ·· أن وصف مخترع القنبلة الهيدروجينية بأنه أب هو خداع مقصود يربط الحنو بالتدمير ، يستخدم الوصف الأول الشعرى لمحو فاعلية الشىء الثانى الفعلى ·· وفى هذا يتبدى مكر العقل : « **يمكن للانسان أن يقامر ويرى فى بعض هذه التراكيب** (مكر العقل) ـ فالتركيب قد يساعد على جمع **مشكلات غير مرغوبة** » (المرجع السـابق : ص ٩٤) .

ان ماركيوز يوضح أنه فى المجتمع المعاصر تسلب عقول الجماهير الأمريكية مثلا وذلك عندما تنسب الأشياء للجماهير وتبدو وكأنها نابعة منهم وصادرة عنهم .. يقول فى الكتاب نفسه : « وتتأسس الألفة نفسها من خلال اللغة المصطنعة بصبغة شخصية وتلعب دورا كبيرا فى وسائل الاتصال المتقدمة . هذا عضوكم (أنتم) فى الكونجرس ، هذا دربكم (أنتم) ، هذا مخزنكم (أنتم) المفضل ، هذه صحيفتكم (أنتم) ، لقد جلب خصيصا (لكم) ، انه يدعوكم (أنتم) الخ.. وبهذه الطريقة فان الأشياء والوظائف العامة المفروضة الموحدة المعيار تتمثل كما لو كانت (خصيصا لكم) » (ص : ٩٢) .. ويلقى **ماركيوز الضوء ساطعا على جوهر هذه العملية .. ((اختصار المفهوم فى صورة محددة ، التطور المتجمد فى صيغ سحرية صادقة بذاتها ، التحصن ضد التناقض ، توحيد الشىء والشخص بوظيفته ـ هذه الاتجاهات انما تكشف العقل ذا البعد الواحد فى اللغة التى يتكلمها** » (المرجع السابق : ص ٩٦ ـ ٩٧) .. وما هو هدف هذه اللغه الوظيفيه ؟ **((ان اللغة الوظيفية هى لغة معادية للتاريخ تماما : ان العقلانية الاجرائية لا تفسح الا مكانا واهنا واستخداما ضعيفا للعقل التاريخى** » (المرجع السابق : ص ٩٧) ويبلور ماركيوز المسألة قائلا : « اذا ما جمد السلوك اللغوى التطور التصورى واذا وقف ضد التجريد والتوسط واذا استسلم للوقائع المباشرة ، فانه يرفض الاقرار بالعوامل القائمة وراء الوقائع ، ويرفض الاقرار بالوقائع ومحتواها التاريخى » (المرجع السابق : ص ٩٧) .. واذا كان المجتمع التكنولوجى يمارس الرقابة فان ماركيوز يبين ديالكتيكيا كيف تستحيل اللغة نفسها الى أداة للرقابة : **((ان اللغة لا تعكس هذه الرقابات فحسب بل تصبح هى نفسها أداة رقابة حتى حيث لا تنقل الاوامر بل المعلومات** » (المرجع السابق : ص ١٠٣) ..

والوضعيه المنطقية بالنسبة لمشكلة اللغة ، وينقد طريقتهما فى التحليل اللغوى لأنهما تهتمان باللغة المباشرة وتهملان التصورات ولأنهما تسويان بين الكلمات « فالترجمة الاجرائية أو السلوكيه تقيم تماثلا بين مصطلحات مثل (الحرية) و (الحكومة) و (انجلترا) وبين (الكنيسة) و (الأناناس) ، تقيم تماثلا بين واقع الأولى وواقع الثانيه » (المرجع السابق : ص ١٨١) وهو يندد بمتجه هذه المدرسه : « أن التحليل اللغوى يحيط مصطلحات اللغة العاديه بالاشعار بأن يتركها فى السياق القمعى لعالم القول القائم » (المرجع السابق : ص ١٩١) وببصيرة ينفذ ماركيوز الى الحركة الجدلية فى اللغه العاديه التى يهتم بها فلاسفه التحليل اللغوى اهتماما صوريا : « ان الناس وهم يتحدثون أيضا لغة سادتهم والمحسنين اليهم وأصحاب الدعايات . ومن ثم فانهم لا يعبرون فحسب عن **أنفسهم** ومعرفتهم ومشاعرهم وتوقاناتهم ، بل يعبرون عن شىء آخر غير أنفسهم » (المرجع السابق : ص ١٩٣) ويصور لنا ديالكتيك اللغة ببراعة شديدة .. « (ان ما يقصده الناس عندما يقولون) مرتبط بما لا يقولونه . أو ، ان ما يقصدونه لا يمكن أن يؤخذ كقيمة مباشرة لا لأنهم يكذبون ، بل لأن عالم الفكر والتطبيق الذى يعيشون فيه هو عالم التناقضات المستخدمه » (المرجع السابق : ص ١٩٤) ومن ثم يندد ماركيوز بانكار فلاسفة اللغة المعاصرين لما وراء اللغة العادية : « ان اللغة السائدة **تحتوى** على اللغة الماورائية » (المرجع السابق : ص ص ١٩٥

فاذا كان ماركيوز قد بين أن ما يقوله الناس مرتبط بما لا يقولونه ، فهل نجد نحن فيما يقوله هو الشىء الذى لا يقوله ، أو الذى يقوله بطريقة ورائية ؟

ولكن ، ما الذى يجعلنا نطرح هذا السؤال ؟ ألم يتناول اللغة تناولا جدليا ؟ ألم يستخدم الجدل الهيجلى ببراعة شديدةلكشف كوامن اللغة وكوامن من المجتمع الصناعى الذى يجعل الانسان من خلال اللغة نفسها انسانا ذا بعد واحد ؟

يقول ماركيوز فى كتابه (الماركسيه السوفيتية) « **ان اللغة المصطبغة بصبغة الطقوس تحتفظ بالمحتوى الأصلى لنظرية ماركس على أنه حقيقة ينبغى الاعتقاد بها وتفتقد فى التطبيق الذى يظهر تماما على نحو مخالف))** (ص : ١١٥) وهكذا تتساوى عند ماركيوز الشعارات واللغة **السحرية** الطقوسيه فى المجتمع الاشتراكى والمجتمع الرأسمالى . هل ما يقوله أصحاب المعتقد

الاشتراكى ليس الا « تصريحات برجماتية أكثر منها منطقية كما يشير بهذا بوضوح بناؤها التركيبى النحوى فهى صيغ بدون تأويلات ، ثابتة ، تتطلب جوابا دون تأويل ، جوابا ثابتا »؟ (المرجع السابق : ص ١١٢) فهل هذه نظرة ديالكتيكية ؟ **ان الديالكتيك ليس الا العينى فى حركته** .. فاذا سوينا بين المجتمعين فى استخدامهما للغة الشعارات والاكليشيهات ، فان ماركيوز لابد مرتب أمرا : قلب النظامين اللذين أوجدا هذه اللغة الطقوسية .. فليصرح بأنه يهاجم المجتمع الرأسمالى ما دام فى الآخر سيكسب الهجوم على المجتمع الاشتراكى .. لو كان ماركيوز قد استخدم الديالكتيك استخداما حقيقيا ملتقطا العينى لكان قد توصل من خلال دراسته لمشكلة اللغة الى : المجتمع الرأسمالى بلجوئه الى اللغة الطقوسية انما يستهدف الى افقاد الجميع الثورية وصبهم فى قوالب صورية ، أما فى المجتمع الاشتراكى وهو يبنى المجتمع الجديد فقد يسقط فى **جانب** من بنائه وفى **لحظة ما** فى أحادية التفكير .. وكان الديالكتيك لابد موصله الى : لمحو ما يقوم به المجتمع الرأسمالى من خلق الانسان ذى البعد الواحد بلغه الطقوس لابد من محو الأساس الذى يرتكز عليه هذا المجتمع : استلابه للانسان .. وكان الديالكتيك لا بد موصله الى : لمحو ذلك **الجانب** الذى قد يسقط فيه المجتمع الاشتراكى خلال بنائه الجديد فى أحادية التفكير لا بد من تصحيح هذا بالنقد والنقد الذاتى لا بقلب المجتمع جميعه، والأمر كما وضح ماكنتير فى كتابه « ماركيوز » « **من الوهلة الاولى يخلط ماركيوز مسائل اللغة بالمسائل الخاصة بالتفكير ويخلط هذين الأمرين بالمسائل الخاصة بالانطولوجيا** » (ماكنتير : ماركيوز ، ص : ٨٥)

وعلى هذا نتبين خبث المقصد لدى ماركيوز .. نتبينه عندما نضع فى اعتبارنا ما كان يقوله فى كتابه «العقل والثورة» قبل أن يوظف فكره ضد الانسان .. انه ينقل عن موريس بلانشو : « **ان الكلمة فى اللغة الأصيلة (ليست تعبيرا عن شىء ، بل هى غياب هذا الشىء .. ان الكلمة تخفى الأشياء وتفرض علينا احساسا بغياب شامل ، بل بغيابها هى ذاتها** » (ص : ٣١) .. ألم يوضح هو نفسه قدرة الديالكتيك الهيجلى على النفى ؟ « النفى يكون متعينا اذا كان يرد الأوضاع القائمة الى العوامل والقوى الرئيسيه التى تعمل على هدمها وعلى ايجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن .. وهذه العوامل والقوى فى حالة الواقع الانسانى ، هى عوامل وقوى **تاريخية** ، ويصبح النفى المتعين آخر الأمر نفيا **سياسيا** .. وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الأصيل عنه فى اللغة غير السياسة ، ولا سيما اذ أصبح البعد السياسى بأسره جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم » (المرجع السابق : ص ٢٢) (تم احلال النفى محل السلب فى الترجمه) .

فهل كان اذن تناولا ديالكتيكيا ذلك الذى لجأ اليه ماركيوز وهو يحلل اللغة ؟ لقد قال فى (العقل والثورة) : « الحق أن الفارق بين الواقع والامكان انما هو نقطة بداية العملية الجدليه التى تسرى على كل تصور فى (منطق) هيجل » (ص : ٨٤) .. **ان لب الديالكتيك هو التفرقة بين الواقع والامكان** .. فهل فرق ماركيوز بين الواقع والامكان داخل المجتمعين الرأسمالى والاشتراكى ؟ هل جاءت دراسته دراسة عينيه ؟ ألم يلجأ الى التعميم واعتبرهما على حد سواء مجتمعى الوفرة والتكنولوجيا ؟ فاذا كانت اللغة فى المجتمع الرأسمالى تريد أن تخلق من الانسان انسانا ذا بعد واحد ، فقد نسى ماركيوز أن من المفروض فى اللغة فى المجتمع الاشتراكى المساهمة فى خلق الانسان الشامل .. لقد نسى البعد الآخر للغة كما أوضح هو نفسه رأى هيجل : « اللغة تسمح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا **ضد** أقرانه ، وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الافراد الآخرين ورغباتهم » ص : ٩٣) ماذا بعد ان فصل ماركيوز الحنو المتمثل فى الأب عن القنبلة الهيدروجينية ؟ لقد ظلت القنبلة قائمة ، ليس هذا الفصل هو الخاتمه بل هو المقدمة لحركة القضاء على امكان ايجاد هذه الرابطة .. لا يأتى الحل بفصل الأب عن الهيدروجينية ، بل بالقضاء على الذين أمكن لهم أن يضموا الأب الى الى الهيدروجينية .. **ان** ديالكتيك ماركيوز محصور فى جانبه السلبى ، الجانب التطهيرى ، أما الجانب البناء الذى ليس الا حركه الواقع نفسه فهنا يلجأ الى العقل المكار معكوسا : فى دوامة التعبير عن مجتمع الوفرة الصناعى التكنولوجى تختفى الحقيقة الاجتماعية : **نوعية النظام** .. واذا كان يقول فى (العشق والحضارة): « عندما يرد المنطق وحدات الفكر الى علامات ورموز فان قوانين الفكر تصبح على نحو نهائى تقنيات للاحصاء والاستغلال » (ص : ١١١ ـ ١١٢) فاننا يمكننا القول بالمثل **ان ماركيوز وهو يجعل** المجتمع كلا مصمتا متجانسا انما يصل الى موقف

وضعى سبق له هو نفسه أن رفضه وأدانه فى كتاب ((العقل والثورة)) •• وهو مدرك لوظيفة هذه الوضعية تماما عندما قال : « الفلســـفة الوضعيه هى السلاح الوحيد القادر على محاربة (القوة الفوضوية للمبـادىء الثورية الخالصة) وهى وحدها التى يمكن أن تنجح فى (امتصاص النظرية الثورية الشائعة) » (العقل والثورة : ص : ٣٣١) •• ان ماركيوز يتأمل النظام ، دون أن يبذل الجهد لتغيير النظـام ، وهـــو عين ما أخـذه على أوجســت كونت الوضعى : « ان ما ينبغى عمله هو (تأمل النظام بقصد تصحيحه على النـحو الملائم ، ولكن مع الامتنـاع فى أية حالة ، عن محاولة خلق هذا النظام) » (ص : ٣٣٥) •• ولأن ماركيوز رجل أمين للوضـعية

فهو قد كال الهجـوم للمجتمين : الاشـــتراكى والرأسمالى مطبقا كلامه السابق على الوضعية : « ان الوضــعية (دون أدنى تبديل لمبادئهـا الخالصة) تستطيع أن (توفى كل المــذاهب القائمة حقها بطريقــــة فلسفية دقيقة) ـ وهى فضيلة ســتجعلها مقبولة لدى (جميع الأحزاب والاتجاهات المؤتلفة الموجودة)) (ص : ٣٤٠) ولكن نظرا لأن ماركيوز يســتخدم مكر العقل مقلوبا فانه يصل الى أن تصبح فلسفته فلســفة مقبولة لدى كل الرافضين بدون ثورية ، فماذا فى استطاعة ثورة الطلبة فى فرنسا مثلا أن تحدثه وهى محصورة فى برامج اصلاحية لنظم الجامعة وما دامت محصورة فى نطاق طائفى ؟ ! ان الأمر كما أوضح ماكنتير : ((**ولكن كما عرف كل من ماركس ولينين ، فان الصراع مع النـظام القائم ليس من الضرورة ان يـكون عامـل تحـرير)) ((ماكنتير : ماركيوز** ، ص : ٨٩) وهو نفسـه يعترف بأن ((**مكر العقل انما يعمل ــ كما هو الغالب ــ لصالح القوى القائمة**)) (الانسـان ذو البعد الواحد ، ص ١٥)

ان خطأ ماركيوز الأساسى قائم فى فهمه لدور النقد داخل الديالكتيك •• فالنقد عنده فحسب كشف لما هو سلبى ، ومن هنا جاء ابتعـاده من كتاباته الأولى عن الماركسية ولجوئه الى مصطلح النظرية النقدية •• وهو نفسه يعترف بما فى نظريته من محدودية ، فهـذه النـظرية النقدية لأنها سلبية فحسب ، فانها ((لا تســتطيع أن

تتنبأ)) (ص : ٨٧) •• **انه يسلب الديالكتيك قدرتـه على نفى الوقـائعى لتحقيق الواقعى** •• انه يسلب الديالكتيك ما فيه من حرية على نحـو ما سبق له هو نفسه أن أدرك فى كتابه (العقل والثورة) : ((**منهج الجدل هو كل يظهر فى كل**



تصور فيه (نفى الموجود وهدمه) ومن ثم فهو يقدم الاطار الفكرى العامل لفهم النظام القائم فى كليته وفقا لصالح الحرية » (ص : ٣٨٥) بل لقد كان يدرك الصلة بين لغة الديالكتيك ولغة الشعر عندما قال فى الكتاب عينه « العنصر المشترك بينهما هو البحث عن (لغة صادقة) — لغة النفى بوصفه (الرفض العظيم) لقبول قواعد لعبة نردها مغشوش · ان من الضرورى أن نجعل الغائب حاضرا لأن القدر الأكبر من الحقيقة يكمن فيما هو غائب »(ص : ٢١) ·· لقد فقدالديالكتيك حده الماضى ، ومن هنا ضيق أفق النظرية النقدية « ان النظرية النقدية للمجتمع لا تمتلك أية مفاهيم من شأنها أن تعبر الهوة بين الحاضر ومستقبله ، ولا تقدم وعدا ولا تظهر نجاحا ، انها تظل نافية ، ومن ثم فهى تريد أن تظل مخلصة لأولئك الذين — بدون أمل — قد أعطوا وأعطوا حياتهم للرفض الأكبر » (الانسان ذو البعد الواحد ، ص : ٢٥٧)

فبتلاعب شديد بالعبارات ولجوء الى كلمات عامة مبهمة : التكنولوجية ، مجتمع الوفرة ، البعد الواحد الخ استطاع ماركيوز أن يطمس الحقائق ، « والنتيجة هى أن تأكيدات ماركيوز تظل طاقية سحرية وتكون موحية أكثر مما هى معقولة ، تماما بالرغم من أنه يستحيل القول باحكام ما هو بالضبط الموحى به · والنتيجة تكون شعوذة لا عقلانية وسحرية أكثر مما هى استخدام فلسفى للغة » ماكنتير : ماركيوز ، ص ٨٥)

واذا كان ماكنتير يقول : ((فلسفة الهيجليين الشباب ، وشذرات من الماركسية ، ونتف منقحة من السيكولوجيه الفلسفية لفرويد : من هذه المواد قدم ماركيوز نظرية تثير — مثل عديد من نظريات سابقيه — الأسماء الكبرى للحرية والعقل بينما تخون جوهرها كل نقطة هامة » (ص : ٩٢) فان هذه الخيانه تتم باستغلال البراعة التى بين بها هو نفسه دور العقل المدار فى فلسفة هيجل عندما كان ماركيوز يعمل تحت مظلة الفكر الالمانى العظيم بتراثه الهيجلى والمادى لكنه استغل هذا المكر مقلوبا وهو يعمل فى ظل التراث الهائل للبراجماتيه المناهضه للانسان والحقيقة ··

وقد يستحيل تعبير « أنا أحبك » لدىماركيوز الى أنه تعبير يتم فى ظل مجتمع متجانس يسلب الانسان فاعليته ويحيله الى انسان البعد الواحد، ومن ثم فان هذا الحب يكون مقضيا عليه ·· وينسى أن « أنا أحبك » نداء من الوجود نفسه لكى نحيط هذا الحب بالحمايه ، موجها النداء للآخرين لكى يحموا حقيقة هذا الوجود ·· ينسى ماركيوز أن ((أنا أحبك)) هى مسكن الوجود الذى يدعونا الى الداخل كى نكون فى حضرته دافئين ·· !!

المراجع

١ — ماركيوز (هربرت) : العقل والثورة · هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية (ترجمة : د · فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر — ١٩٧٠ ·

٢ — ماركيوز (هربرت) : فلسفة النفى ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد) دار الآداب — بيروت — ١٩٧١ ·

3. Heidegger, M.: Letter On Humanism. (Tr. By Lohhner, E.) In: Barrett, W. and Aiken, H.D. Philosophy In The Twentieth Centuary (Vol. III) Random House — N.Y. — 1962.
4. Mac Intyre, A.: Marcuse. Fontana — London — 1970.
5. Marcuse, H.: Eros And Civilization Routledge And Kegdan Paul — London.
6. Marcuse, H.: Le Marxisme Soviétique (Tr. Par Cazes, B.) Gallimard — Paris — 1963.
7. Marcuse, H.: One Dimensional Man Beacon Press — Boston — 1966.

النظرية الاجتماعية عند ماركيوز

بقلم : ريتشارد جودوين
عرض وتلخيص : حسني تمام

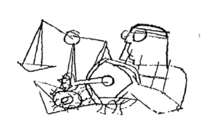
ولد هربرت « ماركيوز » في برلين عام ١٨٩٨ لأبوين على قدر من الثراء . وقد درس الفلسفة في جامعتي برلين وفريبرج ، وحصل على درجة الدكتوراه وهو بعد في الرابعة والعشرين من عمره وفي عام ١٩٣٣ ، أصبح « ماركيوز » ـ بدعوة من ت.و. أدورنو وماكس هورخيمر ـ عضواً في معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت . وبعد عام انضم الى سيل اليهود الهاربين من ألمانيا النازية ، وأقام لفترة في لوس أنجيلوس مع مجموعة من المهاجرين الألمان الليبراليين والثوريين من بينهم برتولد بريخت وتوماس مان وآخرين . وفي عام ١٩٤٠ أصبح « ماركيوز » مواطنا أمريكيا ، وبعد نشوب الحرب العالمية الثانية بقليل التحق بمكتب الخدمات الاستراتيجية كضابط مخابرات مدني .

وبعد انتهاء الحرب انتقل الى العمل في وزارة الخارجية الأمريكية ولكنه استقال في عام ١٩٥١ . وكان ماركيوز يرتبط ارتباطا واهيا بالمعهد الروسي التابع لجامعة كولومبيا فكان يلقي محاضرات في جامعتي كولومبيا وهارفارد ، وفي عام ١٩٥٣ منحه أبرام ساتشار مدير جامعة براندين أول وظيفة جامعية رسمية . وبعد اثنى عشر عاما ، وعلى أثر سلسلة من المنازعات مع المدير ساتشار ، وجد ماركيوز أن عقد عمله بعد اعتزاله لن يجدد . وفي عام ١٩٦٥ انتقل الى معهد لاجولا التابع لجامعة كاليفورنيا حيث عمل بتدريس الفلسفة حتى اضطرته الضغوط السياسية ـ منذ عامين ـ الى اعتزال العمل الجامعي .

وكان أول مؤلف كبير « لماركيوز » هو « الأنطولوجيا عند هيجل » الذى نشر بالألمانية عام ١٩٣٢ ولم يترجم حتى الآن . وكان أول كتاب له بالانجليزية هو كتاب «العقل والثورة» (١٩٤١) وفيه قدم دراسة لموقف هيجل الثورى . وفي عام ١٩٥٥ ، أصدر « ماركيوز » كتاب « ايروس والحضارة » الذى وصفه بأنه « بحث فلسفي في معنى الفرويدية للفهم الاجتماعي » . وفي عام ١٩٥٨ أصدر كتاب « الماركسية السوفيتية » نقد فيه بوحشية الماركسية كما طبقت تحت حكم ستالين . أما أوسع كتبه انتشارا وأكثرها شهرة فهو كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » وهو نظرة متشائمة لحالة الانسان في المجتمع التكنولوجي الحديث ، وقد صدر عام ١٤٩٦ .

وفي عام ١٩٦٥ أصدر « ماركيوز » « التسامح الطاهر» وهو مقال يرفض فيه الحاح جون ستيوارت ميل على حرية الكلام ، وفي عام ١٩٦٩ أصدر ماركيوز « مقال عن التحرر » .

يبدو ذلك الفيلسوف الذى بلغ عمره اثنين وسبعين عاما ، في صورة الشخص الذى لم يدخر وسعا من أجل تحديد معالم الطريق نحو ثورة فكرية اجتماعية جديدة.. الا أن ذلك لم يحل دون تعرضه لهجوم فريق من المفكرين كان يوجه له نقدا حادا .. فلا يتردد في أن يتهمه بأنه يناقض ذلك تماما .. ومن ثم فحتم على من يحاول أن يدرس فكر هربرت «ماركيوز» ويتناوله بالتحليل والتقييم أن يكون على درجة كبيرة من الانتباه والحذر ، ذلك لأن أى قصور أو خطأ قد يتعرض له الباحث أو الناقد في هذا الصدد ، قد ينتهي به



الى نتائج غير صحيحة ٠ وهنـــا ينبغي أن نطرح هذا السؤال : في أى جانب فكرى يقف هربرت ماركيوز ؟

من الواضح أن تصور « ماركيوز »لعالمالأشياء والطريقة التى يعالج بها القضايا الانسانية انمـا تجعلالمرء يعانىكثيرا من أجل تقييمهذا الفيلسوف تقييما عادلا صحيحا ٠٠ فأسلوبه هنا انما هــو مزاج من التعقيد الشديد ، ولهجة التأكيد القاطعة الجامدة ، كما أنه لايخلو من خلـط بين النتــائج الميتافيزيقية ، والعبارات الخبرية التقريرية ٠٠٠ ونلاحظ فوق ذلك أنه كثيرا ما ينــأى عن المنطق التاريخى والشواهد المحسوسة حين يعرض لأمر من الأمور ، وقد فاته أنهما يمثلان المصدر الحقيقى لـكل فهم ومعرفة ٠٠ فمثلا حين يتحدث عن القوة المخيفة للتكنولوجيا الحديثة ، نراه يغفل عن ذكر تلك الوقائع التى تتعلق بالملاحظة التجريبية ، كما أنه من النادر أن يقدم بعض الأدلة التى تدعموجهة نظره فى هذا الشأن ٠٠ وواضح أنماركيوز انما هو مفـــكر يـكتب عن مشاكل المجتمع الصناعى الحديث ، ومع هذا ، فهو نادرا ما يشير الى دولة صناعية كبرى مثل الولايات المتحدة ٠٠ كما أنه لا يذكر مطلقا أنه أجرى ملاحظات ضـــافية عن هذا المجتمع وعن طبيعة شعبه وثقافته ٠ والحق ان هذا لا يؤدى الى خطأ النتائج التى توصل اليهـا فحسب ، وانما يمثل ثغرة خطيرة فى تقـــاليد النقاد الاجتماعيين ، ابتداء من ماركس حتى س٠ رايت ميلز ، الذين كانوا يبذلون جهودا مضنيــة فى تجميع المعلومات عن المجتمع الذى يفكرون فى تغييره ٠

ويدين ماركيوز بمنهج فلسفى ثابت هو منهج الديالكتيك أو قل « قوة التفكير السلبى » وهـو مستمد من الفكر الهيجلى والماركسى ٠٠ وقد التزم « ماركيوز » بهذا المنهج وقام بتطبيقه فى مجـال القضايا الاجتماعية والانسانية ٠٠ ويمكن التعبير عن تصور « ماركيوز » للعالم على النحو التــالى : كل ما هو واقعى موجود ، وما التاريخ الا سجل لنضال الانسان من أجل البقاء ، ضد الطبيعــة وضد صنوف القهر فى المجتمع الانسانى ٠٠ ان الصراع منأجل البقاء انما هو قدر الانسانالمحتوم الذى لا فكاك منه ما دام قد اختار أن يعيش حياة متحررة ، خاليـــة من التبعيـــة ، والقســوة ، والسخرة والقهر ٠٠ ان مثل هذه الحيـــاة هى ما نعنيه بالحرية ٠٠ تلك الحرية التىيمكنللمرء أن يحقق فى ظلها امكاناته ومطامحه ٠٠ لـكن اذا كان ذلك جائزا فى عالم الفكر النظرى فانه يتعذر تحقيقه فى عالم الواقع ٠٠ ذلك لأن هنـــاك هوة سحيقة تفصل دائما بين امكانات الوجود الانسانى وطبيعة الواقع الاجتماعى ٠٠ ومن الواضـــح أن المفكر الجدلى يبحث عن طبيعة تلك الهوة ٠٠ لكنه لا يتصرف هنا كمصلح ليبرالى يركز اهتمامه على طرق تحسينالنظام الاجتماعى ٠ أنه ينقد ، ويهاجم محاولا اقتلاع تلك الهنات التى تصيب واقعـــه بالضعف والاعوجاج ٠٠ وهو يسعى جاهدا من أجل خلق مجتمع جديد يخلو من تلك الفروق التى تفصل بين الامكانية والواقع ، تلك التى تعنى فى أى مجتمع أن الانســـان ليس حرا ، وأن وجوده ليس عقليا ٠ ان هذا « اللامعقول » يتخلل بنيــان المجتمع كله ، ويؤثر فى كل عمل وفكر ٠٠ ومن ثم فان كل الأقوال الدارجة عن الواقـــع تتضمن نقيضها ، وعلى سبيل المثال فان عبارة «انالانسان يمتلك بعض الحقوق التى لا يمكن الانتقاص منها» تعنى أيضا أن الانسان ينبغى أن يمتلك بعـض الحقوق التى لا يمكن الانتقاص منهـــا ، ولكنه فى الواقع محروم من هذا ٠

ان ماركيوز انمـا يطبق فى أكثـــر انتقاداته فعالية المنهج الجدلى وتكنيك التحـــدى فى معالجته للأفكار الأكاديمية التى تتضمن « العلوم السياسية ، وعلم الاجتماع ، والفلســـفة الوضـعية » ، ومن الواضح أن اعتراض « ماركيوز » على كثير من الفكر الحديث هو أن هذا الفكر لا يعدو أن يكون فـكرا صوريا وصفيا ينحصر فى حدود الخبرة الانســـانية الضيقة ٠

ومن بين الصعوبات التى يتعرض لها من يدرس النظرية الاجتماعية « لهربرت ماركيوز » أنمؤلفه الأخير وهو « مقال عن التحرر » يبدو غير متماسك الى حد ما ، كما أنه لا يخلو من نبرة التشاؤم التى

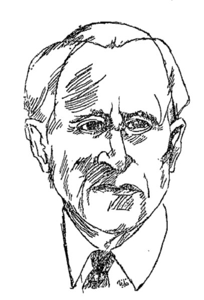
الرجل الذى أدت به ثقته فى العقل بوصفه المصدر كانت تسود كل تحليلاته السابقة ... فنفس الوحيد لأى تغيير الى أن يكتب فى عام ١٩٦٠ « أن التناقض الجدلى متميز عن كل معارضة زائفة وجوفاء سواء أكانت الوجودية أو الهيبزية » نفس هذا الرجل يجد فى عام ١٩٦٩ مغزى سياسيا عميقا فى استخدام كلمات مثل « خنزير » للاشارة الى الروح البيروقراطية المتفشية فى الموظفين الرسميين ...

غير أن ماركيوز يعثر آخر الامر على أمله الثورى المتمثل فى قوة العالم الثالث ، التى تواجه القوة الامبريالية التى تمثلها الولايات المتحدة ... ويمكن القول ان « ماركيوز » بذلك قد صار بطلا للعالم الثالث على غير انتظار. صحيح أنه أمر طبيعى أن يحس الفيلسوف الذى تجاهله الناس عشرات السنين بالرغبة فى ربط عمله الفكرى بنموذج حى يمكن استلهامه من قوة فكرية قد اكتشفت حديثا ... غير أن ذلك لا يضيف قيمة جديدة الى فكرة ، ومع ذلك فانه من الاجحاف أن نقلل من قيمة فكر « ماركيوز » ونسخر منه ... ذلك لأن مؤلفاته « بشكل عام » تعكس بالفعل بنيانا متماسكا نسبيا ، كما أن كثيرا من الأفكار التى قد تبدو فى تصورنا جديدة ، نجدها متضمنه بوضوح وبالضرورة فى أعماله الفكرية السابقة .

وسواء كان الانسان يتفق أولا مع جوهر انتقاد « ماركوز » للعلم الاجتماعى الحديث والفلسفة الحديثة ـ فان استخدامه للجدل يلقى أمامه الضوء على تفاهة كثير مما تقوم به الأكاديميات . انها تذكرنا بأن المعرفة والمنح الدراسية التى لا ترتبط بأرقى امكانيات الانسان ومجتمعه لابد وأن تؤدى بالضرورة الى ما فى الواقع الراهن من نقائض .. ولا شك أن انتقاد « ماركوز » للمنح الدراسية ليس الا جزءا من جهودة الأكثر طموحا لتطبيق قوة التفكير السلبى على كل مجتمعنا الصناعى المتقدم .

لقد قام البروفيسور ماركيوز بوصفه مفكرا مخلصا للجدل بتحديد صفة المجتمع الجديد على ضوء الامكانيات الواقعية المتاحة عند المستوى المتحقق من الثقافة المادية والذهنية . فيقول ماركيوز ان الناس وقد حررتهم التكنولوجيا من الحاجة التقليدية للعمل من أجل الحصول على الضروريات ، سيكون لديهم الوقت والرغبة فى تطوير « فن الحياة » . أما ما يعنيه ماركيوز بهذا فيظهر بصورة أوضح فى اتهامه لأمريكا المعاصرة ، حيث يشهد اتحاد الانتاجية المتزايدة مع التدمير المتزايد ، والاتجاه نحو الابادة ، وخضوع الفكر والأمل والخوف لقرارات القوى المسيطرة والابقاء على الفاقة فى مواجهة الثروة التى لم يسبق لها مثيل. ويستطيع الانسان أن يضيف الى قائمة اتهامات ماركيوز قائمة اتهاماته الخاصة مثل ـ تدمير البيئة الطبيعية ، والانهيار الروحى بواسطة المدينة الحديثة ، وتفكك روابط المجتمع والأسرة وما الى ذلك .

ووفقا للتقليد الماركسى ، يرى ماركيوز أن الأصل التاريخى للتناقض الاجتماعى هو الحاجة الى العمل لتوفير ضرورات الحياة الأساسية . ويقول ماركيوز « ان الفلسفة تستهدف تحقيق المساواة للانسان ، ولكنها تخضع فى الوقت نفسه للانكار الواقعى للمساواة لأنه فى الواقع المعين ، يشكل الحصول على الضروريات الشغل الشاغل للأغلبية ، كما أنه ينبغى الحصول على الضروريات وتقديمها حتى يمكن للحقيقة (وهى التحرر من الضروريات المادية) أن تكون » . وعلى ذلك فكلما تقدم المجتمع استطاع أن يحقق مقدرة متزايدة على مواجهة احتياجات أعضائه وهكذا يصبح أكثر كفاية وانتاجية ... وبالتدريج تصبح الطبقات الكادحة مدركة للتناقض الموجود بين المقدرة على تحقيق حياة أفضل وواقعها الذى تعيش فيه ، ويؤدى هذا الادراك الى زيادة وعيها لبناء مجتمع أفضل .... ويقول البروفيسور ماركيوز أن المجتمع الصناعى المتقدم أقوى ومنتج الى حد يمنع تطور « الوعى بالعبودية » فقد كون هذا المجتمع مقدرة رهيبة تجعل أعضائه يريدون ويحسون بالحاجة الى منتجات ومنجزاته .. وهكذا فهم من حيث الواقع ، وبصورة زائفة ، يوافقون على النظام الذى يشملهم ، ويجدون عزاء وهميا فى السلع التى ينتجها ، بل هم قد يهللون ويرحبون بتدميرهم . ان الاحتياجات « الحقة » للانسان هى تلك التى تزيد من تطورة كانسان حر ... وهكذا استطاع هذا المجتمع من خلال فعاليته وانتاجيته أن يجعل الناس يريدون ما يقدمه لهم من سلع وحريات . ويبلغ هذا التعليم قدرا من النفاذ والانتشار الى حد أنه وصل الى غرائز الانسان « وتكوينهم البيولوجى » ، محولا طبيعته الى أداة لقهر ذاته . وهكذا خلق أعضاء هذا المجتمع « وعيا سعيدا يسهل عليهم قبول انحرافات مجتمعهم » ... وتشكل فكرة « الوعى السعيد » هذه جزءا جوهريا من فكر « ماركيوز » الاجتماعى،



هـ . ماركيوز

فعلى أساس هذه الفكرة ترتكز تبريراته لعـدم التسامح والحاجة الى خلق ادراك انسانى جديد ، وطبيعة انسانية جديدة وانسان جديد أصلا .

وربما كان أوضح تلخيص لفكرة قوة «النظام» هو ما ورد فى مقدمة عام ١٩٦٨ لكتاب « النفي اذ يقول « ماركيوز » « لقد غدت الارادة الشاملة ضرورية اليوم ، كما أن وسائلها متاحـة ، من ارضاء الجماهير ، وأبحاث السوق ، وعلم النفس الصناعى ، ورياضيات الكمبيوتر ، وما يسـمى علم العلاقات الانسانية . فكل هذه تتكفل بتحقيق الانسجام الأوتوماتيكى التلقائى الديموقراطى غير الارهابى بين الفرد واحتياجاته ومتطلباته الضرورية اجتماعيا ... انها تتضمن الانتخاب الحر للأفراد والسياسات الضرورية لاستمرار وجـود هـذا النظام وتطوره . ان الالغاء الديمقراطى للفكر ، وهو ما يتعرض له « الرجل العـادى » بصـورة أوتوماتيكية وينفذه (فى العمل وفى اسـتخدام جهاز الانتاج والاستهلاك والاستمتاع به) ، يتم فى التعليم العالى عن طريق الاتجاهات الوضعيـة فى الفلسفة وأعلم الاجتماع وعلم النفس ، التى تجعل من النظام القائم اطارا للفكر المدرك لا يمكن تخطيه » .

ويؤدى هذا التحليل على الفور الى اثارة السؤال التالى ، وأنى له أن يعرف ؟ وذلك أن مدى تحول الناس وتشييعهم لخدمة النظام الحالى هى فى المقام الأول مسـألة واقع تقرره الملاحظة والتحليـل التجريبى ولا يقرره الاستدلال المجرد من فرضيات فلسفية . ورغم أن الولايات المتحدة هى بوضوح نموذجه للمجتمع الصناعى المتقدم ، فان من الصعب على الانسـان أن يحكم من كتاباته أنه عاش فى أمريكا أو فى أى مكان آخر فى الغرب ، كما أن معظم استشهاداته مقتبسـة من صحيفة تايم أو النيويورك تايمز . وهكذا فان الغرض الأساسى لنظرية ماركيوز الثورية هو فى جوهره تأكيـد لا يقـوم على سـند يتحتم على المرء بأن يقبله على علاته . انه لمن المشكوك فيه ، أو على الأقل أمر لم يقم عليه دليل ، أن يكون المجتمع التكنولوجى الحديث أكثر قوة فى قمع الانسان . ويسـتطيع الانسان أن ينتقل عبر الهضبة الهنـدية ويرى السكان الهنود وقد عاشـوا فى البؤس والكدح قرونا مستغلين ومقهورين ، ومع ذلك لم تظهر شرارة الوعى الا مؤخـرا وهى رغم انتشـارها لا تزال ضـعيفة وهشة كمـا اكتشف جيفارا فى بوليفيا . صـحيح أننا ـ كما قال البروفسيور ماركيوز ـ لا نملك القوى الاقتصادية الكبـيرة القادرة على التغيير ، ولكننا نكون نوعا آخر من الطبقة ذات القدرة الثـورية الكامنة التى يتضح سخطها على النظام وعلى الوضع الراهن للأمور ، لا فى حرم الجامعات وأحياء الزنوج فحسب بل وبين صفوف الطبقة الوسطى بأسرها، فى المعارضة المتزايدة للحرب الاستعمارية . والنقطة الهامة هنا هى أن البروفيسور ماركيوز قد بالغ كثيرا فى ابراز قوة المجتمع الحديث بينما قلل باحتقار من قدرة الروح الانسانية على الاعتراف بما تخضع له من تناقض والكفاح المتقليل منه .

ولا شك أنه كان على البروفيسور ماركيـوز أن يعترف بأن البعـض قد أفلتـوا من « الوعى السعيد » واكتسبوا « وعيا ثوريا » .. ويتمثل ذلك بادىء ذى بدء فى البروفسـيور ماركيوز وأتباعه . وحتى السـنوات العشر الأخيرة كان ماركيوز وأتباعه يكملون قائمـة المسئولين عن التشاؤم المنتشر لنظرية « الانسان ذو البعـد الواحد » . ومع ذلك فان مؤلفه الحديث يفتـح قائمة الثورة على أوضـاع المجتمعات الرسمالية أمام شباب المثقفين والزنوج وشعوب العـالم الثالث ... ان كثيرا منها تسعى ، الى جانب الغاء الفقر المادى الى الحصول على تلك المزايا التى يحققها المجتمع المتقدم .. ومن الذى يستطيع أن ينـكر عليهم ذلك ؟ وبالاضافة الى اكتشاف ماركيـوز لجيوب جديدة للثورة الـكامنة ، اكتشف أيضـا علامات جديدة للضعف فى البنيان الداخلى للمجتمع الرأسمالى ومن بينهـا الثورة فى العالم الثالث ،

وبعض الاتجاهات نحوالأزمة الاقتصادية ،واضعاف النسيج الأخلاقى ٠٠ ولكنه سيكون من الخطأ مع ذلك ، أن نعتقد أن هذه المصادر الثورية الجديدة والتوترات الرأسمالية قد أدت الى ادخال أكثر من شعاع واه من الأمل الى ظلمة ماركيوز ٠

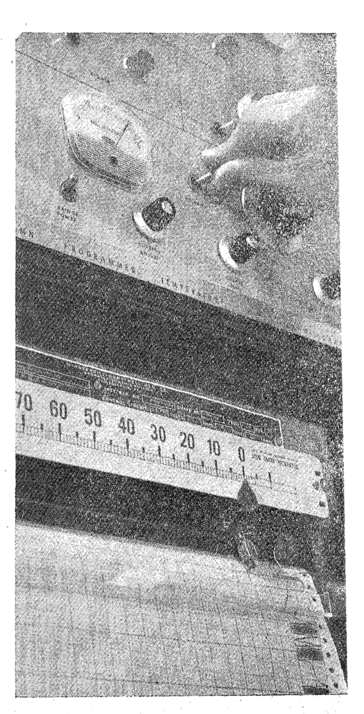
يقول البروفيسور ماركيوز « ٠ ومع ذلك فان الثورة ليست مدرجة فى جدول الأعمال » لأن « التحول الجذرى لأى نظام اجتماعى لازال يتوقف على الطبقة التى تشكل الأساس الانسانى لعملية الانتاج ٠٠ ففى المجتمع الذى لا يستطيع الناس فيه أن يرفضوا نظام التسلط دون أن يرفضوا أنفسهم ، ودون أن يرفضوا احتياجاتهم وقيمهم الفردية ٠٠٠ فان التحرر سيعنى التخريب ضد المصالح السائدة للغالبية العظمى من الشعب وضد ارادتهم ٠٠ واذا كانت الطرق السلمية الى التغيير مغلقة ، فانه يستنتج من هذا أن وسائل التغيير لابد وأن تكون عنيفة ٠ والا فكيف يتسنى للأقلية أن تفرض ارادتها على أغلبية معارضة ؟ » وتلكهى النتيجة التى يدفع اليها الى حد ما البروفيسور ماركيوز » وان يكن على غير رضى ٠ فمنالانصاف للبروفيسور ماركيوز أن أذكر أنه ينفر بوضوح من فكرة العنف ، ويعتبرها أمرا غير أخلاقى بصورة مجردة، ويستهدف اقامة مجتمع تنتفى فيه الدوافع العدوانية ٠٠ وهو فى لقاءاته العامة قد أنكر مرارا أنه يدافع عن العنف ٠٠ يقولماركيوز « ان اللاعنف ضرورة أكثر منه فضيلة وهناك فارق بين أنواع العنف٠٠٠ الا أن العنف أيا كانت صورته أمر غير انسانى وشرير ٠٠٠ »

واذا كان البروفيسور « ماركيوز » قد استطاع اقامة الدليل على أن الطرق السلمية مسدودة ، فانه فشل فى أن يدلل على الافتراض الثانى الذى لا يقل جوهرية عن الأول وهو الأمل فى تحقيق النجاح ٠ والواقع أنه لم يكن لديه هو نفسه سوى امل واه فى التغيير الاجتماعى ، وقد بذل كثيرا من جهده لكى يوضح مدى جبروت النظام القائم فى المجتمعات الرأسمالية ٠٠ ويفسر ماركيوزالعنف بطريقة أخرى ٠٠ فهو يؤكد أن مجتمعا ينهمك فى المذابح التى لا معنى لها فى فيتنام ، وقهر الزنوج واضطهاد المنبوذين هو نفسه مجتمع عنيف ٠٠ وهكذا فان الثورة على هذا المجتمع انما هى فى الواقع جهد يبذل من أجل تقليل هذا العنف ٠ واذا نحن قبلنا وصف البروفيسور ماركيوز لمجتمعنا الأمريكى بأنه مجتمع عنيف — ولا شك أن قسما كبيرا منه صحيح — فان هذا لا يصلح مبرر العنف الثورى ٠ لأن الثورة ليست انتقاما وهى ليست اعجابا بالذات ٠ ان الثورة جهد جاد لاحداث تغييرات أساسية فى البنيان الاجتماعى٠٠ واذا كان من غير المحتمل أن يؤدى العنف الى تحقيق هذه النتيجة ، اذن فلا ينبغى اللجوء اليه ٠



دور العلم والتكنولوجيا في بناء الدولة العصرية

كمال رستم



أكد بيان ٣٠ مارس « أن الدولة الحديثة لا تقوم ـ بعد الديموقراطية ـ الا استنادا على العلم والتكنولوجيا » واقترح البيان فى موضع آخر « أن ينص الدستور على قيام الدولة العصرية ، لأن الدولة العصرية لم تعد مسألة فرد ، ولم تعد تقوم بالتنظيم السياسى وحده وانما أصبح للعلوم والتكنولوجيا دورها الحيوى » ٠

ولا حاجة بنا الى القول بأن هذا هو المفهوم الحديث للدولة العصرية وقد جاء اعتراف الدولة به دليلا على رغبتها الأكيدة فى ارساء دعائم العلم والتكنولوجيا عندنا على أساس جديد وطيد ٠٠ بيد أن تحقيق هذا الغرض تحكمه العوامل الثلاثة الآتية :

١ ـ عامل انتمائنا لدول العالم الثالث ٠ وهذا العامل يفرض علينا أن نتعرف على المشكلات المحورية التى تعانى منها بلدانه ، وأن نستوعب الحلول التى وضعت لها ٠

٢ ـ عامل الوجود الاسرائيلى على قطعة عزيزة من أرضنا ٠ وهذا العامل يتطلب منا مواجهة التحدى الاسرائيلى بنفس أسلحته ، ولا يتأتى ذلك الا بدراسة معمقة لعناصر وأبعاد تفوقه فى مجال العلم والتكنولوجيا ٠

٣ ـ عامل ارتباطنا بمعاهدة للصداقة والتعاون مع الاتحاد السوفيتى أحد الدولتين الكبيرتين اللتين تمسكان بزمام المبادرة فى العلم والتكنولوجيا وهذا العامل يتطلب منا وعياً ذكياً بالسياسة العلمية للاتحاد السوفيتى كذا مؤسساته العلمية والتكنولوجية بهدف تعميق وترشيد خبرتنا فى هذا المجال ٠

والسطور القادمة ليست أكثر من محاولةلعرض العوامل السابقة عرضا خاطفا حيث لا يتسع المقام لتغطية أشمل لها ٠

مشاكل البحث والتنمية فى الدول النامية :

ان انتماءنا الى العالم الثالث يفرض علينا أن نواجه مشاكل التخلف والجمود التى تعانى منها بلدان هذا الجزء من العالم والتى يطلقون عليها اسم الدول النامية ومفتاح حل هذه المشاكل يكمن فى ربط العلم والتكنولوجيا بالانتاج ٠ واذا كانت الفجوة الهائلة بين مستويات المعيشة فى الدول النامية ونظائرها فى الدول المتقدمة موازية للفجوة بين مستويات العلم والتكنولوجيا الحاصلة بين الجانبين فانه يتعين علينا أن نضع أيدينا على هذه المشاكل فى محاولة لالتماس الحلول لها ٠ ان التنمية فى تحليلها الأخير معناها النمو والتغيير ٠ والهدف الأساسى للتنمية هو تحسين نوعية الحياة فى الدول النامية ٠ ولكن البحث والتنمية فى البلاد النامية تعترض طريقهما العقبات الخارجية الآتية :

١ ــ الافتقار الى نظام دولى مناسب للاختيار وتدفق الاعلام العلمى والتكنولوجى الى الدول النامية ٠

٢ ــ المشكلات الخاصة ببراءات الاختراع وما شابهها من الملكية الصناعية ٠ أما العقبات الموجودة فى داخل الدول النامية فيمكن اجمالها فيما يلى :

١ ــ القصور الكبير فى قدرة البلد على امتصاص وتطبيق واقتباس العلم والتكنولوجيا وتنميةزادها من الطاقة البشرية المدربة ٠

٢ ــ الافتقار الى المعاهد والموارد التى تشتد الحاجة اليها لتدريب علمائها وفنييها بالدرجة التى تحتاج اليها هذه الدول للتنمية السريعة ٠

٣ ــ النسبة الكبيرة من العلماء الذين يتلقون التدريب وتجذبهم فرص العمل المغرية فى الدول الأكثر تقدما ٠

٤ ــ تطبيق العلم والتكنولوجيا على التنمية يواجهه ليس فقط الجمود بل أيضا فى كثير من البلاد المناخ الاجتماعى والسيكولوجى غير الملائم لاستخدام الاختراعات فى طرق الانتاج ٠

هل تستورد الدول النامية التكنولوجيا ؟

هذا السؤال طرح على اللجنة الاستشارية للأمم المتحدة وقد رفضت اللجنة وجهة النظر التى يقول بها بعض الاقتصاديين ومؤداها أن الدول النامية ليس أمامها من سبيل الا الحصول على التقنيات المستخدمة فعلا فى البلاد الأكثر تقدما وان الدول النامية تخطىء خطأ مضاعفا كما أنها تبدد مواردها ان هى قامت بالبحث على مسئوليتها ، نظرا لضخامة تكاليف البحث والتنمية والمصاعب الخاصة التى تواجهها هذه الدول ، وقد عددت اللجنة من الأسباب العديدة التى تدعو الى عدم اعتماد الدول النامية كلية على الموارد الأجنبية للتكنولوجيا الأسباب التالية :

انه يتعذر ان لم يكن يستحيل على بلد لا توجد به الا قلة قليلة من الأفراد العلميين والفنيين المدربين أن يقف على التكنولوجيا المستخدمة فى الخارج وأن يستوعبها وأن يقتبسها لسد احتياجات الأفراد الخاصة بالبلاد ، كما يتعذر على البلد نفسه الاحتفاظ بالأجهزة الضرورية واصلاحها أو حتى تشغيلها ، أما اذا قام بلد ببناء كفاءته العلمية والتكنولوجية فى الداخل فانه يكون فى وضع أفضل بكثير مما لو استخدم الأجهزة المستوردة من الخارج ٠

ومن هذه الأسباب أيضا أن الافتقار الى الافراد العلميين والفنيين هو فى الحقيقة عقبة كأداء تحول دون التوسع فى تطبيق التكنولوجيا التى عرفت فعلا فى بلد آخر ٠ وأخيرا فان التكنولوجيا المستوردة تقتبس عادة لحالات تختلف تماما عن الحالات التى استخدمت فيها فى البلد المصدر لها ، وعموما فان اختيار التكنولوجيا المناسبة لا يمكن أن يقوم به بلد يفتقر أساسا وبالدرجة الأولى الى تنمية محلية وتجريبية ، ومن أجل ذلك يجب أن يوجه البحث والتنمية نحو مشكلات الانتاج ، ويتطلب هذا أن توثق المعاهد القائمة فى هذه البلاد صلاتها بزراعة البلد وصناعته ، كما يجب أن توجه المعاهد الجديدة من البداية نحو المشكلات المحلية ٠ ومن جهة أخرى تحول دون قيام العلم والتكنولوجيا المحلية مشكلات خاصة بالتعليم والتدريب ، ففى البلاد النامية تشتد الحاجة الى تدريس العلم بطريقة أفضل فى كل مستوياته وتدريب عدد أكبر من البحاث العلميين ، كما أن التعليم فى المستوى العالى كثيرا ما تسوده التقاليد البالية التى لا تتلاءم مع الاحتياجات الفعلية للبلاد كما تميل المناهج الى أن تتقولب على مثال مناهج البلاد التى فى مرحلة متقدمة من التنمية ٠ وفى البلاد النامية يمكن تخريج الأعداد الغفيرة من الخريجين الذين يكونون على دراية لا بأس بها بانجازات العلم والتكنولوجيا فى الدول المتقدمة الا أنهم لا يمتلكون لا الكفاءة للبحث العلمى ولا الحافز

ولا المقدرة على تطبيق تدريبهم على المشكلات العلمية فى بلادهم • ولكن اذا كان المجهود العلمي والبحثي فى البلاد النامية يجب أن يوجه نحو المشكلات الصناعية والزراعية فان ذلك لا يعنى أبدا انصراف جهود البلاد عن العلوم الأساسية ، كما يجب ألا نهمل العلوم الاجتماعية ، ذلك أن التنمية الاقتصادية عموما والتصنيع بوجه خاص يثير العديد من المشكلات الاجتاعية ، من أجل ذلك فان الانسانيات والعلوم الاجتماعية تشكل فرعا هاما من فروع البحث العلمي لا ينفصل عن سائر فروع العلم ويخضع معها لاشراف المؤسسة العلمية فى البلاد المتقدمة خلافا لما هو حاصل فعلا فى كثير من الدول النامية ولا نستثنى من ذلك بلادنا •

اختلاف سياسات التنمية العلمية فى البلاد النامية عنها فى البلاد المتقدمة :

يقول السكرتير العام للجنة الاستشارية للأمم المتحدة « بوسع التكنولوجيا أن تكون أعظم قوة فى العالم ترمي الى ايجاد مستويات أعلى للمعيشة • بيد أن هذا الوعد الذى يقدمه العلم والتكنولوجيا يمكن الوفاء به فقط اذا ما استثمرت موارد البلاد فى البحث العلمي والتكنولوجيا واذا ما تم التطبيق بروح التعاون الصادق مع مراعاة الاختلافات القائمة فى البلاد المختلفة وتعمل اللجنة على اختبار امكانية اقامة برنامج للتعاون يسهم فيه العلماء والفنيون فى البلاد المتقدمة فى دراسة مشكلات الدول النامية» •

يتراءى لنا أن الدول النامية تحتاج الى عون الدول الأكثر تقدما وثراء فى اقامة علمها وتكنولوجيتها المحلية على أساس سياسة للتنمية العلمية والتكنولوجية لا تكون صورة طبق الأصل من سياسة الدول المتقدمة • ذلك أن الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة يكمن فى أن الاستراتيجية التى تضعها الدول المتقدمة وتلتزم بها فى الوقت الحاضر تختلف اختلافا جوهريا ومرحليا عن السياسة التى تطبقها الدول النامية فى ذات الوقت •

ومن هنا يتضح انه لا توجد أية نماذج معيارية تتبعها الدول النامية ، واذا كان هذا هو الفرق بين الدول النامية والدول المتقدمة من ناحية السياسة العلمية فان الظروف والمشكلات تختلف اختلافا كبيرا من بلد نام الى آخر • وسياسات التنمية العلمية شأنها شأن غيرها من سياسات التنمية تتوقف على نمط الدولة النامية ، ففى بعض البلاد يكون كل ما تحتاج اليه الدولة النامية هو ايجاد العلاقة التى تربط البحث الاساسى بالتكنولوجيا بينما فى بلاد أخرى فى مرحلة صناعية أكثر تقدما يكون ما تحتاج اليه هو ايجاد العلاقة العضوية التى تربط التكنولوجيا بالصناعة • ومن المسلمات التى لا تقبل الجدل أو المناقشة ان صياغة واقتباس سياسة مناسبة تنهض دونها صعوبات فى كثير من الدول المتقدمة ذاتها ، بيد ان هذه الصعوبات تتخذ شكلا أضخم فى الدول النامية حيث يجب أن تبدأ السياسة العلمية عند مستوى التعليم الابتدائي وتنتهى بالانتاج • ولبلوغ هذه الغاية يتعين وجود الاجهزة التالية :

١ ـ وزارة مسئولة للعلم والتكنولوجيا

٢ ـ سكرتارية علمية تحتفظ بصلات وثيقة بالمعاهد البحثية وبالصناعة والزراعة

٣ ـ مجلس للسياسة العلمية يتصل رأسا برئيس الدولة •

التعاون العلمى وتبادل العلماء :

وفى كل الأحوال يجب تنمية التعاون العلمي مع البلاد الأخرى سواء اتخذ شكل التعاون الثنائى أو التعاون المتعدد الأطراف وذلك حتى تتمكن الدولة النامية من الافادة من التخصص العالمى • ومن مظاهر هذا التعاون تبادل العلماء والاتصالات بين العلماء فى الدول النامية وزملائهم فى الدول المتقدمة : وتحقيقا لهذا الغرض اتخذت اللجنة الاستشارية للأمم المتحدة توصيات لاغراء العلماء المبرزين والشبان واستقطابهم للعمل فى البلاد الناميه

وحتى يتحقق قيام قاعدة علمية عريضة لحمتها العلم وسداها التكنولوجيا يجب أن تكون السياسة العلمية منبثقة من النظام الاقتصادى والأيديولوجية التي تعتنقها هذه الدوله أو تلك فالدول الرأسمالية تتجه سياساتها العلمية نحو انتاج أسلحة الفناء والدمار أى أن العلم والتكنولوجيا يسخران فيها لخدمة المؤسسة العسكرية • أما البلاد الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى فتعمل على أن يكون العلم والتكنولوجيا فيها فى خدمة الانتاج وبالتالى فى خدمة الجماهير على نحو ما سنفصله فى السطور القادمة •

العلم والتكنولوجيا فى الاتحاد السوفيتى : مصادر تنظيم ما قبل سنة ١٩٥٧

ان النمو السريع لقطاع البحث والتنمية وتزايد المشكلات في الاتحاد السوفيتي وعلى وجه

الخصـــوص منـذ الحرب العالمية الثانية أديا الى العديـــد من التغيرات التنظيمية والارتجـــال والتجريب خصـوصاً فى مســـتوى القمه من التخطيط والتنسيق والكثير من هذه المشكلات والجهود التى بذلت لحلهـا نجمت من البـحث والتنمية (R 8 D) نتيجة لاتجـاه الدولة نحو التصنيع واهتمامها بالصناعات الرئيسية كالحديد والصلب والبترول وتوليـد الكهرباء من القوى المائية ٠٠ الخ من أجل ذلك وضعت سياسة الدوله العاميه على أســاس تنمية قطاعات مختارة مثل صناعه بناء المكنات ، انطلاقا من شـــعار « بناء المكنات لبنـاء المزيد من المكنـات » وظهر ذلك بوضـــوح فى **قطاعات الأولوية للتـكنولوجيـا والصناعة ٠**

وفى مجالات أخرى انصرفت جهود البلاد الى الاحتفاظ برابطه البحث ـ التنميه ـ الهندسه ـ الانتاج وافتضت مشـكلات التنســيق وتبادل المعـلومات وقف المـوارد الماليـه الضـئيله على الاولويات ومنع التكرار ٠ وعندما ازداد اتساع « مؤسســة البـحث والتنمية » واكب ذلك فى الســنوات ١٩٥٥ ـ ١٩٦٠ ازدياد عـدد البحاث العلميين من بين أعضاء هيئة المعاهد البحثية الى أكثر من الضعفين (٩٧٫٠٠٠ فى سنة ١٩٥٥ الى ٢٠٠٫٠٠٠ فى نهايه سنة ١٩٦٠) كما ازداد عدد المعاهد البحثيه بنحو ٤٠٪ من (٢٧٩٧ معهدا فى أول سنة ١٩٥٦ الى ٣٨٢٨ معهدا فى أول سنة ١٩٦١)

تنظيم سنة ١٩٥٧ :

أصدرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى فى ٤ فبراير سنه ١٩٥٧ قرارا يســتهدف تحســين وزيادة فعالية البحث والتنميه « من أجل ضمان التقدم الكنولوجى الدائم لتنمية الاقتصاد القومى» وجاء بهـذا القـرار « ان النية متجهة الى اقامة وكالة خاصــه بحكومـه اتحـــاد الجمهوريــات السوفيتية الاشتراكية يكون عملها مراقبة اتجاه ومستوى التنمية التكنولوجية فى الداخل والخارج وان تدرس دراسه مستفيضة ومتعمقة كل ما هو جديد ومتقدم فى التكنولوجيا »

وقضت المادة « ١٩ » من القرار المشار اليه « بتشــكيل لجنــة علمية تكنيكية تتبع مجلس وزراء الجمهوريات الســوفيتية الاشــتراكية فى الاتحاد الســوفيتى يعهد اليهـا دراسة منجزات العلم والهندسة والممارسات المتقدمه فى الانتـاج فى الداخل والخــارج ، ونشر الثقافــة العلمية التكنيكية والعمل على ادخال التكنولوجيا الحديثة الى الاقتصاد القومى »

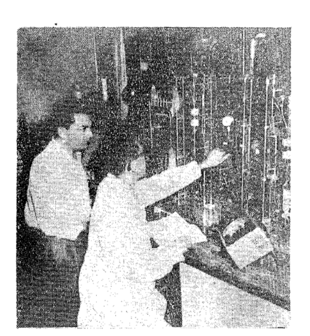
على أن أهم ما اســتحدثه القـرار هو تكوين الجمعيات العلمية الملحقة بمجـالس الوزراء فى الجمهوريات وفى بعض الأحيان على مستوى مجالس الاقتصاد القومى « Sovanarkhoz» وتختص هذه الجمعيات بالصناعه والانشاءات والمصانع وغيرها مما كانت تديره فى الســابق الوزارات بما فى ذلك بعض معاهد البحث والتنميه ٠ كما نص القــرار على الارتفاع بالمســتوى الفنى لفروع الصناعة والانشاءات باستخدام أحدث منجزات العلم والتكنولوجيا والتحسين الشامل لتكنولوجيا الانتاج ٠

أفراد التنمية والبحث :

تدل كلمه spetsialistyالروسية على مستويين الأول ـ دون المهنىsuphrofessional والثانى ـ المهنى professional وبالتالى تشير الى الأشخاص الحاصلين على تعليم تخصصى technicum من الدرجه الثانية وكذلك الى الأشخاص الحاصلين على تعليم عال ٠ وفى ســنه ١٩٥٥ بلغ عــدد الاخصــائيين ٢٫٩ مليونا من دون المهنيين ٢٫٢ مليونا من خريجى معاهد التعليم العــالى ، وفى سنة ١٩٦٠ بلغ عددهم على التوالى ٥٫٢ مليونا ٣٫٥ مليونا ٠

المدارس المهنية وخريجوها :

يطلق على المعاهد المدنية الســوفيتية للتعليم العالى اسم « vuz » ومفردها « vuzy » وتنتظم عددا من الجامعات ومدارس العلوم ، كذا المدارس المتخصصه التى يطلق عليها عادة اسم «معاهد»٠ ومن المعروف انالتعليم العالى فى الاتحاد السوفيتى هو تعليم مهنى يقضى فيه الطالب مـدة تتراوح بين الأربع ســنوات والخمس ســنوات ونصف السنة ٠ وفى الاتحاد السوفيتى أكثر من ٥٠٪ من الطلبة يدرسون العلوم أو الهندسة ٠ وفى سنة ١٩٦٠ بلغ عدد خريجى الهندسة فى الاتحاد السوفيتى ١٢٠٫٠٠٠ أى ثلاثه أضعاف خريجى الهندسة فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نفس الســنة ٠ ويعكس التأكيد على التدريب الهندسى الفلسفة الأساسية للتخطيط السوفيتى وانعطافه الشديد نحو الصناعة ، وتوجد فى البلاد أيضا منظمـــات للبحث والتنميـــة والتصـــميم وهى معاهد يسميها الروس «مؤسسات البحث العلمى ومنظمات تخطيط المشروعات والتصميم» ٠



البحاث العلميون :

يقول الكسندر ج· كورول انه لا توجد فى اللغه الانجليزية كلمه واحدة تؤدى معنى الباحث العلمى فى اللغة الروسية ، فلفظة علم science ولفظه علمى scientific تشيران الى كل فروع المعرفة والاستقصاء سواء فى الفيزياء أو الادب أو الكيمياء أو الفنون أو الفلك أو الماركسية — اللينينية · وبديهى انه يوجد تمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية الا ان كلا النوعين يندرجان تحت اللفظة الشاملة « العلم »

وتصف دائرة المعارف السوفيتية البحاث العلميين بانهم « الاخصائيون الذين يقومون بالبحث والعمل على حل المشكلات أو يجيبون على التساؤلات التي يطرحها فرع أو آخر من فروع العلم أو المعرفة العلمية · ويتركز نشاط البحاث العلميين فى المعاهد البحثية العلمية الخاصه — المعاهد والمعامل والمراصد ومحطات التجريب وما شابه ذلك ، كما ينسحب نشاطهم أيضا على معاهد التعليم العليا حيث يعملون كأساتذة ومحاضرين ومدرسين ·

ويضع ج·ى· فيدكين G.J. Fed'kin التعريف التالى للبحاث العلميين :

هم : العاملون فى الصناعة والزراعة والمشروعات والمؤسسات الأخرى الذين تتوافر فيهم المواصفات الضرورية للعمل العلمى الذى يزجونه بالأنشطة البحثية العلمية · ويبدو الاختلاف فى مواصفات الباحث العلمى من التعريف التالى للبحاث العلميين الذى وضعته فى سنة ١٩٦٢ دائرة الاحصاء المركزية : هم الاخصائيون غير الحاصلين على درجات علمية ولكنهم يشتغلون بالعمل العلمى فى المشروعات الصناعية وفى منظمات تخطيط المشروعات » ·

بيد ان الاصطلاح يستخدم ليقصد به غالبا : الاخصائيين الحاصلين على درجات علمية متقدمة والألقاب العلمية والمهنية المشتغلين بالبحث فى المعاهد البحثية وأعضاء هيئة التدريس فى الكليات التابعة لمعاهد ال (vuz) ·

ميادين التخصص :

تضع هيئات التخطيط الرئيسية فى البلاد قراراتها على أساس احتياجات الاقتصاد المتوقعة وهى تحدد فى كل سنة عدد الطلبة الذين يسمح لهم بالالتحاق بالمعاهد ونوع التعليم الذى يتلقونه وما اذا كانوا طلبة لكل أو لبعض الوقت ·

أكاديمية العلوم :

يرجع تاريخ أكاديمية علوم اتحاد الجمهوريات السوفيتيه الاشتراكيه الى سنه ١٧٢٥ حين انشاها بطرس الأكبر وأطلق عليها اسم «أكاديميه العلوم الامبراطوريه» · ولا يمكننا أن نسرد فى هذه العجاله التاريخ الطويل للأكاديمية وما اختلف عليها من أحداث وتطورات ولذلك نكتفى هنا بتحديد أهدافها كما نص عليها قانون سنه ١٩٣٠ الذى جاء به « ان الأكاديميه تعمل فى جميع فروع العلم النظرى وتعاون بكل الطرق الممكنة فى تطوير البحث وتسهم فى اقامة منهج علمى موحد مؤسس على النظرة المادية للعالم ، وتوجه كل المعرفة العلمية نحو سد الاحتياجات التى يفرضها اعادة البناء الاجتماعى للبلاد «وقضى القانون بأن تعمل الأكاديمية على اثراء العلم بالمخترعات الجديدة ومناهج البحث وان تعاون فى استخدام الموارد الطبيعية للبلاد وان تطور المناهج لتطبيق نظريات ونتائج التجريب العلمى على أعمال البناء الاشتراكى لاتحاد الجمهوريات السوفيتيه الاشتراكية» ··

وجدير بالذكر أن الأكاديمية كثيرا ما تعرضت للنقد اللاذع من اللجنة المركزية للحزب — وترتب على ذلك أحداث تغييرات كثيرة فى أغراضها وأهدافها وفى طريقة تعيين وانتخاب أعضائها ، كما يظهر ذلك من قرارات المؤتمر الواحد والعشرين للجنة المركزية للحزب حيث قدم

مؤتمر « بناة الشيوعية » المنبثق من هذه اللجنة تقريرا يتضح منه ان الأكاديميه تستجيب للنقد وتعمل على تلاقى نواقص العمل فيها حيث جاء بالتقرير المشـــار اليه « ان الجمعية العـــامة لأكاديمية علوم اتحـاد الجمهوريات السـوفيتية الاشتراكية قد اتخذت قرارا يتضـمن الاجراءات الضروريه لاعادة تنـظيم عمـل الأكاديميه حتى تركز على القدرات الفائقه للعلمـاء وعلى أفضـل الكادرات العلمية لحل المشـــاكل التى تطرحهـا الخطة السبعية (١٩٥٨ ــ ١٩٦٥) ولالغاء التكرار غير المبرر فى العمل العلمى والاقتصاد فى استخدام الموارد البشرية والماديـه وتقوية الروابط التى تربط العلم بالانتاج والعلم بالحياة » •

هذا ويتبع الأكاديميه العديد من الأكاديميات الفرعية المتخصصة •

السيبرناطيقا والأوتومية :

ان لفظة سيبرناطيقا cypernetics تدل على ميدان مميز للنشاط ظهر على المسرح العلمى فى نهاية الحرب العالميه الثانيه عندما نشر نوربرت فينر Viener كتابه المعروف باســم « السيبرناطيقا او التحكم والاتصال فى الحيوان والمكنه » وقد عرف فينر الاصطلاح بانه الميدان الكامل للتحكم ونظريه الاتصال سواء فى المكنه أو الحيوان • ولم يكن فينر يعرف ان الاصطلاح كان قد استعمل منـذ نحـو قرن بمعنى أكثر تحديدا بمعرفة أندريه أمبير Ampere فى سنة ١٨٤٣ • ويستخدم الروس الاصطلاح ليدل على السمات المشتركة للعمليات ونظم التحكم فى الأجهزة التكنولوجية والمتعضيات الحية (الكائنات الحية) والنظم الاجتماعيه • وظهور السيبرناطيقا كعلم مهد له عدد من الانجازات التكنولوجية فى نظريـة التـحكم الالكترونى والالكترونات التى مكنت من صنع أجهزة الاختبار السريعة والبرامج الحاسبة المنضبطة ، ونظرية الاحتمال وبدرجه خاصة تطبيقها فى فحص مشـكلات الارســـال والعمليات الاعلامية والمنطق الرياضى وفسيولوجية النشاط العصبى وثبات العلاقات أو التوازن فى العملية البدنيه homeostasis • وفى دراسة نظم التـحكم تجمع الســـيبرناطيقا بين الطريقـة الماكروسكوبية المتعلقة بالعالم المكبر) والطريقة الميكروســكوبية (المتعلقة بالعــالم المصـغر) والسيبرناطيقا تقـدم لنا مثـالا فريدا لتداخل العلوم بعضها فى بعض كما تمدنا بمادة غزيرة للبحث الفلســفى لاشكال حركة المادة وتصنيف العلوم • وقد أثار نمو السيبرناطيقا الجدل حول العديد من المشـكلات المنهجيه مثل التماثل بين التفكير الانسانى والأعمال الآلية السيبرناطيقيه وطبيعه الأعلام وصـلته بالمفهوم الفيزيقى المادى لدرجة التعادل entropy وغير ذلك من المشكلات ، وتظهر اهميه السيبرناطيقا فى تطبيقاتها العمليه من نحو ايجادها للالات الالكترونيه التى تحل محل الانسان او فى التقليل بحسن من عمله ، اما الاوتوميه او الاتمته كما يحب ان يسميها البعض فهى اداء الانتـاج والاداره وغيرهمـا من العمليـات الاجتماعيـه الضروريه دون اشـتراك الانسان اشتراكا مباشرا فيها • والاوتوميه هى اعلى مرحله فى تطور التكنولوجيا وقد ظهر اثرها واضـحا فى العشرينـات فى الخطوط الاوتوميه للالات الميكانيكيه وتبع ذلك الحوانيت البشريه والمصانع الاوتوميه التى استخدمت فى الخمسينات المكنات الحاسـبه ومكنات التـحكم الحديثه • والتوسـع الهائل فى الاوتوميه أسـفر عن نتائج اقتصاديه وسياسيه وثقافيه على جانب كبير من الاهميه والخطورة •

يتراءى لنا مما تقدم ان العلم والتكنولوجيا فى الاتحـاد السـوفيتى يتميزان بدرجه كبيرة من المرونة والديناميه كما يخضعان للتخطيط المنظم بهدف خلق أفضل الظروف لتحقيق مجتمع الوفرة وتوجيه العـلم والتكنولوجيا نحو خدمه المجتمع والانسانية فى وقت معا وذلك عن طريق افراغهما من كل مضمون لا يتفق مع الضمير الانســـانى الذى يرفض أن يســخر العـــلم والتكنولوجيا للأغراض العدوانيه غير الانسانية وخلق أسلحة الفناء والدمار • واذا كانت معـاهدة الصـداقة والتعاون بيننا وبين الاتحاد السوفيتى قد نصت فى موادهـا ١ ، ٥ ، ٦ على « تطويـر وتوثيق علاقات الصـداقة والتعاون الشـامل فى المجال السـياسى والاقتصـادى والعلمى كذا التعـاون الشامل وتبادل الخبرة فى المجالات الاقتصـادية والعلمية والفنية واعـداد الفنيين والمتخصصين ومواصلة تطوير هذا التعاون فى مجالات العلوم والفنون » ، فما احرانا بان نستفيد من الفرص التى اتاحتهـا لنا معاهدة الصـداقة مع احـدى القوتين اللتين تتربعان اليـوم على عرش العـلم والتكنولوجيا خصوصـا وان الاتحاد السـوفيتى الصـديق كان معـدودا من بين الدول المتـخلفة واسـتطاع فى أقل من ثلاثين عامـا أن يلحق بالولايات المتحدة الأمريكيه وأن يعمل « على تجاوزها » كما ستجىء الاشـــارة الى ذلك بعد قليل •

السياسة العلمية فى اسرائيل :

يقول البروفيسور هوارد ٠ل٠ بافيس فى مقاله « النظر الى الامام » « ان جماعة من المربين الأمريكيين زاروا مؤخرا الاتحاد السوفيتى ورأوا فى كل مكان هذا الشعار » الحق بالولايات المتحدة الأمريكية وتجاوزها « ويستطرد بافيس قائلا : انه شعار جديد ويجب أن نتبناه أيضا ٠٠ نحن أيضا فى حاجة الى أن نلحق بالولايات المتحده الأمريكية وان نتجاوزها يجب أن نتجاوز كل جهودنا السابقة لا لمجرد أن نبارى الجهود الروسية فحسب » ٠

انتهى كلام البروفيسور هوارد ٠ل٠ بافيس وهو ان دل على شىء فانما يدل على ضراوة المعركة العلمية والتكنولوجية التى تدور رحاها بين القوتين العالميتين الكبيرتين ٠ ولكنا لم نورد هذه العبارة لهذا السبب وانما أوردناها لسبب آخر هو شعورنا بتعاظم حاجتنا الى رفع الشعار التالى فى كل مكان : **الحق باسرائيل وتجاوزها** ٠ وبديهى ان تحقيق هذا الشعار لا يكون الا بالعمل الدائب على الانتصار عليها فى معركة العلم والتكنولوجيا وبالتالى ازالة آثار العدوان واسترداد الأرض السليبة ٠

ولا خلاف فى أن نكسة ، يونيو هى التى فتحت عيوننا على ما يجرى فى الأرض السليبة التى اغتصبها الصهاينة بالمكر والخديعة ومساندة الامبريالية الامريكية بكل ما تحتاج اليه ابتداء من رغيف العيش الى الفانتوم ، ولكن هذه المساندة الخارجية لا يجب أن تصرفنا عن الاستبصار بالقوى الذاتية لهذا الشعب والانجازات التى حققها فى مجال العلم والتكنولوجيا نتيجة سياسته العلمية التى وضعها لتخدم المؤسسة العسكرية ، وذلك حتى لانتعرض فى المستقبل لما تنبأ به هذا الكاتب الوقح الذى قال فى احدى الندوات التى عقدتها احدى المجلات الآسيوية لمناقشة الموقف فى الشرق الأوسط بعد رحيل القائد الخالد عنا « ان مصير البلاد العربية رهن بارادة الله أولا وارادة اسرائيل الحسنة أو السيئة ثانيا » ٠

تبادل العلماء والخبراء :

لقد استطاعت اسرائيل التى لا يتجاوز عدد سكانها ٢٫٦ مليونا أن ترسى نشاطها العلمى وسياستها العلمية على أساس وطيد من الروابط القوية التى تربطها بالعمل البحثى الجارى فى الدول المتقدمة فى أوروبا والولايات المتحدة الامريكيه ، هذه العروة الوثقى التى تربط العمل البحثى « فى الخارج » بالعمل البحثى « فى الداخل » هى التى مكنت دويلة الصهاينة من الحصول على نتائج البحوث بتكاليف اقتصادية شبه رمزية ٠ ويرى المراقبون ان اسرائيل هى وحدها التى تنفرد بهذه المكانة الممتازة بين شعوب العالم الثالث التى لم يقم احدها بايجاد مثل هذه القنوات التى تتدفق فيها العلاقات العلمية ٠ صحيح أن العديد من الدول الناميه كالهند وباكستان وبعض الدول العربية فى الشرق الأوسط لديها المادة الخام البشرية التى تؤهلها لاقامة مثل هذه القنوات الا ان الافتقار الى المعاهد المتخصصة والمهارات الابداعية والتنظيمية تقف كلها عقبة للاداء فى طريق توثيق صلاتها وتعميقها بالمجتمع الدولى ٠ وقد استطاعت اسرائيل أن تقيم هذه الشبكة من العلاقات نتيجة لوعيها الذكى بالدور الهائل الذى يلعبه التعليم فى اقامة الدولة العصرية المرتكزة على دعامتى العلم والتكنولوجيا كذا قدرتها الفائقة على التكيف مع التغيرات المستمرة الناجمة عن الطفرات العلمية والتكنولوجية التى يشهدها عصرنا والتى لم تشهد الانسانية نظائر لها فى تاريخها الطويل ٠ وقد تم ذلك كله فى اسرائيل بالرغم من الظروف غير الملائمة تماما ٠ فاليوم يعتبر الصهاينة العلم هو العنصر المحورى فى التنمية الاقتصادية والتغير التكنولوجى والقوة العسكرية٠ وفى أغلب الدول النامية والمتخلفة لا يوضع هذا ابدا موضع التطبيق ٠

ولقد عملت الحركة الصهيونية فى فلسطين منذ البداية على تطوير العلوم البحتة والتطبيقية بهمة لا تعرف الكلل ، كما استوعبت الدور الرئيسى والفعال للعلم فى الحرب والسلم ، والدليل على اهتمام الحركة الصهيونية المبكر بالعلم ان حجر الأساس للجامعة العبرية فى القدس ارسى فى ٢٤ يوليو سنة ١٩١٨ فى الوقت الذى كانت فيه الحرب العالمية الأولى مشتعلة ، وعلاوة على ذلك كان حاييم وايزمان باحثا كيميائيا كما كان زعيما للحركة الصهيونية طوال فترة الانتداب البريطانى ، كما كان أول رئيس لدولة اسرائيل وقد نادى وايزمان بصوت جهير مطالبا بادخال العلم الى كل مستويات التعليم ٠ ومن أهم الظواهر التى تستدعى نظر المراقبين ان العلم فى اسرائيل هو اتجاه ذهنى لكل أفراد الشعب ابتداء من رئيس الدولة الى الفلاح فى الحقل والفنى فى المعمل والمعلم فى المدرسة والجندى فى ميدان القتال ٠ ويتعاظم شعور الصهاينة بأن العلم

لا ينمو ولا يزدهر الا اذا ارتبط بالحياة اليومية . ومن جهه أخرى يؤمن الاسرائيليون بحقيقه أن العلماء في أى بلد تواجههم معايير دولية ، وهذا يعنى أن عليهم :

— أن يكونوا على دراية تامة بالبحث الذى يجرى في الخارج .

٢ — ان يتلقوا العون الملائم لاجراء البحث ذى الصفة الدولية المعترف بها .

وادراك القادة الصهيونيين لهذه المعايير أثمر ناتجا اقتصاديا عاليا يتمثل في التطور السريع والمطرد لمعايير الزراعة وخلق الصناعات الأساسيه الضروريه لتصاعد الكفاءة العسكرية الصهيونية .

ان التكنولوجيا وبوجه خاص تكنولوجيا الحرب هى نتيجة العلم ، والتحسينات اليومية التى تطرأ على تكنولوجيا الحرب لا يمكن أن تتم بمعزل عن البحث العلمى وأكبر مثال على ذلك توسع المؤسسة العسكرية في استخدام الكومبيوتر الالكترونى ويزاك Weizac في سنة ١٩٥٤ — ١٩٥٥ الذى ظل يعمل حتى سنة ١٩٦٣ عندما استبدل به كومبيوتر كثر تقدما هو جوليم Golem (١٩٦٣) وفى نهاية سنة ١٩٦٧ كان في اسرائيل نحو ٨١ كومبيوتر .

المؤتمرات :

ان مكتسبات العلم لا تعود فقط على الاستخدامات العسكرية بل لها أيضا آثارها السياسية والدعائية . وانطلاقا من هذا المفهوم انتهجت اسرائيل سياسه قوية ترمى الى اقامه المؤتمرات العالميه في مختلف مناشط العلم ، ففى السنوات ١٩٦٦ — ١٩٦٨ اقيمت في اسرائيل المؤتمرات التالية : ١٢ مؤتمرا في التكنولوجيا ، ٥مؤتمرات في العلوم الزراعية ، ١٢ مؤتمرا في العلوم الطبية ، ٣ مؤتمرات في العلوم الاجتماعية ، ٦ مؤتمرات في العلوم البحتة ، هذه المؤتمرات الثمانية والثلاثون في العلوم والتكنولوجيا ساعدت على اظهار اسرائيل في صورة الدولة الجديرة بالاحترام بينما أسفر غياب الجهود المشابهة في العالم العربى عن اظهار الدول العربية في صورة الدول المتخلفة التى ترسف في اغلال الجهالة . وفى سنة ١٩٦٠ أقام معهد وايزمان مؤتمرا عالميا « لدور العلم في تقدم الدول الحديثة » حضره ١٢٠ مندوبا من ٤٠ دولة منها ١٤ من الدول الأفريقيه ، ٩ من الدول الآسيوية ، وكان ابا ايبان وزير التعليم والثقافة في ذلك الوقت ورئيس معهد وايزمان المضيف الرسمى للمؤتمر . وفى سنه ١٩٦٨ اقيم مؤتمر في نيويورك للعلم والتكنولوجيا في اسرائيل والشرق الاوسط » أوصى بما يلى : تستطيع اسرائيل ان تلعب دورا أساسيا وفعالا في مساعدة الشعوب النامية وتقدمها باستنباط وسائل توسيع امدادات الطعام وايجاد العمل من خلال الصناعات المرتكزة على العلم . « وفى المؤتمر الدولى السابع للكيمياء الحيوية الذى عقد في طوكيو من ١٩ — ٢٥ أغسطس سنة ١٩٦٧ قدمت فيه البحوث التالية : ٣٧٣ مجموع البحوث المقدمة منها ٩ قدمتها اسرائيل ، ٢ من العالم العربى (واحد من الجمهورية العربية المتحدةوالاخر من الجامعةالامريكية في بيروت) ، ٨ بحوث مشتركة أو مقدمة من البحاث العرب المقيمين في الولايات المتحدة الامريكية . وطبقا لقائمة الاجتماعات التى نشرتها مكتبة الكونجرس الأمريكية عقدت المؤتمرات التالية : ١٦ مؤتمرا عالميا في اسرائيل في سنة ١٩٦٦ ، ٣٩ مؤتمرا في سنة ١٩٦٧ ، ١٨ مؤتمرا في سنة ١٩٦٨ .

المعاهد :

انشئت المعاهد في فلسطين منذ وقت مبكر من تاريخ الحركه الصهيونية فحتى سنة ١٩٣١ كان العدد الاجمالى للصهاينه في فلسطين لا يزيد على ٢٠٠٠٠٠ نسمة ولكن هذا العدد القليل استطاع أن ينشىء معهدين في الوقت الذى كان يخطط فيه لانشاء معهد وايزمان .

والمعاهد الاسرائيليه منتشرة في طول البلاد وعرضها بهدف أن يكون التعليم العالى متاحا في كل مكان على النحو التالى : الجامعة العبرية في القدس . معهد اسرائيل للتكنولوجيا في حيفا . معهد وايزمان في ريخوفوت . جامعة تل أبيب . ديار — ايلان ، ومعدل الالتحاق بهذه المعاهد يتضاعف كل خمس سنوات ، وتطرد البحوث بنفس المعدل ، والظاهرة اللافتة للنظر ان عدد الطلاب الأسرائيليين الذين يحضرون للدرجة الدكتوراه في الانسانيات والقانون والعلوم الاجتماعية لا يزيد عن ١٥٪ ، وهذا التحيز للعلوم ليس تعبيرا عن اهتمام الطالب ورغبته بل هو انبثاق من سياسة الدولة الرامية الى التوسع والعدوان ، كما ان التأكيد على العلوم الطبيعية والتطبيقية هو محصلة سياسة اسرائيل العسكرية .



المعاهد غير الأكاديميه :

يضع دليل الاتحاد العلمى والتكنيكى والمعاهد فى اسرائيل تحت لفظة معاهد : ـ المحطات ومعامل البحوث ووضع تحت عنوان العلوم الطبيعيه والتكنولوجيا ٦٨ مركزا كما وضع ١٠ مركزا آخر تحت عنوان معامل البحث والتنمية الصناعية ومن هذه المعاهد ال ٥٢ سبع صناعات هى جزء لا يتجزأ من المؤسسة العسكريه .

الجامعات :

ان الصفة الأولى للجامعة هى نشاطها البحثى . ذلك أن الجامعة ـ اية جامعة ـ اذا لم تشتغل بالبحث فانها لا تستطيع مواكبة التطورات المستمرة فى ميادين المعرفة ، ولقد تقررت طبيعة الجامعات الصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى حيث صيغت على مثال الجامعات الألمانية . وقد كان غرض ووظيفة الجامعة مدار نقاش لوقت طويل بين وايزمان وجابوتينسكى وكان الأول واقعا تحت تأثير الجامعات الألمانية لذلك دافع عن فكرة اقامة معاهد البحوث المتقدمة ضمن اطار مدرسة الخريجين .

أما الثانى فكان يرغب فى أن يرى جامعة « تعليمية » أكثر منها « بحثية » ويتضح من التاريخ المبكر للجامعة اليهودية ان الأولويات لم تكن مؤسسه على ما يسمى اليوم « بالسياسة وعموما فالسياسة العلمية للحركة الصهيونية العلمية » بل على فهم عميق للدولة العصرية . تستهدف خلق وتطوير الجامعات ومعاهد البحوث كاولويات تحتل مكان القمة .

وفى الحوار الذى دار بين وايزمان وجابوتينسكى فيما يختص بنمط المعاهد التى يجب أن تنشأ فى فلسطين ، احرز وأيزمان نصرا مبينا وتبنت الدوله آراءه . وهذا يعنى أن الجامعة يجب أن تبدأ من القمة ، ولكى تبنى الجامعة من القمة فان ذلك يستلزم حشد التسهيلات المناسبة والاساتذه الضروريين ، وما لم تبدأ الجامعة من القمة فانها لا تستطيع أن تحقق أهدافها وفى الطرف الآخر توجد الجامعة التى تبدأ من القاع فتبدأ بالطلبة وتعمل ما فى طاقتها فى ظل الموارد المحدودة . والبدء من القاع سريعا (خلال سنوات قلائل) يؤدى الى « معهدة » عقلية وسياسة جامعية تحتاج الى قرون لتبطل نواقصها . والغالبية العظمى للجامعات فى العالم الثالث بدأت من القاع وتعتبر البحث يقع خارج نطاق العمل الجامعى .

الخلاصة :

ان البحث العلمى للعدو الاسرائيلى يتسم باعطاء المزيد من الاهتمام للعلوم البحتة والتطبيقية كما يخضع البحث الأكاديمى لمتطلبات المؤسسة العسكرية وأوضح مظهر لهذه العلاقة هو التأكيد على الطبيعة النووية فى كل المعاهد الاسرائيلية وفى اسرائيل نحو ٣٥٠٠ عالما يدور انتاجهم العلمى حول نفس الموضوع . ويمتاز

العلم الاسرائيلي كما قدمنا بالصلة الوثيقة التي تربطه بالمجتمع العلمي والبحثي الدوليين ويتمثل ذلك في المؤتمرات القوميه والدولية التي تعقد في اسرائيل و في خارجها • وفي سنة ١٩٦٨ عدت اسرائيل طبقا لدراسه قام بها معهد الاعلام العلمي بفيلادلفيا الدولة السادسة عشرة في العالم في اسهامها في التأليف العلمي (العلم البحت والتطبيقي في وقت مما) وتشير كل الدلائل الى آن جهودا جبارة تبذل لتحسين هذا المركز في السنوات القادمة •

خاتمة

بعد هذا العرض الموضوعي السريع لدور العلم والتكنولوجيا في الدول النامية وفي بلد صديق هو الاتحاد السوفيتي وعند العدو الاسرائيلي نستطيع تأسيسا على ذلك أن نضع أيدينا على المشكلات التي تعترض تقدم العلم والتكنولوجيا عندنا والتي تتركز في النقاط التالية :

١ ـ الافتقار الى النظرة الشاملة التي تربط العلم والتكنولوجيا بالتعليم ابتداء من مراحله الاولى باعتبار أن العلم والتعليم هما وجهان لعملة واحدة •

٢ ـ الافتقار الى السياسة العلمية المنبثقة من الأحوال والمشاكل القائمة فعلا في المجتمع والتي تستهدف أغراضه القريبة والبعيدة •

٣ ـ الافتقار الى خطة للبحث والتنمية •

٤ ـ الافتقار الى اعداد الأفراد العلميين والبحاث المدربين (لانزال حتى اليوم نبحث عن توصيف دقيق للفرد العلمي والباحث العلمي)

٥ ـ النقص الكبير في المعاهد البحثية المنبثقة من الاحتياجات الفعلية للبلاد (تتبع وزارة البحث العلمي ستة معاهد فقط • قارن هذا العدد بالعدد الهائل من المعاهد في اسرائيل)

٦ ـ ارتباط البحث العلمي بالتكنولوجيا يستدعي وجود وزارة للعلم والتكنولوجيا وبالتالي يجب ان يستبدل اسم وزارة العلم والتكنولوجيا باسم وزارة البحث العلمي •

٧ ـ الافتقار الى المجالس القومية والمجالس المتخصصة وجدير بالذكر ان بيان ٣٠ مارس نص في أكثر من موضع على انشاء هذه المجالس ولكن ذلك لم يخرج ابدا الى حيز التنفيذ وقد جاء برنامج القومية المتخصصة كهيئات استشارية وبحيث العمل الوطني فأكد على ضرورة تكوين المجالس ترتبط بمراكز البحث العلمي ومعاهده •

٨ ـ ضرورة تشجيع حركة تبادل العلماء والخبراء بيننا وبين الدول المتقدمه من جهة وبيننا وبين الدول النامية من جهة اخرى •

٩ ـ ايجاد القنوات التي تحمل الينا انجازات العلم والتكنولوجيا من البلاد المتقدمة ويتخذ ذلك شكل مراكز للاعلام والتوثيق •

١٠ ـ اقامة المؤتمرات على المستويين المحلي والدولي والاشتراك فيما يعقد منها خارج البلاد •

١١ ـ انشاء أكاديمية للعلوم ومحطات التجريب •• الخ

١٢ ـ تطبيق انجازات السيبرناطيقا والأوتومية •

١٣ ـ بذل المزيد من العناية في استيراد الأجهزة العلميه بهدف خدمة البحاث في مراكز البحوث •

١٤ ـ عدم فصل الانسانيات والعلوم الاجتماعية عن البحث العلمي والخروج على هذا الفصل الذي ننفرد به وحدنا •

وبعد ،

فأننا لا نجد خيرا من اشارة الرئيس أنور السادات التي وردت في بيانه الذي القاه على الأمة في ١٠ يونيو الماضي نختتم بها مقالنا :

« لن يكتب للمنطقة السلام الا اذا استطعنا أن نبني دولة عصرية تتسلح مدنيا وعسكريا بأحدث أسس العلم والتكنولوجيا • ان قيام دولة عصرية في بلادنا تعتمد على العلم والايمان ليشكل ضرورة بقاء وضرورة حياة » •

---

* والمجلة ماثلة للطبع صدر القرار الجموري بانشاء اكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا وتعيين الدكتور مصطفى كمال طلبة وزير الشباب السابق وأحد رواد البحث العلمي في جمهورية مصر العربية رئيسا لها بدرجة وزير •

1. Report of the Advisory Committee on the application of Science and Technology to Development, U.N.
2. Soviet Research and Development Alexander G. Karol.
3. Science and Higher Education in Israël, Antoine Zahlan.
4. The Scientific Revolution : Challenge and Promise. Edited by Gerarld W. Ebbers and Paul Duncan.
5. Industrial Research and Development. Jacob Schmooker (International Encyclopaedia of the Social Sciences.



فى كل ما قرأت عن التعليم العصرى فى الأشهر الأخيرة ــ ولقد قرأت ما وسعنى ــ لم أجد اشارة الى المكتبة المدرسية ، وكأنها ليست عاملا مهما من عوامل تكوين المواطن المثقف الذى نهدف الى تكوينه من انفاق هذه الملايين الكثيرة من الجنيهات كل عام ٠

وانى اذ اكتب مقالى هذا ، انما اكتبه لأذكر ناسيا أو أبصر غافلا ٠ فما المكتبة بالشىء الهين فى التعليم ، بل لعل أكثر امراضنا الاجتماعية والثقافية راجع الى استهانتنا بالمكتبة فى مدرسة الصغار ٠ فمن الامراض التى ترجع الى هذه الاستهانة انتشار المقاهى المصرية ، والاقبال الشديد عليها من المثقفين ، مع علمنا برسالة متهانا التافهة التى تقتصر على الأكل والشرب ، واللعب الذى لا جدوى منه ، ومسح الاحذية وبيع ورق اليانصيب كل هذا مع الأعراض عن البيوت وتربية والأبناء وملء فراغ النفس والعقل والوجدان فى نفس المثقف وفى نفس زوجه وأبنائه اعراضا يؤدى الى ما نعلم من سيئات اجتماعية يضيق الصدر بها ولايستطيع ان ينطلق بها اللسان ٠

ومن هذه الأمراض أيضا ازدياد النسل فى نسبته ، وليس فى عدده وحسب ٠

مع أن القاعدة العامة لتزايد السكان الطبيعى ، أى الزيادة التى ترجع الفرق بين المواليد والوفيات تقرر أن نسبة التزايد تنخفض كلما ارتفعت المستويات الحضارية للمجتمع ، وهى مستويات التعليم والدخل الاقتصادى والحرية السياسية ٠ والقاعدة صحيحة ولاشك ، وقد قام عليها الف دليل ، من أدلة احصائية الى ادلة نظرية ، ولكنها تشذ فى بيت المثقف المصرى وحده ، كأنما تكى يثبت للناس أنه ما يزال وريث جيل هيرودوت وأنه ما يزال قادرا على ارتكاب أعجب المفارقات ٠

واتهامنا المكتبة المدرسية والاستهانة بها فى هذه التهمة ليس معناه انها السبب الوحيد ، ولكن معناه أنها السبب الكبير ، فالسبب الحقيقى هو أن مثقفنا حينما يتخرج من الجامعة ، ويستقر فى بيت الزوجية الدافىء ، يعود الى ما كان عليه قبل دخول المدرسة ، أو يعود الى مثل حالة من استقر فى حياته على وضع أخير دون أن يتعلم أو يتثقف من البداية ويعد من الأميين ٠ فهو فى الحقيقة مثقف ما دام فى مرحلة الدراسة ، أما بعد الانتهاء منها فبينه وبين الثقافة ما بين الانسان والسلم من علاقة ، ولن تجد انسانا يرضى أن يعيش عمره على السلم ، وحسبه أن يصل الى أعلا ثم يترك السلم بعد الوصول ٠

وهذا هو ذنب المكتبة المدرسية بغير مراء ، أو قل هو ذنب الاستهانة بها فى عملية التعليم والتثقيف ٠

ومن الأمراض التى تتهم المكتبة بها أننا لا نجد من رجالاتنا وأعلامنا الى يومنا هذا من كتب مذكراته ، الا ما كان فى النادر القليل ، وجدير بالذكر ان هذا النادر القليل لم يكتب ما كتب عن حياته لأنه سياسى أو اقتصادى أو عسكرى

ذو مكانة ومجد وتاريخ ، بل كتب ما كتب لأنه أديب اشتغل بالسياسة أو الحرب أو الاقتصاد ، كالرافعي وهيكل على وجه التمثيل ...هذا بينما تطالعنا المكتبات الغربية بمذكرات رجال لم يبلغوا من الشهرة والمكانة درجة تذكر ، وقصاراهم أنهم كانوا مكلفين بعمل ذى بال ، كسكرتيرة المستر تشرشل ، أو كطبيب البعثة التبشيرية فى كامبوديا فى أثناء الحرب العالمية الثانية ، أو كحلاق هتلر ، أو عشيقة موسيلينى الى آخر ما هناك .

ومن هذه الامراض كذلك ، ما تعانيه المكتبة العربية نفسها من فقر مدقع مذل مهين .

ان الأحصاء يقول لنا أن الذين يعرفون القراءة والكتابة فى بلادنا يبلغون أكثر من اثنى عشر مليونا من الرجال والنساء . ومع هذا فان

ان الأحصاء يقول لنا ان الذين يعرفون القراءة والكتابة فى بلادنا يبلغون أكثر من اثنى عشر مليونا من الرجال والنساء . ومع هذا فان الكتاب الذى تباع منه ألف نسخة فى العام يعد من السعداء . بل ان الصحيفة اليومية ، على تعدد أنواع الاهتمام بها ، لم تبلغ بعد مرتبة ربع المليون .... فاذا استثنينا من هذا المقدار ما يوزع فى البلاد الخارجية ــ عربية وغير عربية ــ طالعتنا الحقيقة المرة وهى أن رجلا واحدا من بين كل خمسة وعشرين رجلا متعلما هو الذى يشترى الصحيفة اليومية ، وهذا معناه أن رجلا واحدا من كل خمسة وسبعين مواطنا هو الذى يهتم بقراءة الصحف .... والصحف فى توزيعها محسودة عند أصحاب الكتب والمجلات . وكم على اهمال المكتبة من أوزار .

هذا قليل من كثير .

ولا اظننى بحاجة الى مزيد من التحليل والتعليل لأبين ذنب المكتبة المدرسية وذنب الاستهانة بها فى احداث هذه الادواء والامراض الاجتماعية والثقافية ، فهو أوضح من أن يحتاج الى بيان . ولهذا فانى اتركه لآخذ فيما أنا بسبيله ، وهو بيان هذه الاستهانة وهذا الاهمال لمرفق من أهم مرافق المدرسة فيما ينبغى أن يكون .

المكتبة مكان وزمان وكتاب ونظام .

فأما عن المكان ، فليست حجرة المكتبة مطلوبة لمجرد الزينة والتباهي والفخفخة الكاذبة ، ولاهي العاطفة المنظمة ، التي تختلف بنظامها واتساقها

مطلوبة لحفظ العهدة واطمئنان السيد أمين المكتبة على عهدته وتعذر تبديدها ... كلا ، ولا هى حتى للقراءة ، فالقراءة ممكنة على مقاعد التلاميذ فى الفصول ، والقراءة ممكنة على مقاعد الفناء والحديقة والقراءة ممكنة فى المنازل ، والقراءة ممكنة فى الردهات والطرقات وفى كل مكان .

انما المطلوب من حجرة المكتبة أن تكون عادة.. والعادة لا تتكون فى شتيت من الامكنة .

وانما المطلوب أن تبذر فى نفس الطفل وأن تنمى فيها غراس حب الكتاب واحترام الكتاب والحب والاحترام اذا لم يتكونا فى هذه السن فلن يتكونا بعده ...والحب والاحترام لايتكونان لمنثور من الكتب والاوراق فى كل مكان وفى أى مكان .

لقد رأينا الفلاح الأمى الذى يتصرف على فطرته الدينية يتهيب الدخول على حرم الكتب الامتوضئا وبعد أن يخلع نعليه ، علامة التقديس والهيبة والمحبة والاجلال ، ولكن هذا الفلاح نفسه لايفعل مثل هذا كلما رأى كتابا أو رف كتب هنا وهناك انما هو حرم العلم .. حرم المكتبة .. وسادتها الراهب القائم فيها بكل جلال القداسة والتبجيل

هذا هو معنى المكان ... تكوين عادة وعاطفة وأذهان ... وليس مسألة نفعية ، لحفظ الكتب ، أو لأداء أعمال الاعارة والاستعادة ، أو كائنة النفعية ما تكون .

وهذا هو الدليل الكبير على تهاوننا بالمكتبة المدرسية . فالمكتبة عندنا هى آخر مرفق يخصص له مكان ، وهى أول مرفق يطرد من مكانه اذا تنازعت المرافق الأخرى على المكان .

وقد أخذت وزارة التربية والتعليم فى الزمن الأخير بالاعتناء بالمكتبة فى رسوم مدارسها الجديدة ، فلم تعد تبنى دارا للدراسة الا وفيها حجرة للمكتبة ، وهذا اتجاه محمود ومستزاد. ولعله فى المستقبل أن يزيد .

الا أن المكتبة ما زالت تتبوأ المكان الاخير ، فحجراتها فى الرسوم أبعد الحجرات تطرفا ، لا أوسطها وأقربها الى جميع الطلاب ، وما زالت هى الضحية الأولى كلما ضاقت المدرسة واحتاجت الى مكان .

والمكتبة زمان ... فلا عادة بغير ترداد وتكرار في زمن واحد وعلى وتيرة واحدة ، ولن تنشأ



عن الانفعال الجياش المضطرب ، الا فى اطار من النظام والاتساق فى الزمان كما فى المكان •

ولقد سمعنا وقرأنا ورأينا ونفذنا من الآراء والفلسفات فى التربية والتعليم أشكالا وألوانا ومن مختلف الشيات والجهات ... حصص للهواية ... وحصص للعب ... وحصص للفن والموسيقى ... وحصص وحصص ، ولا آخر لما يتحمله جدول الدراسة على مدى الأسبوع .... كل هذا ، ولا حصة واحدة للمكتبة.... وكل ما يخصص لها أن الطالب الذى يأتى من بيته مقتنعا بالمكتبة وفائدتها ،عميق الحب والايمان بها ، يوضع أمام امتحان عسير فى الفسحة : اما أن يلعب ويترك الكتاب ، واما أن يؤثر الكتاب على نشاط الألعاب .... شىء قد لا يبدو لأول وهلة ، ولكنه اذا بدا ... بدا فى ثوب الخصومة للمكتبة وللكتاب •

***

والمكتبة كتاب ... والكتاب شكل ومضمون، وأسعار • فأما كتب مكتباتنا فهى العجب العجاب، ما دخلت المكتبة فى مدرسة عملت بها ، على امتدادها طولا بين الخرطوم وبورسعيد ، وعرضا بين مدارس البنين ومدارس البنات والمدارس المشتركة بين الجنسين ، وارتفاعا بين المدارس الابتدائية والاعدادية والثانوية والعالية ، الا وأصابنى واحد من اثنين ، اما العطس واما الغثيان •

قد لا تكون المكتبة هى المذنب الأكبر فى هذا الذنب ، وكل ذنبها انها مضطرة للمحافظة على الكتب المقطعة وغير ذات الغلاف أو العنوان أو ذات الغلاف الكابى القاتم المنفر لكل القراء ،ووجه الاضطرار انها لا تستهلك الا حسب قواعد ولوائح ومقتضيات القانون المالى ،عمدة الروتين المشهور•

ولربما خفف من وطأة هذا الذنب أن من الكتب ما هو قيم ، وأن من حقه أن يحب ويحترم على قدمه، بل من حقه أن يحب ويحترم لقدمه ونفاسته ... ولكن أى معنى للمحافظة على قصة من آلاف قصص الأطفال التى لا يزيد ثمن النسخة منها على قرشين بعد أن تهتكت وصارت وريقات هنا وهناك ؟!! ولكن القانون المالى قال ، وقوله الحق لا قانون الا هو ، له الحكم واليه يرجعون •

الا أن هذه المشكلة على تنفيرها بسيطة والتغلب عليها يسير • أما المشكلة الحقيقية فى هذا الصدد فهى جمال العرض وجاذبيته •

ان الطعام غريزة من أهم غرائز المحافظة على الذات وأقواها ، ومع ذلك اذا لم يكن الطعام جميلا منظره ، شهيا طعمه ، زكية رائحته ، لم يجذب اليه الطاعم ولو كان جوعان • فكيف بالكتاب وهو عادة لا غريزة ، وعادة كمالية لا تتوقف عليها الحياة وان كانت تكتمل بها الحياة وزينتها وكراماتها .... أولى لهذا الكتاب أن يكون الجميل المنظر ، الشهى الطعم ، الزكى الرائحة ، فلئن كانت الغريزة تدفع الجائع الى الطعام ، فما يدفعه الى القراءة دافع قط ، واذا لم يجذبه من الكتاب جاذب فلا قراءة ولا قراء •

وجمال العرض فى المكتبة يقوم على اثنين ،على الناشر وعلى أمين المكتبة ، فاذا لم يكن الناشر معنيا بمظهر الكتاب فلا حيلة لأمين المكتبة فيه •

والواقع أن عناية ناشرينا بمظهر الكتاب دون المستوى الواجب بكثير ، وحسبك أن تقارن بينهم وبين ناسجى «الفوط والبشاكير» • نظرة واحدة الى رف الفوط والبشاكير عند أى بائع لها تطلعك على منظر يحبب اليك الشراء منها ... ولكن كم نظرة يا ترى الى أرفف المكتبات تغريك بمحاولة معرفة أسماء هذه الكتب والمطبوعات ؟!! دع عنك أمر الشراء والاقتناء !

على كل حال، ليس موضوعنا اليوم عن الناشرين فلنعد الى أمناء المكتبات فى مدارسهم وبين كتبهم، فنرى أن الكتاب قلما يكون حديثا أو مفيدا الا أن يكون مرجعا من المراجع الخالدة كالمعاجم والأطالس أو أن يكون قصة أو مسلاة لا يهم فيها الحداثة أو تقادم الزمان ، أما كتب العلوم والفنون والآداب ، مما تهم فيه الحداثة والتجديد ، فالأمر فيها صعب ويوشك أن يستحيل والسبب دائما هو القانون المالى ، عمدة الروتين ، الذى نحافظ عليه محافظة تفوق محافظتنا على أعراضنا وأولادنا وتراثنا ومستقبلنا مجتمعين .. ووالله ما أدرى ما السحر والجاذبية فى هذا القانون العتيق العقيم ؟ !

كان الأمر فى الماضى يجرى على النحو التالى:

تشترى الوزارة فى القاهرة ما يعن لها من الكتب للمكتبات كل عام فكان العرف السائد ، والنتيجة الدائمة أن تأتى الكتب كلها مصبوغة

بصبغة السيد المدير العام لشئون المكتبات فى هذا العام ،فان كان منخريجي اكستر بانجلترا، فالكتب كلها انجليزية أدبية ، وان كان من كبار رجال الجغرافيا والتاريخ ، فلا نهاية للأطالس وكتب الرحلات ، وان كان من ابناء دار العلوم، فالكتب كلها نحو وبيان وبديع ۰۰۰۰ وقسعلى ذلك سائر التخصصات ٠

ولما كان المدير العام لا يبقى فى مكانه أكثر من سنتين أو ثلاث ،لأن مرتبةالمدير العام لايمكن أن يصل اليها موظف التربية والتعليم دون السادسة والخمسين من العمر ، وهو ما لايترك له فرصة كبيرة قبل التقاعد ، كان فى هذا رحمة بالمكتبات ، الا أنها رحمة الصدفة ، فلو تصادف أن تتابع أربعة مديرين من مشرب واحد فهناك خمسة عشر عاما من نوع واحد من الكتب ۰۰۰ وخمسة عشر عاما كافية لأن يدخل تلميذ فىأول مرحلة الدراسة وان يتخرج منهامن آخر مراحلها ۰۰ فهى جيل تعليمى كامل لا مجرد حقبة تزول ٠

ولا ننسى ـ ونحن بشر ـ ما كان يحدث فى ذلك الزمان ، حينما ينشر ناشر ما كتب السيد الاستاذ المدير العام أو الوكيل العام ، وفى الغالب ما تكون كتباسخيفة لا قيمة لها ، فلا يجد السيد المدير العام ما يكافىء به مجاملة الناشر أحسن من أن ينقل مخازنه الى مخازن التربية والتعليم ، وينقل خزانة التربية والتعليم الى خزانته ۰۰ وعبيد الله اخوان على كل حال ٠ الا أن محتويات مخازن الناشرين ليست هى أحسن الكتب المتيسرة فى الأسواق ٠

فاذا ماجئنا الى توزيع هذه الكتب ، فهناك المفارقات المصرية الصميمة التى تبز أى فكاهة مسرحية عرضت على الخشبة أو على الشاشة أو فى اى مكان ۰۰۰ كتاب فى هندسة التليفزيون مقيد فى مكتبة مدرسة نجع أولاد حسنين الابتدائية للبنين ومجلة الفن البيزنطى فى العمارة « باللغة الايطالية » فى مدرسة ثانوية عامة ، وبحث فى فنون الانحلال فى الدولة الرومانية فى العصر الوسيط فى مكتبة مدرسة اعدادية للبنات ۰۰۰ والاهرام ، موسومة بخاتم «اشتراك» ، ترد للمدرسة بعد ثلاثة أشهر من التاريخ المسجل على صفحتها الأولى ۰۰ الى آخر هذه المضحكات المبكيات ۰۰ ويرحم الله ابا الطيب المتبنى ٠

لم تكن هذه الحالة بالتى يمكن السكوت عليها فتغير الحال منذ سنوات وأصبحت الوزارة ترسل الى كل مديرية نصيبها من ميزانية المكتبات نقودا ، فتقدم المديريات بدورهابتوزيع هذه النقود أو الاعتمادات على الاصح ـ على مدارسها ، لتقوم كل مدرسة بشراء الكتب كما تهوى ٠

والطريقة ولاشك جميلة ومفيدة ، ۰۰ لولا الملعونة فى رقبتها ٠ والملعونة فى رقبتها فى هذه المرة ملعونتان لا واحدة ٠

أما الأولى فهى أن الميزانيات لاتصل الىالمدارس الا بعد شهور وشهور من بدء السنة المالية ، وقد لاتصل الاعتمادات قبل شهر يناير أو فبراير أو ربما مارس فى بعض الاحيان ٠ واللوائح تمنع الشراء والتعاقد وما اليهما من الاجراءات المالية منذ بداية مايو من كل عام ٠ واذن فعلى المكتبات أن تشترى ما يلزمها من الكتب فى خلال شهرى مارس وابريل فقط ۰۰ وهذا شىء ممكن ومعقول فى القاهرة والاسكندرية وربما فى بعض العواصم الكبرى القريبة من القاهرة ، ولكن ما الذى يمكن أن يفعله ناظر مدرسة نجع أولاد حسنين الابتدائيه للبنين ، القابع مع مدرسته فى سفح جبل ما من جبال الصعيد ؟ ! شىء واحد ، هو اعادة الاعتماد الى مصدره دون مساس به بعد انقضاء المدة لتعذر الشراء ، وأراح الله من أراح السيد الناظر من الفواتير واذون الاضافة وكشوف الاستعاضة وعشرات الأوراق التى يسجل فيها هذه الملاليم خوفا على أموال الدولة من الاختلاس ٠

والملعونة الثانية هى أن الاعتماد الكلىللمكتبات لا يزيد على ما تنفقه الوزارة على مدرسة ثانوية واحدة فى العام ولو كانت من أصغر مدارسها ٠ والنتيجة لهذا أن توزع الاعتمادات على المديريات حسب وزنها ، ثم على المدارس حسب أهميتها وكبر حجمها لاحسب حاجتها ، فتكون المبالغ المخصصة لمدرسة فيها أكثر من ألف تلميذ هى عشرة جنيهات فى العام ۰۰۰ نعم فى العام ۰۰ أى ۰۰ عشرة جنيهات فقط ۰۰ لماذا لاتصدق ؟! نعم عشرة جنيهات لشراء كتب لألف تلميذ فى العام ، بواقع قرش صاغ أميرى واحد كامل فى السنة ٠

***

والمكتبة أخيرا نظام ٠

فهارسموضوعات ، وفهارس مؤلفين ، وفهارس كتب ٠



ومراجع في متناول الأيدى ، ودوريات سريعة التناول ، فوائد ثقافية تتحقق ، اجراءات مخزنية تستوفى لتضيف الى هضبة الأوراق التافهة والاضابير التى لايمكن الرجوع اليها حتى لمن أراد ان يرجع اليها مزيدا من الاوراق والاضابير .

وأرفف كتب ، ووسائل لترتيب الكتب ولحفظها ، ولتعليم الطالب كيف يتناول الكتاب وكيف يستفيد منه وكيف يحافظ عليه وكيف يعيده الى مكانه وكيف يتعاون مع زملائه على الاستفادة من الكتاب .

ومقاعد ومناضد ، وحوامل للكتب الكبيرة ، وارشاد للطالب كيف يحافظ على صحة رئتيه وأمعائه وعينيه فى أثناء القراءة ، حتى لا نضيف الى مصائبنا الصحية أمراض القولنج وأمراض الصدر وأمراض العيون ، لمجرد اننا نترك التلميذ فى بداية حياته دون ن نعوده القراءة السليمة فى وضع جسمى سليم .

وانارة وتهوية ، وانغام هادئة تشحذ الذهن وتريح الأعصاب وتؤتى حسن الثمار من الوقت المستفاد .

وغير هذا وهذا كثير .

وكل هذا يتلخص فى تعيين أمين للمكتبة ، يمكنه أن يقوم بهذه الرسالة الهائلة ، وان يتحمل هذا العبء الثقيل .

أما أمين مكتبتنا اليوم ، مدرس الجغرافيا أو اللغة الانجليزية الذى يعهد اليه بالمكتبة فى مقابل تخفيض نصابه ثلاث حصص من كل أسبوع أو مدرس اللغة الفرنسية الذى استغنينا عنه بعد الغاء مادته فى المدارس فحولناه الى أمين مكتبة ، أو من كان على مثل هذا النحو أو ذاك فلا فائدة منه ، بل لعله أشد ضررا وأنكى .. ذلك مدرس بدون عمل ، فهو اما صديق للناظر يعينه فى عمله الادارى ، أو عدو له يسبب له المشكلات من جراء فراغه الطويل .

لقد أطلت فى التحليل والوصف ، وعلى عمد ما أطلت ، لكى يبدو الحل من خلال التحليل .

والحل مزيد من المال ..

ومزيد من الامناء الاكفاء ...

ومزيد من الامكان فى الكتب والادوت ..

ومزيد من التحرر من اللوائح الجامدة التى وضعت فى آيام اسماعيل ..

ومزيد من الوقت المخصص للمكتبات .

وأهم من هذا مزيد من العناية بالمدرسة الابتدائية ومكتبتها وحديقتها ، فهناك يتربى الذوق والخلق والعلم المفيد . لست أرى معنى لان أعين خبراء المكتبات فى الجامعات بعد أن تعود الطالب ماتعود وتحجر على عاداته أو كاد ، ولا أعين أحدا منهم فى المدرسة الابتدائية التى تغرس فيها العادات وتنمى من الأساس . كما لا أرى معنى لان تكون حصة التعبير حصة فى الفصل ، يعطى التلميذ فيها موضوعا معينا له عناصر يحددها له الأستاذ ليكتب فيها ، ولاتكون حصة حرة فى المكتبة تحت اشراف بعيد من الاستاذ ، حتى اذا ما وصل التلميذ الى شىء عبر عنه وكتبه وعرضه عليه ، فيقوم الاستاذ ما اعوج من تعبيره هناك .

ومثل هذا يقال فى حصة الرسم والفنون .. ومثله يقال فى حصة التاريخ وبعض حصص الجغرافيا والعلوم .. المهم ان لاتكون المكتبة مكانا منزويا ، قاتما ، لايخصص لها الا المدرس الذى فشل وأعجز رؤساءه أن يصلحوه ، بل أن تكون كما ينبغى لها أن تكون .

وليس معنى هذا أن أمناء المكتبات اليوم — لاكلهم ولا جلهم — مدرسون فاشلون .. كلا ما الى هذا قصدت ولا بمثل هذا الرأى الفج آمنت ولكننى انما أصف حالة سائدة فى وزارتنا تجعلها تنظر الى المكتبة نظرتها الى كائن طفيلى غريب ، هو آخر من يعتنى به ، وأول من تزوى العيون عنه ، وما ذلك هو الذى ينبغى أن يكون . فهل يجب أن نعود الى شرح ما ينبغى أن يكون ؟!



بقلم: ميروزلاف زولافسكى
ترجمة: أحمد محمود سليمان

لامراء أن الظاهرة المعروفة اليوم باسم التبادل الثقافى ترجع نشأتها الى تلك الايام البعيدة التى كانت فيها الجماعات البشرية فى مرحلة التكوين • ان الانسان ليتصور القبائل البدائية التى لم تكن قد تعرفت على بعضها البعض بعد ، تهرع الى الشاطىء بحثا عن الملح ، وهى اذ تفعل ذلك لم تكن تتبادل المواد الخام والمنتجات الانسانية فحسب ، بل كانت تتبادل كذلك عرضا ودون قصد الاغانى والرقصات والطقوس والتقاليد والعقائد ، بعبارة أخرى كل ما يدور بخلدها من تأملات وأفكار • ويحفل تاريخ المدنية الانسانية برمته ، وتاريخ الثقافة والفن والفكر الانسانى بشواهد وآثار عديد تدل على هذا الامتزاج المتبادل • ولقد اتضح لنا بالفعل من هذا الكثير ، ولكن ما زال أمامنا قدر أكبر نسعى الى استجلائه • فمثلا نعرف الكثير عن التفاعل بين الشرق والغرب : فنحن على المام تام بدور الاغريق فى نشر الحضارة الهيلينية فى جميع أرجاء الامبراطورية الرومانية بعد زوال الامبراطورية الاغريقية كما اننا نذكر تلك السياسة الثقافية الواعية ، ولو أنها كانت سابقة لأوانها ، للويس الرابع عشر الذى أرسل مدرسين للغة الفرنسية لعديد من الممالك على نفقته الخاصة • وعلى ذلك فان ما ندعوه الآن بالتبادل الثقافى قد وجد ، وتطور ، وكان له أثر بعيد المدى قبل أن تبرز الى حيز الوجود بوقت طويل أية هيئات قومية أو دولية تعمل على تنظيم هذا المجال القديم من النشاط البشرى والنهوض به •

فى ضوء هذا التراث القديم قد يبدو غريبا أن نقول ان التبادل الثقافى يحتوى على عناصر

جديدة مازالت حتى الآن ناقصة غير واضحة المعالم . ومع ذلك فهذا صحيح لأمرية فيه ، ويستحق منا اهتماما خاصا ، كما سنرى حينما نتحول الى معالجة ذلك السؤال الذى نركز عليه أعظم اهتمامنا فيما يختص بما نرمى اليه حاليا ، الا وهو : متى صار التبادل الثقافى مع البلاد الأخرى أداة فعالة من أدوات السياسة الخارجية وبعبارة أخرى ، منذ متى تطور هذا التبادل الى وسيلة لمباشرة تأثير واع فى الموقف الدولى .

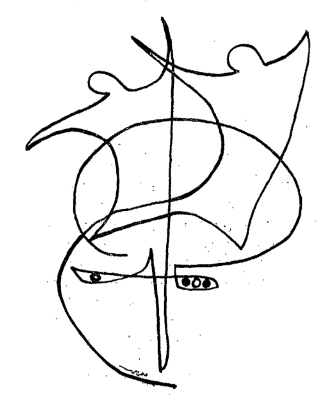
من المؤكد أن هذا حدث من وقت قريب جدا وفى استطاعة المرء أن يغامر بالقول بأن التبادل الثقافى لم يصبح جزءا من الاسلحة السياسة للدول فى معاملاتها الخارجيه الا بعد أن وضعت الحرب العالمية الاولى أوزارها . ففى القرن السابع عشر تصور كومينيوس ، المربى الكبير الذى ينتمى الى اقليم بوهيميا ، ان المستقبل سيتمخض عن اتساق دولى فى مجال التعليم والثقافة ، ولكن المحاولات الاولى لارساء التعاون الفكرى على أساس منظم لم تبذل الا بعد قيام عصبة الأمم ، ومنظمة اليونسكو هى الآن حاملة لواء هذه الشعلة على نطاق أعظم ، ومدى أوسع بكثير . كما لم تبدأ وظيفة الملحق الثقافى فى الظهور كأحد الوظائف الملحقة بالمفوضيات الا فى عشرينات القرن العشرين ، وكان هذا دليلا واضحا على الحاجة الماسة لجعل التبادل الثقافى جزء لا يتجزأ من السياسة الخارجية . وفى ذلك الوقت أيضا عقدت اتفاقيات ثنائية واتفاقيات بين دول متعددة أدت الى تخطيط التبادل الثقافى . ولكن فى استطاعتنا أن نقول عن يقين ان التبادل والتعاون الثقافى لم يرتبطا ارتباطا نهائيا لا انفصام له بالسياسة الخارجية ، وان أهميتهما فى العلاقات الدولية لم يبدأ نموها فى الاطراد ، الا بعد الحرب العالمية الثانية .

وفى هذه الفترة الحديثة للغاية اتسع نطاق التبادل الثقافى اتساعا كبيرا جدا فى كل من الناحية الجغرافية ، وفيما يختص بمحتواه ، ومما هو جدير بالذكر أنه افتتحت مجالات كبيرة للتعاون العلمى والتكنولوجى لتساير التوسعات الهائلة فى التجارة العالمية والصناعة .

وينبغى علينا أن نبين هنا أن الهدف من العلاقات الثقافيه الداخلة فى نطاق السياسة الخارجية لبلد من البلاد انما هو هدف لا غموض ولا التواء فيه : هدف يرمى الى النهوض بالعلم ، والتقارب ومن ثم فانه ينمى التعايش السلمى ، ويزيل أسباب التوتر ، ويدعم السلام . فكما أن العلاقات الودية الوثيقة السياسية والاقتصادية تقترن عادة بتعاون ثقافى واسع المدى ، فانه كثيرا ما يحدث أن تكون اقامة العلاقات الثقافية أو دعمها هى فى الغالب أول خطوة فى الطريق صوب وئام سياسى .

ومن سوء الحظ أن لعكس قد لوحظ أيضا . وينجم هذا لمدى محدود من نفس طبيعة الأشياء ، اذ أن مهمة السياسة الثقافية الخارجية هى بطبيعتها مهمة تهدف الى الوئام ، كما أن التبادل الثقافى من شأنه زيادة التفهم المشترك مما يؤدى بدوره الى التعايش السلمى ، ولذلك فان أى حد من هذه العلاقات أو قطع لها من شأنه أن يشتم منه رائحة الحرب الباردة . والحقيقة أن محاولات العودة الى أساليب الحرب الباردة قد كانت عادة تبدأ بتصرفات موجهه ضد التبادل الثقافى تهدف بالفعل الى اسباغ قيمة سلبية عليه بدلا من القيمة الايجابية التى يجب أن يتسم بها . وهذه هى الاحداث التى كانت تدور بخلد مؤتمر اليونسكو العام حينما وافق بالاجماع عام ١٩٦٦ على اعلان مبادىء التعاون الثقافى الذى تتضمن بنوده تحذيرا ضد استغلال التبادل الثقافى فى أهداف تتضارب مع مبادئه الاساسية .

واذا كانت العلاقات الثقافية ، كما ذكرنا ، تكون الآن جزءا هاما مطردا من السياسة



الخارجية ، فانها تستمد مقومات حياتها من مجموعة كاملة من الانظمة ، والانشطة ، والمبادىء والاهداف والأساليب التى توجز فى لفظ السياسة الثقافية التى تتكون من مجموعة متلاحمة من الطرق التى تقوم الدولة بتنظيمها وتخطيطها ، ومن أنظمتها السياسية والاجتماعية والثقافية التى تهدف الى توجيه الفنون جهة تعليمية وأيديولوجية خاصة ، والى جعل المجتمع على وعى بتراثه الثقافى • وتركز سياسة الدولة الثقافية على احداث تأثير ايجابى فى مجال اسهام المجتمع فى الحياة الثقافية ، وعلى دعم وتطوير الأوساط الثقافية والقيام بالبحوث فى المجال الثقافى •

وتحدد هذه السياسة بواسطة مبادىء الدولة الأيديولوجية والتعليمية ، ويقوم على تنفيذها شبكة من المؤسسات الثقافية التى تتميز بمواردها المادية ، وأفرادها المدربين •

وفى مؤتمر وزراء الثقافة الذى عقدفى البندقية عام ١٩٧٠ قيل الكثير عن مسئوليات الدولة فى مجال الثقافة ، وعلى الاخص فيما يتعلق برعاية الدولة للفنون لتحل محل موارد المعونات المالية الخاصة الآخذة فى التلاشى بسرعة • كانت هناك آراء متباينة حول هذا الموضوع ، ولكنهم كانوا جميعا متفقين على شىء واحد : **حيث ان التثقف والاسهام فى الحياة الثقافية هما حق مقدس لكل مواطن ، فانه فرض مقدس كذلك على الدولة أن تتكفل بضمان هذا الحق ذلك لان مانسميه بالثقافة لا تتحدد فحسب بالكنوز التى يبتدعها الفنانون ، بل أيضا بالمدى الذى تكون عليه هذه الفنون ميسورة للمجتمع كله ، وكذلك بمدى نجاحنا فى ازالة الحد الفاصل بين الاستهلاك السلبى للثقافة والاسهام النشط فى خلق قيم ثقافية •**

وعلى ذلك ، فبما أن السياسة الثقافية الخارجية هى عنصر هام من عناصر السياسة الخارجية برمتها ، فانها تستمد قوتها من سياسة الدولة الثقافية الداخلية ، بل فى نفس الوقت قد تعكس أوجه ضعفها • ولذلك فان تحويل التعاون والتبادل الثقافيين الى عامل له حسابه فى التقارب والفهم ، والسلام فى الشئون الدولية يتوقف على زيادة الدولة لمسئولياتها تجاه النهوض بالثقافة ، كما كانت الحال قبل ذلك فيما يتعلق بالتعليم • فيجب أن تساير عمومية الثقافة عمومية التعليم ، وشبكة المعاهد الثقافية شبكة المدارس •

وقد ازدادت أهمية السياسة الثقافية بدرجة كبيرة نتيجة لما حدث من تطور هائل فى الآونة الأخيرة فى وسائل الاتصال التى تجعل فى حيز الامكان اذاعة كل أنواع المعلومات وكذلك الأحداث والظواهر الثقافية على نطاق جماعى • فالراديو والتليفزيون يتسللان الى كل مكان ، أو على الأقل فى استطاعتهما ذلك • ان هذه ثورة حقيقية قادرة على ازالة الحدود الفاصلة بين المراكز الثقافية الكبرى وبين ماكان من قبل غدرانا اقليمية أو حتى صحارى قاحلة • ولو أن الانسان أدخل فى اعتباره عامل التوقع ، لما كان أول هبوط له على القمر مرعاة للدهشة ، فان ويلز ، وفيرن ، وجيرزى زولافسكى تمكنوا جميعا من تصور هذا الحادث وتنبأوا به • ومع ذلك فلم يتنبأ أحد منهم بأن اللحظة التى سيضع فيها أول قادم من الأرض قدمه على سطح القمر سيشاهدها مئات الملايين من مشاهدى التليفزيون • واننى لعلى يقين من أن هذه حقيقة ذات أهمية حاسمة فيما يختص بفلسفة الاتصالات • وماذا تكون الثقافة والفن بعد ذلك كله ، ان لم تكن رسالات موجهه الى كل من هو راغب وقادر على تلقيها ؟

ومن الواضح ان السهولة الفنية والسرعة التى هى من خصائص وسائل الأعلام الجماعية يمكن أن تكون عامل اغراء لنقل كل شىء أو أى شىء ولذلك فان أية سياسة ثقافية قائمة على تخطيط جيد ، وتنفيذ سليم يجب أن تركز على ضمان وجود أقصى درجة من المحتوى التثقيفى الحقيقى فى وسائل الأعلام الجماهيرية • واذا لم يحدث هذا فقد تؤدى وسائل الأعلام الجماهيرية الى عزل الناس عن الثقافة بدلا من تقريبهم اليها •

ولقد شاهدنا جميعا أمثلة عديدة من المواد المتلفزة التجارية المجردة من أى قيم تعليمية ، أو انسانية ، أو ثقافية تغزو المجال الذى كانت تشغله الكتب ، والمسارح ، والسينما ، والحفلات الموسيقية ، والمعارض ، محولة اياه الى أرض قاحلة جرداء •

وفى الحالات الأقل تطرفا ، يؤدى سوء استعمال وسائل الأعلام الى أحداث ثقافة بديلة لاتفقر حياة الفرد فحسب ، بل وتفقر كذلك صور الحياة الاجتماعية الاخلاقية والجمالية •

واننا لنسمع اليوم الكثير عن تلوث بيئة الانسان الطبيعية بواسطة فضلات مدنيته • ولقد آن الأوان لبدء الحديث عن تلوث مدنيته عن طريق الثقافة الكاذبة التى تذيعها ما تسمى بصناعة الترفيه التى تعمل من خلال وسائل الاعلام الجماهيرية •



تطور الذوق الجمالي وغياب النظرية العربية

د. عبد الحميد ابراهيم

اذا اردنا ان نتعرف على الذوق الجمالي في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام فان نجد أمامنا الا الفن القولي . حقا كانت توجد في الجزيرة العربية - كما اخبرنا القرآن الكريم - الاصنام ، وهي عبارة عن تماثيل مثل اللات وعزى ومناة كان العرب يعبدونها ويتعلقون بها أشد التعلق ، يحيطونها بالكعبة ويصحبونها في اسفارهم ويقدمون لها القرابين ، بل ان النحت كان معروفا عند العرب في فترة موغلة في القدم وتسبق الفترة التي عرفنا فيها القصائد الجاهلية بكثير ، فيروى أن ابراهيم - عليه السلام - قد دخل معبد قومه وحطم الاصنام الا كبيرهم بعد أن حاورها بطريقة يمتحن فيها قدرتها على النطق والحياة . ولكن الاسلام - لاعتبارات عقائدية لا جمالية - قد أزال الاصنام من الوجود لانها تضل الكثير من الناس فيتخذونها شركاء من دون الله . ومن ثم لا نستطيع أن نحكم على الشكل الجمالي لهذه الاصنام - الا من باب التخمين والرجم - فلعل مثلها مثل المعلقات العربية تهتم بالمظهر الخارجي أكثر من التركيز على المعاني التجريدية والعواطف الداخلية ، ولعلها تخلو من التناسق والانسجام ويقوم كل جزء منها بفردية مستقلة كأجزاء القصيدة العربية المتعددة الموضوعات ، ولعلها أشبه بفن النحت الزنجي والافريقي الذي لا نجد تناسبا بين أجزائه فقد لا يتفق حجم الشفة او العينين مع بقية أجزاء الجسم، ولعلها أشبه بشيخ القبيلة بل ربما تكون تجسيما لصفاته بصورة مثالية لانها الآلهة ولانها تفوق بهذا الاعتبار شيخ القبيلة في صفاته النموذجية ففيها مظاهر البطش والغضب والقوة وسرعة الانتقام ، أو لعلها أشبه باله التوراة الذي كان يتراءى لموسى في شبه جزيرة سيناء - كما جاء في سفر الخروج - في صورة نار تبعث في نفسه الرعب والخوف . واذا كان كل هذا من باب الرجم والتخمين فلا مندوحة من أن نعتمد على الفن القولي في وصف الذوق الجمالي عند العرب .

الجزيرة العربية هي صحراء مترامية الاطراف متناقضة المناخ ، ففي النهار تشتعل فيها الشمس وتصلى الصحراء شواظا من نار وفي الليل يرق الهواء ويهب النسيم ويحلو السهر ، وهي صحراء بيضاء مكشوفة تعريها الشمس طيلة النهار ويفضحها البدر طيلة الليل ، فلا يتخفى فيها شيء ولا تعرف تداخل الالوان ولا تركيب الضوء والظل ، ان كل شيء واضح وملموس لا يكد الذهن ولا يتعب العقل في التحليل والتركيب وملء الفجوات الفارغة ، فلا بحر بما فيه من عرائس وحوريات ونباتات عجيبة ، ولا طيور تتستر تحت الاشجار ، ولا غابات ولا أدغال ولا حيوانات غريبة يدور بينها صراع عنيف وقتال وحشي يصل للانسان أصواته وهمهمته وضوضاؤه من داخل الغابات الكثيفة فيفهم القليل ويخمن الكثير . ولا أحداث غريبة تحدث بعيدا عن ملتقى النظر وفوق الجبال العالية وتثير في العربي روح القص والاسطورة . وقد شكل كل ذلك وجدان العربي وحدد نفسيته ، فهو اذا ثار كالشمس في الظهيرة « ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر » ولكنه سرعان ما يهدأ ويرق كنسمة صحراوية ، وهو يكره الالتواء ويفر من التجريد ويحب الوضوح والشيء الملموس، وهو متناقض ليل الصحراء ونهارها ، ولا يستطيع أن

يلبث على حالة واحدة مدة طويلة ولا ان يقلب الفكرة كثيرا ، و ن ثم كان تفكيره سريعا ولكنه لماح ، ومن ثم كان ينتقل من فكرة الى فكرة ويميل الى الايجاز لا يستطرد مع جوانب الفكرة ولا يسترسل فى الحديث النفسى ، ليس فى حياته مفاجآت ولا تغيير ، ان الصحراء أمامه تكرر نفسها فى كل مكان ، فلا فرق بين سقط اللوى والدخول وحومل الا فى الاسم ، ان اسماء الامكنة تتكرر كثيرا فى القصيدة العربية فنكاد لا نجد فروقا متميزة بين مكان ومكان ، انها أمكنة متشابهة وروتينية لا تبعث على التغير ولا تثير فى النفس التجديد .

وقد لعبت هذه البيئة وذلك الوجدان دورهما فى تكوين الفنون العربية وتحديد ملامح الذوق العربى فانعدمت — أو كادت — الفنون التى تعتمد على « الدراما » وعلى محور الصراع وتعدد الشخصيات وتنوع العلاقات فلا ملحمة ولا مأساة ، ولم تكن « أيام العرب » — التى حفظتها لنا الكتب الادبية — الا مجرد مناوشات ومساجلات فردية أو قبلية وبسبب منافع مباشرة أو اندفاعات طارئة . ومن ثم كانت أساطير العرب بسيطة وخالية من التعقيد والتركيب وانما هى مجرد خبر عن هاتف فى الصحراء أو جان فى وادى عبقر ، فلا قصص طويلة تحاك حول هذه الاساطير ولا تداخل فى العلاقات بين شخصياتها ، كهذا الذى نراه فى الاساطير الاغريقية عن الآلهة التى كانت تتخفى عن أعين الاغريق اما داخل الغابات الكثيفة أو تحت امواج البحر اللعين فوق قمم الألب العظيم . ان الخيال العربى هو ابن بيئته ، فليس لنا أن نتساءل لماذا لم يعرف العرب الملحمة أو لماذا لم يترجموا مآسى الاغريق ، ان السؤال هنا فى غرابته وسذاجته مساو تماما للسؤال ! لماذا لم يعرف العرب جنيات البحر ولماذا لم يتحدثوا عن الغابات والاشجار . سذاجته مساو تماما للسؤال : لماذا لم يعرف العرب الملاحم والتراجيديات وأن يصبوا كل طاقتهم الفنية فى الشعر الغنائى ، لانه هو الذى يمكن أن يعبر عن الفردية وان ينقل الفورة العاطفية تلو الفورة وأن يستجيب لانفعالات الشاعر الطارئة ، ان القصيدة العربية — كما تمثلها المعلقات — هى المعادل الفنى للذوق العربى والتى يمكن ان تشف عن مثله العليا فى الجمال ، انها مكونة فى موضوعات وكل موضوع مستقل عن الآخر ويعيش حياته الخاصة ولا يجمعه مع الموضوعات الاخرى الا نفس الشاعر ، ان الموضوع قد يثير انفعالات تتناقض مع الموضوع الآخر ولكن لها مبررا من نفس الشاعر ومن واقع بيئته ، ان الغزل فى أول القصيدة يختلف عن مشاق الرحلة ويختلف عن وصف الناقة ويختلف عن موضوع المدح أو الفخر ، والشاعر يرسم قصيدته من خارج وفى لوحات مكشوفة ومحسوسة ان معلقة امرىء القيس تمتلىء باللوحات المحسوسة والمرئية عن عرصات الدار وعن مغامراته الحبيبة وعن حركات فرسه ، حتى الهموم الداخلية تتحول عنده الى معادلات خارجية انها تهجم عليه كجمل «تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل» . والموسيقى عند الشاعر العربى رتيبة متكررة ومن خلال تفعيلات تتفق فى الحركات والسكنات بل وفى العدد ولابد أن تنتهى بايقاع متشابه يشبه خف الناقة وهو يخبط الارض بين الحين والحين ، والخيال عنده يلتمس من واقعه عن طريق التشبيه أو الاستعارة ، انه خيال قريب المأتى لا يعانى الشاعر الجهد فى الحصول عليه ، وانما هو شىء يذكره بشىء ، ان ردف الحبيبة مثلا يذكره بكثيب الرمل وعينيها تذكرانه بالبقرة الوحشية ورمشها بالسهم .

وهو ذوق يميل الى الموسيقى الصاخبة الخطابية التى تتأتى من خلال الفاظ مجلجلة ورنانة ويمكن أن تسيطر على السامع — وكان الشعر ينشد — وتؤثر فيه . وقد أدرك القرآن الكريم باعجازه البليغ نفسية الاعراب وما فيها من جفوة وضراوة فى المعاملة حتى مع رسول الله — عليه السلام — كما جاء فى أول سورة الحجرات ، ومن ثم تميز القرآن بالالفاظ القوية والتراكيب الجليلة والمهيبة ، انه يريد ان يهذب نفوسهم وأن يسيطر على مشاعرهم ، اننا نقرأ القرآن ونحس انه قد سيطر علينا من أول لحظة وقد استلب منا نفوسنا ، ان صورة الجحيم وصورة العذاب والاهوال التى تحدث يوم القيامة وصورة التهديد والوعيد وصورة الغضب والانتقام تتوالى فى جو من الموسيقى القوية والحروف الضخمة تسيطر على نفوس الاعراب وتفسر فى الوقت نفسه تأثر العرب بسماع القرآن وخضوعهم له وارغامهم لاوامره ، يكونون فى أول الامر معاندين ثم يسمعونه فيسلمون كما فعل عمر بن الخطاب أو على أدنى حد يعترفون بانه « يعلو ولا يعلى عليه » كما قال الوليد بن المغيرة .

— ٢ —

ويظل هذا الذوق الحسى الذى يعبر عن الانسان من الخارج فارضا سطوته ومشكلا ما يمكن أن يسمى « طبقية فكرية » هى المقابل الطبيعى للثنائية التى عرفها التاريخ القديم ، فقد كان تاريخ ملوك وحكام وقصور كتب التاريخ تتحدث عن الحاكم وتؤرخ للعصر بأعماله ، أما الطبقة العاملة والواسعة فلم تنل نصيبها من الاهتمام ، اذ كان حظها فى الحياة قليلا تحت ظل السلطة وتوارث الاختصاصات . ومن ثم كان هذا الذوق ذوقا خاصا ، فيه التأنق والصناعة ، وفيه الترف والعناية بالزخارف والجمال الخارجى ، يخاطب الاذن أو العين أكثر مما يخاطب العقل أو الوجدان ، ان المدح قد استأثر بالنصيب الكبير من الشعر وانطلق النقاد يعلمون الشعراء كيف يمدحون ويدلونهم على الصفات التى ترضى أصحاب الشأن ، يقول ابن رشيق « فاذا كان الممدوح ملكا لم يبال الشاعر كيف قال فيه ولا كيف أطنب ويجود المديح حينئذ كلما أغرق الشاعر فى أوصاف الفضيلة وأتى

بخواصها » واستاثرت الرسائل الديوانية والسلطانية والتوقيعات بجزء كبير من النثر ، أما النقوش والرسوم والفنون التشكيلية فقد كانت نفعية (تطبيقية) الغرض منها تزيين القصور وزخرفتها ، والفسيفساء والسجاجيد والخزف والرمر والاوانى ونقوش القصور والحمامات كانت جميعها لارضاء السادة المترفين ، يصف البحترى قصرا من قصور السادة فيقدم لنا صورة لهذا الجمال المترف :

وكان حيطان الزجاج بجوه
لجج يمجن على جنوب سواحل
وكان تفويف الرخام اذا التقى
تفويفه بالنظر المتقابل
حبك الغمام رصفن بين منحر
ومسير ومقارب ومشاكل
لبست من الذهب العقيل سقوفه
نورا يضىء على الظلام الحافل
فترى العيون يجلن فى ذى رونق
متلهب العالى أنيق السافل

وكذلك الغناء والموسيقى ارتبطا بالمواخير والحانات التى تعمل على ترفيه الطبقات وكانت الجوارى المغنيات يسرفن فى الزينة والزخرفة واستخدام الرياش والمراوح والكتابة عليها بماء الذهب وكل ذلك ارضاء للسادة الذين لا يبخلون بشىء ، وقد لعب فن الخط العربى دوره فى تزيين القصور والحمامات والمساجد وكان يكتب بماء الذهب وبطلاوة ورونق . ان الطابع الذوقى لهذا الجمال المترف كان طابعا سكونيا يليق بالقصور ويليق بالمترفين ، وقد خلا من عنصر المعاناة وعنصر الصراع والحركة ، انه جمال نائم يرضي نؤوم الضحى ويشبع حاجته ، يصف امرؤ القيس امرأة فى معلقته فيخلع عليها من الصفات الخارجية ما يجعلها نموذجا للذوق العربى المترف فهى مهفهفة بيضاء وذات جيد كجيد الرئم وفرع اسود فاحم وهى مترفة يغطى المسك فراشها وتنام حتى الضحى .

ولكن بجانب هذا الذوق كان هناك ذوق آخر ينمو بعيدا عن القصور ، وبطريقة بدائية لا تجد عناية النقاد ولا اهتمام أهل الفكر ولكنه كان صادقا فيه حرارة وانفعال ، لانه يعبر عن طبقة كادحة لها أمانيها وآلامها . كان هذا ذوق الطبقة العامة التى نفرت بطبيعتها من ذوق الخاصة ووجدت آدابه بعيدة عن نفسيها ومن ثم لجأت الى نوع من الآداب لا يقف عند المحسنات اللفظية أو المعنوية التى حددها علم البديع ولا يقف عند حد ابراز المعنى الواحد بصور متعددة يوضحها علم البيان ، وانما يهتم بالصراع والحركة ، فلجأت الى الملاحم والسير الشعبية تحملها مطامحها واما نيها وتستعيض بها عن واقعها الكئيب . وهذه الملاحم وان كانت تبتعد عن التأنق والصناعة وتنمو بطريقة بدائية الا أنها مليئة بالحركة والحيوية وتختلف كلية عن هذا الجمال النائم الذى كان يزين القصور وهى غنية بالاحاسيس والمشاعر الفياضة ، معبرة بصدق وحرارة عن نفسية الشعب الذى كان يتعلق بها أشد التعلق حتى ان احدهم أصابه الارق لان راوى سيرة عنترة قد وقف به عند حد أسره ولم يهدأ حتى طرق باب الراوى ليكمل له السيرة ويطلق عنترة من سجنه ، وحققت هذه السيرة ما لم يحققه أدب الخاصة ، فهى تميل الى الاستطالة وتعدد الشخصيات واستخدام الاساطير والخيال الخلاق ، واستحدثت الوانا أخرى تساند الفن القولى وتبرز تأثيره مثل الانشاد والايقاع والربابة وحركات الراوى ، وهو يقف حجة ضد من يتهمون العقلية العربية — مثل ارنست رينان — بأنها عقلية غير خلاقة تميل الى المحاكاة ولا تجيد التخييل الابتكارى .

وكان لابد أن يحدث انفصال وعداء بين هذين الذوقين ، هو صورة فكرية للعداء بين مصالح الطبقتين ، فالخاصة لا يعترفون بذوق العامة ويرون فيه اسفافا أو كذا يقول ابن كثير فى تفسيره « واما ما يذكره العامة عن البطال من السيرة المنسوبة الى دلهمة والبطال والامير عبد الوهاب والقاضى عقبة فكذب وافتراء ووضع بارد وجهل وتخبط فاحش لا يروج الا على غبى أو جاهل ردى ، كما تروج عليهم سيرة عنترة العبسى المكذوبة وكذلك سيرة البكرى والدنف وغير ذلك » ، أما العامة فقد ضاقوا بالتكلف وأحبوا حياة الفطرة والطبيعة ، ان زوج معاوية ابن أبى سفيان قد ضاقت حياة القصور والترف وتاقت الى حياة البادئة وانشدت فى ذلك قولها :

للبس عباءة وتقر عينى
احب الى من لبس الشفوف
وبيت تخفق الارياح فيه
احب الى من قصر منيف

— ٣ —

وجاء العصر الحديث وحصلت هزة للذوق العربى فى مصر أصابته فى الصميم ، فبعد اتصالنا بالحضارة الاوروبية عن طريق البعثات والكتب أو اتصال الحضارة الاوروبية بنا من طريق الاستعمار والمستشرقين حدث تطور جذرى للذوق العربى وظل هذا التطور ينمو تدريجيا ، بدأ أولا بتخطى نقطة الاسفاف التى وصل عندها فى عهد الاتراك والمماليك حيث أصاب الفن هزال ومواة وتكفن فى حلى ميته وأشكال ترصيعية لا روح فيها وامتد ذلك الى جميع مظاهره وكان هذا نتيجة لفساد الذوق العام وتدهور

خب الجمال والحياة ، وفد الى مصر الرحالة ابن سعيد المغربى فى القرن السابع الهجرى فساءه فساد الحياة بها فاكثر دروب القاهرة ضيقة مظلمة كثيرة التراب والازبال والمبانى بما عليها من قصب وطين قد ضيقت مسلك الهواء والضوء ويضيق منها الصدور وتدرك النفس وحشة عظيمة. تخطى الذوق الحديث هذه النقطة المسفة وعاد الى المنبع العربى القديم حيث كان الذوق وخاصة فى العصر الجاهلى - ورغم مابه من قصور - ذوقا أصيلا لانه مستمد من البيئة ومن واقع الفنان النفسى ، ولكن الذوق الحديث أخذ يتحرك حتى وصل الى نقطة تجاوز فيها بمراحل كبيرة الذوق العربى كما وضع أصوله الاولى العصر الجاهلى ، حتى ان المقارن بين الذوقين يجد فروقا جذرية ولا يتحرج من الحكم بأن الذوق المعاصر مخالف تماما للذوق القديم ، ان نظرتنا الجمالية الحالية لاتضرب بجذورها الى الذوق العربى وانما الى الحضارة الاوروبية فهناك فنون جديدة - مثل القصة والمسرحية - قد عرفت ومنحتنا نوعا من الخيال المبدع الذى لايقف عند حد التفسير والايضاح والبحث عن تشبيه أو كناية وانما يخلق عالما جديدا فيه الحركة وتنوع الشخصيات وثراء العلاقات وفيه الصراع والخط الدرامى الذى ينمو ويتحرك ويخضع لتصرف الفنان وفيه بجانب ذلك اهداف انسانية عامة تتجاوز الاهداف الشخصية والمباشرة ، ان الفكر من خلال هذه الاشكال مال الى الاستطالة وايفاء الموضوع مختلف نواحيه وتتبعه فى مختلف مساريه ، ان اندهاش صاحب المثل السائر امام حكاية وتعليقه على ذلك بقوله «والله ان هذا عى فاحش وتطويل كثير .. والمعنى المقصود يفهم بدونه » ، لم يعد مثارا بل أصبح هذا العى وهذا التطويل امرا مطلوبا . ولم نعد نقف عند حد الجزئية أو حد الانفعال الطارىء أو حد العواطف الفردية المنعزلة ، وحدث اهتمام بمختلف الفنون الاخرى وتزاوج بينها على أساس حقيقة جوهرية ترجع بالفن الى منبع أصلى مشترك وحاجة أساسية فى الانسان يلتقى عندها النحت بالرسم بالادب بالموسيقى بالباليه بالاوبرا ، ومن ثم أخذ اهتمامنا يتزايد بهذه الفنون ولم يعد الفن القولى هو صاحب الساحة ولم يعد الشعر وحده كما كان عند العرب القدامى «ديوانها وسجل ملاحمها» ، فالنحت قد أصبح له متذوقوه وفنانوه الذين تعددت مدارسهم واتجاهاتهم وهناك كلية للفنون الجميلة واخرى للفنون التطبيقية ، والموسيقى أخذت تتطور وتنال احترامها وهناك أكاديمية للفنون تدرس الموسيقى العربية والموسيقى العالمية وتدرس الباليه على الاسس الفنية العالمية ، وبدأ خط جديد فى الموسيقى يقترب من الفن العالمى الذى يميل الى تعدد الالحان واستخدام الهارمونيه والبوليفونيه ولايكتفى بمخاطبة الاذن واحداث الامتاع وكفى وانما يخاطب الوجدان فى منطقة يلتقى فيها بالارواح المرهفة من جميع الاجناس والعقائد ، والشعر ابتعد عن الموسيقى الخليلية التى نشأت على خطوات الابل ومع نشيد الحادى وأخذ يقترب من الذوق المعاصر ويتعامل مع موسيقى مركبة ومتنوعة لاترضى بالبساطة والسذاجة ومع قافية بعيدة عن الايقاع الرتيب وتلعب دورها الحر كجزء فى سيمفونية كبيرة ، ومن ثم أصبح الشاعر فنانا حرا يتعامل مع قصيدته من خلال الموقف والحركة النفسية ويثور على القوالب المسبقة ويتطلع الى رؤية جديدة للعالم ومن خلال فلسفة انسانية عامة . واختفى فى هذا العصر روح العداوة لفكر العامة وذلك بعد استنارة الجماهير وظهور الطبقة الشعبية وانتشار التعليم ونشر الروح الديمقراطية والفلسفة الاشتراكية ، ومن ثم زال الازدراء للفكر الشعبى ونال نصيبه من الدراسة والاهتمام ، فجمعت النصوص الشعبية والفت كتب ونوقشت رسالات جامعية حولها وأصبح الادب الشعبى يدرس فى الجامعات وله أساتذته ومتخصصوه وصار الروح الشعبى منطقة جذب والهام لمختلف الفنون فى الاغنية وفى الادب وفى الفن التشكيلى ، يقول بدر الدين أبو غازى فى مجلة الهلال «فى الفنون الشعبية معين لاينضب للآداب والفنون القومية ، فهى تمدها بنسيج يؤكد اصالتها ويمنحها نبضها وطابعها الخاص ، مرور الزمن لايذهب بها وتوافد التيارات لا يطمسها فعرقها السحرى دساس ينساب فى وجدان الشعب وتتوارثه الاجيال ، وظهرت جماعة الشعر العامى وهى تختلف اختلافا جذريا عن الزجل بمفهومه القديم ، فكما أن القصيدة الحديثة قد انقطعت فى نسبتها الى القصيدة العربية القديمة فكذلك الشعر العامى المعاصر لاينتسب الى الزجل القديم ، فهو يستخدم وسائل فنية جديدة ولايقترب من الجمهور باستخدام لغته فحسب بل وبالتعبير عن روحه وأمانيه ونظرته للحياة » .

وباختصار فان انفصالا جذريا قد حدث بين الذوق العربى القديم والذوق المصرى المعاصر . فالانسان المعاصر ليس تطويرا للانسان القديم بل هو شىء مختلف عنه فى كل شىء فى زيه وفى مأكله ومشربه وفى مسكنه ناهيك بنظرته للحياة وذوقه الفنى ، ان اتصالنا بالحضارة الاوروبية لم يكن متكافئا بل كان اتصالا مغلوبا بغالب ، فكان أن فقدنا قدرتنا على المراجعة واستيحاء الذات وهضم الجديد ، وبهرنا بما هو أجنبى بهرة أنستنا انفسنا وواقعنا (رفاعة الطهطاوى تحت عنوان «عربى تفرغ» يتحدث عن نموذج من المثقفين الذين يأترن من الخارج ويتنكرون للاهل ويكتفون من الحضارة بقشورها) ، أن اليابان كانت أكثر ذكاء منا فى اتصالها بالحضارة فلم تفقد الطعم المحلى وحافظت على جوهر شخصيتها وطورت ماعندها من فنون ومسرح ورقص اننا لم نمتص الحضارة ونعايشها ثم نفرزها خلايا أصيلة كما حدث وقت اتصالنا بالحضارات الاخرى أيام العصر العباسى وحين كانت الدولة العربية فى ابان ازدهارها وقوتها ، اننا نستطيع أن نميز بوضوح ذوقا فرنسيا عند الفنانين الذين تثقفوا ثقافة فرنسية ، وذوقا انجليزيا عند

الذين تثقفوا ثقافة انجليزية ، اما الذوق العربي فقد تجمد عند طائفة من العلماء المحافظين وقفوا عند فترة معينة ولم يستطيعوا أن يسايروا الركب المعاصر ، وبذلك أصبحت هناك ثنائية في الاذواق هي انعكاس لثنائية التعليم ولروح العداوة والريبة بين القديم والجديد ، ومن ثم غابت النظرية العربية الاصيلة التي تقدر على أن تساير الركب المعاصر في الوقت الذي لا تتنكر فيه لجذورها الاولى ، ان القديم وحده لايصلح أساسا للتطور لان هذا مخالف لسنة الحياة وحركة التاريخ ، والجديد لايصلح وحده اساسا لنظرية أصيلة لان النظرية ليست مجرد كلمات وافكار على الورق بل لابد لكي تصبح ذات فعالية من أن تعيش بين الناس وان تعبر عن فلسفتهم ، ان الجديد يرتكز على القديم وينبثق منه ، فالماضي يحمل الحاضر في ثناياه والحاضر يتضمن الماضي ، فقلب للاوضاع وتفريق بين شيئين يتكاملان ان تحدث هذه العداوة والانفصال بين القديم والجديد ، فهي عداوة بين الاب وابنه مخالفة لقانون التطور الذي يحرص الاب فيه على أن يعطي ابنه ثمرة تجاربه ويحاول الابن أن يكمل الطريق . ان ذوقنا المعاصر ليس اصيلا اذ هو شيء مجتلب يعتمد على غيره وهذا اسوأ مايصيب الشخصية بالضمور ويقعدها عن الانطلاق والمعايشة ، ومن ثم فكثير من الاعمال الفنية عندنا اما تقليد خافت للاتجاهات الاوروبية ينقصها طابع التفرد وذلك الشيء الذي يمكن أن ينتسب الى الفنان فيميزه عن غيره ، واما وقوف عند السطح الخارجي للاشياء دون التبطن لجوهرنا ، فليس من التعبير عن شخصيتنا ان نرسم قروية تحمل قمحا أو نؤلف قصة تحمل اسم فلاحة مصرية او نصف شخصية أو حيا شعبيا وانما أن نعبر عن الجوهر عن ذلك الشيء الذي يتخفى وراء كثير من المظاهر ، اننا لو فعلنا ذلك لاقتربنا من الحقيقة حتى ولو لم يكن في عملنا عنوانا مصريا او حيا شعبيا .

ان عظمة الفن الحقيقي أنه يقدم في لمحة خاطفة الثابت وراء المتغير واللب وراء القشور .

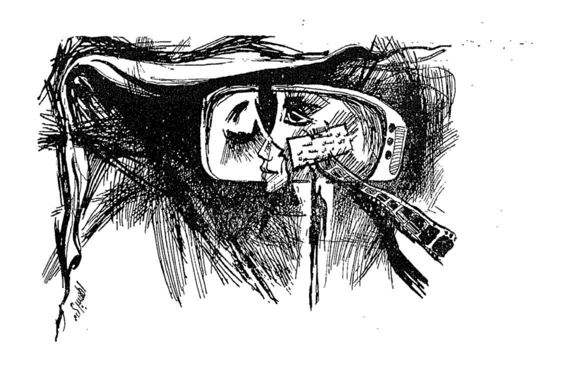
ان جمال صوت الشيخ محمد رفعت يرجع الى انه يلخص في نبراته جوهر القرآن ، انه ينقل — الينا بطريقة لا يستطيعها الا هو — لب الاسلام ان صوته يشبه نسمة خفيفة تهب عليك في عصر يوم من أيام رمضان وقد جلست في واحة ظليلة ومن حولك الصحراء الواسعة من كل مكان . واذا كان ذلك كذلك فأين الفن الذي يعبر عن شمسنا الصافية وميلنا للنكتة والقفشة ويلخص جوهر الشرق وحبه للتوابل والحسيات في الوقت الذي احتضن فيه الاديان والسماويات ، أين الذوق الذي يعبر عن نوع من الجمال واضح «حريف» ، أين اللوحة أو التمثال الذي يلخص جوهرنا ويظهر طابع التفرد بحيث تقام معارض من انتاجنا في الخارج ويقبل عليها العالم لانها تمثل شيئا من « الروح الشرقي » بكل ما في هذه الكلمة من استثارة وجاذبية .

ان المسئول عن غياب النظرية الاصيلة هو روح التقليد الذي يسري في نفوسنا وفي مختلف مظاهر سلوكنا، وهي ظاهرة تدرك بوضوح على مدى تاريخنا العربي ، وقد وقفت عقبة كأداء في سبيل تطور ذوقنا الجمالي ، ان « عمود الشعر » ظل يمثل في تاريخنا الشعري منطقة ارهاب واحتذاء القديم ظل شيئا مقدسا عانى من ثقله الادباء ، ان الشاعر القديم يقول « اما عجبت ان الشاعر (يعني الجاهلي) قال : انبت قيصوما وجثجاثا فاحتمل له ، وقلت : انبت اجاصا وتفاحا فلم يحتمل لي » ، وان الشاعر الحديث يجار بالشكوى :

ونحن كما غنى الاوائل لم نزل
نغني بأرماح وبيض وأدرع
عرفنا مدى الشيء القديم فهل مدى
لشيء جديد حاضر النفع ممتع

وحين اتصلنا باوروبا ظل الجانب التقليدي يسيطر علينا ويحرمنا من التفكير والمراجعة ، وتحول الكثير من أسرنا الى صورة باهتة للاسر الغربية ، فالى عهد قريب كانت الفتاة منا تحرص على أن يكون « البيانو » جزءا مهما في جهاز عرسها حتى لو لم تعرف استخدامه . انها ظاهرة بلاشك تحتاج الى دراسة ولكنها على أي حال لا ترجع الى تكوين بيولوجي في العقلية العربية ، فالتقليد عندنا عادة سيئة ليس الا ، وهذا يعني ان الامل موجود اذا حاولنا أن نعمل جاهدين على ازالتها لان ذلك هو الشرط الاساسي والاولى لكي يتم لنا بناء أصيل وخلاق .

ويلعب غياب الجانب النظري في حياتنا دوره الكبير في القعود عن تكوين ذوق أصيل ، ان فلاسفتنا لا يستوحون الواقع ولا يستلهمون تفكيرهم الخاص ، ومن ثم لم يستطيعوا — رغم اقسام الفلسفة الكثيرة في كلياتنا — أن يتوصلوا الى فكر أصيل ، فهم اما وجوديون أو منطقيون وضعيون أو شارحون لهذا وذاك من الفلاسفة الاجانب ، ولكنهم لم يكونوا هم ولما يحددوا ملامح أصيلة لفكرنا لها جذورها التاريخية ولها واقعها الاجتماعي وتعمل على اشاعة التجدد في حياتنا ، وان فلسفة عصرية للجمال لما تتم في حياتنا الفكرية ، ان من المستحيل أن نصل الى ذوق أصيل بعيدا عن الجانب الفلسفي والنظري ، ان نقادنا القدامى امثال عبد القادر الجرجاني قد قاموا بدورهم — في حدود وضعهم التاريخي — في تجديد فكر مهما كان رأينا فيه فهو مستمد من واقع الادب العربي ، ولكن نقادنا الحديثين وابتداء من طه حسين والعقاد حتى لويس عوض وعبد القادر القط لم يقدموا الا شرحا للفلسفات الجمالية الاجنبية أو تعليقا وتفسيرا لبعض الاعمال الادبية ، ان الثنائية الواضحة بين الجانب الاكاديمي الذي تمثله الجامعة والجانب التطبيقي الذي تمثله الصحافة لا ينبغي لها ان تدوم لانها مخالفة لاي منطق حضاري في العالم ، فالجانب النظري دون ان يستند



الى تنهم لما يدور حوله يتحول الى الغاز ويصبح قريبا من لعبة ((الكلمات المتقاطعة)) ، والجانب التطبيقى اذا لم يستند الى فكر نظرى يضل طريقه ولا يصل الى مرحلة الاضافة ، ان علم النفس الابداعى الذى أخذت طلائعه تظهر فى جامعاتنا ينبغى له الا يكرر الخطأ نفسه فيعتمد على تعريب الجداول وتحوير الاختبارات النفسية والمقاييس الاجنبية ، أن دوره خطير اذا اتجه الى الحقل الميدانى وقدم لنا بمنهجه العلمى السليم ملامح الذوق العربى وقام باستطلاعات واسعة يمكن من خلالها تحديد النظرة الجمالية ، ثم قام بعد ذلك بدراسة نظرية فى تحليل النتائج وبيان الاسباب والكشف عن الجانب الاصيل الذى يمكن ((تطعيمه)) أو اثراؤه . وان الامل معقود على معهد ((النقد الفنى)) الجديد الذى انشأته ((أكاديمية الفنون)) فى تخريج نقاد طليعيين يعملون على تأصيل الذوق وتوجيهه، اننا لا نريد له أن يكون تكرارا للمعاهد الفنية الاخرى لا نريد لقسم الجماليات به أن يكون تكرارا لكليات الآداب ، ولا لقسم الموسيقى أن يكون تكرارا للمعاهد الموسيقية ، ولا لقسم الفن التشكيلى أن يكون تكرارا لكلية الفنون الجميلة أو كلية الفنون التطبيقية ، وانما نريد له أن يتجاوز رسالة هذه المعاهد ويقوم بدور الفلسفة الجمالية وتقعيد الجانب النظرى وتخريج نقاد فى مختلف الفنون قد تثقفوا ثقافة عالمية ويعملون فى الوقت نفسه على تطوير ذوقنا الجمالى والبحث عن أصالة شخصيتنا .

حقا .. هناك اتجاه يتزايد هذه الايام ويبحث عن الشكل الاصيل لمجتمعنا ، فلا ننسى تمصير الشركات وتأميم المؤسسات والاهتمام بالعنصر المصرى الاصيل ممثلا فى العمال والفلاحين ، وفى الجانب النظرى نذكر دعوة الدكتور على سامى النشار فى البحث عن طريقة التفكير العربية لا فى كتابات الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى المتأثرة بالتفكير الاغريقى وانما فى كتب الاصول والفقه التى تتحقق فيها أصالة العرب وطرق تفكيرهم الخاصة وفى الجانب التعبيرى نذكر دعوة الدكتور يوسف ادريس الى خلق قالب مسرحى مستمد منا ويسميه ((مسرح الفرافير)) ونذكر دعوة الدكتور على الراعى الى أحياء ((الكوميديا المرتجلة)) التى يشترك الجمهور مع المؤلف ومع الممثل فى اخراجها بحيث يتم تاليفها كل ليلة .

ولكن كل هذا يظل مجرد اهتمامات فردية لماحة تحتاج الى المناقشة والاهتمام ، وهو الدور المنتظر من مجلة مثل ((الفكر المعاصر)) تولى هذه القضية العناية ، بتشجيع الدراسات الميدانية والدراسات ذات الطابع الفكرى الاصيل ، والدعوة الى اجراء حوار حى على صفحاتها يرتفع بهذه القضية من الاهتمام الفردى الى المشاركة العامة .



يعد علم الأسلوبيات stylistics أحد الفروع التطبيقية لعلم اللغويات الحديث ، وهو علم مازال يتحسس طريقه الى النور ، ذلك أن دراسة أسلوب ما بطريقة علمية منهجية تحتاج بالضرورة الى وجود مناهج لغوية متكاملة ، واطار نظرى شامل تستند اليه ، وتكنيك محدد تتوخاه فى الوصف والتحليل ، وهى أمور لم تستوف دراستها بعد . والصعوبات التى يقابلها عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوى صعوبات جمة أولها تعريف كلمة **((الأسلوب))** التى يستمد منها العلم تسميته ، ذلك أن القول بأن علم الأسلوبيات يقوم بدراسة « الأسلوب » لا يوضح الأمور كثيرا نظرا لتعدد التعريفات الشائعة لهذه الكلمة من بينها ـ فيما يتعلق بدراسة اللغة :

١ ـ العادات والسمات اللغوية التى تميز شخصا ما ، وبخاصة كاتبا من الكتاب ، فحين نقول أسلوب العقاد أو طه حسين مثلا تقفز الى أذهاننا بعض السمات التى ينفرد بها العقاد أو طه حسين ، لا كل العادات اللغوية التى يتميزان بها .

٢ ـ كل أو بعض الصفات اللغوية التى تتسم بها حقبة ما أو جماعة ما من الكتاب ، مثلما نتحدث عن خصائص العصر الكلاسيكى (الأوجسطى) أو العصر الرومانتيكى فى انجلترا سواء فى الشعر أو فى النثر .

٣ ـ نستخدم كلمة الاسلوب ، بطريقة أكثر تحديدا بمعنى تقييم وسيلة أو أكثر من وسائل التعبير ، وبخاصة حينما نصدر حكما على لغة كاتب ما ، فنقول أنه يتميز باسلوب « رصين » أو « جزل » أو « مؤثر » أو « جميل » أو «فخم» أو « ردىء » الى آخر هذه الصفات ، أى أننا نصدر حكما على الانطباع أو التأثير الكلى الذى تخلفه فى نفوسنا لغة كاتب من الكتاب دون أن نشير الى خصائص معينة نبنى عليها حكمنا هذا . والملاحظ هنا أن هذا التعريف لكلمة الأسلوب لا يقوم على أساس علمي أو موضوعي أو وصفي أى منهجي ، كما هو الحال بالنسبة للتعريفين السابقين ، مما يذكرنا بما كنا نتلقاه ولا يزال يتلقاه طلابنا من أن أسلوب هذا الكاتب أو ذاك « حسن الجرس » « رصين الألفاظ » « حلو الديباجة » .. الى آخر هذه العبارات التى ليس لها مدلول خاص فى ذهن الطلاب فيرددونها دون فهم أو وعى ، ولا تربى فيهم ملكات النقد الواعى السليم .

ومهما يكن من أمر هذه التعريفات فانه يمكن القول بأن **الهدف من وراء علم الأسلوبيات هو دراسة الأساليب اللغوية المختلفة بحيث نشير الى الملامح اللغوية التى تميز الصيغ الشائعة فى كل أسلوب من الأساليب ، والى الصلة ـ ما أمكن ـ بين هذه الصيغ وبين وظائفها اللغوية من ناحية ، وبين هذه الصيغ وبين المواقف الاجتماعية التى تستخدم فيها من ناحية أخرى** ، كما نفسر ، كلما أمكن ذلك ،العلة فى استخدام هذه الملامح ونقابلها بالملامح البديلة فى الأنماط اللغوية الأخرى . ثم نصنف هذه السمات الى فصائل تبوب اما على أساس مميزاتها اللغويه من نحوية وصوتية ولفظيه أو على أساس وظيفتها فى السياق الاجتماعى (١) أو على أساس العلاقة بين الاثنين معا .

والمقصود هنا بالأساليب اللغوية المختلفة كل ما يتسع له هذا المدلول ، وهو يشمل على وجه التحديد :

(أ) أساليب الكلام العادى مثل :

١ ـ الأسلوب الدارج

٢ ـ الأسلوب الفصيح

٣ ـ الأسلوب البلدى

٤ ـ أسلوب اللهجات المختلفة

(ب) أساليب الكتابة العلمية والأدبية والفنية بأنواعها المختلفة مثل :

١ ـ لغة الأدب

٢ ـ لغة العلم

٣ ـ لغة القانون

٤ ـ لغة الصحافة

٥ ـ لغة الاعلانات

٦ ـ لغة الدين .. الخ .

(حـ) الأساليب الفردية لكل كاتب من الكتاب على حدة وبخاصة فى لغة الأدب من شعورواية ومسرحية .. الخ حيث يتفاوت الأسلوب من كاتب الى آخر تفاوتا كبيرا .

أما موضوع البحث الذى تتناوله الدراسة الأسلوبية فهو أى شريحة من الكلام المنطوق أو اللغة المكتوبة التى يمكن للمحلل اللغوى أن يعزلها من الفيض اللغوى المتدفق ثم يخضعها لمعايير البحث والتحليل ، سواء كانت هذه الشريحة عبارة أو جملة أو فقرة أو نصا بأكمله ، وهنا تثار عدة مشاكل فى ذهن الباحث نطرحها فيما يلى :

أولا : هل من الممكن فعلا أن نؤسس أو نستكشف صلة ما بين الصيغ اللغوية وبين وظائفها فى أسلوب ما ، أى هل ثمة علاقة مميزة بين الصيغ اللفظية أو النحوية أو الصوتية فى أسلوب ما ، وبين الوظائف التى تؤديها هذه الصيغ فى السياق الاجتماعى الذى تستخدم فيه ؟ الملاحظ أنه يمكن استكشاف هذه العلاقة فى كثير من الأحيان ، فمثلا فى الأسلوب العامى المصرى نجد أن التعبير عن اليأس أو الاستسلام ـ وهى وظيفة لغوية تستخدم فى السياق الاجتماعى المصرى ـ يرتبط فى أغلب الأحيان ببعض أو بكل الملامح اللغوية التالية :

(أ) استخدام اداة أو أكثر من أدوات الاستفهام : ايه ، فين ، مين ، منين .

(ب) استخدام **صيغه الفعل الناقص للمفرد المتكلم** مثل : أعمل ، أروح ، أقول ، آجى .

(حـ) مصاحبة هذه الصيغ بلفظ من الالفاظ التى يمكن أن نطلق عليها اسم ألفاظ الحشو expletives نظرا لأنها لا تضيف كثيرا الى المعنى مثل : بس ، يعنى ، بقى .

(د) استخدام واحدة من مجموعة محددة من عبارات التخاطب addressive phrases مسبوقة بالأداة (يا) مثل : ياربى ، ياعالم ، ياخواتى ، ياهو .

(هـ) استخدام نغمة كلامية معينة تميزها عن غيرها من الصيغ المرتبطة بوظائف لغويه أخرى مثل الاستفهام عن شيء أو التعبير عن الغضب أو اللوم أو السب .. الخ . وتتضح هذه الملامح السابقة من الأمثلة الشائعة التالية التى تستخدم فى مواقف اليأس والاستسلام فى اللهجة المصرية : أعمل ايه بس ياربى ! ، يعنى اعمل ايه ياخواتى! أروح منه فين ! ، أروح لمين ! ، أعمل ايه بس ياعالم ! ، أروح فين وآجى منين ! .. الخ .

ثانيا : هل يتعين علينا أن نفرق فى الوظيفة اللغوية بين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب المحايد أو المتعادل neutral style **وبين ما يمكن أن نسميه بالأسلوب الانفعالى** Emotive style وبتعبير آخر هل هناك فائدة ترجى فى دراسة الأسلوب من وراء التمييز بين الأسلوب المتعادل الذى يتضمن الوظائف اللغويه العادية مثل الاخبار أو التقرير أو الاستفهام أو الأمر ، وبين الأسلوب الانفعالى المختلفه مثل الدهشة والتعجب والأسى والغضب الذى يرتبط بوظائف لغوية تعبر عن الانفعالات والندبة والندم والتهكم والاحتجاج والسب والمجامله .. الخ ؟ الرأى عندى أنه ينبغى فى

---

(١) انظر مقال « اللغة ونظرية السياق » ، الفكر المعاصر ، العدد ٧٦ ، ص ١٩ .

دراستنا لأسلوب ما أن نميز بين هذين النوعين من الأســاليب طالما أن الفروق بين الأســلوبين تتعلق بمظاهر لغوية مختلفة نذكر من بينهــا :

(أ) استخدام صيغ وتراكيب نحويه معينة ٠
(ب) الانحراف أحيانا عن الوظائف المألوفــة

لأجزاء الكلام أو للصيغ النحوية المختلفة مثــل استخدام المذكر للاشارة الى المؤنث أو العكس

(حـ) اختــلاف وضــع أو موقــع أو ترتيب الكلمات أو العبارات فى الجملة ٠

(د) اســـتخدام الألفــاظ أو العبــارات أو المصاحبات اللغويه بطريقة مجازيه ٠

(هـ) استخدام ســمات فونولوجية (صوتيه) مميزة مثل النغمه الكلاميه ، وارتفاع او انخفاض طبقه الصــوت ، والايقاع ، وتطويل او تقصــير بعض المقاطع او الاصوات المنحرفه أو الساكنه ، واختلاف درجة النبر وغيرها ؛ فهناك فارق مثلا بين نطق كلمة (فين) فى اللغة العاميه فى الجملة الاستفهاميه « رايح فين ؟ » أو « حتروح فين ؟ » حين تســتفسر من صديقك عن المكان الذى هو ذاهب اليــه ، وبين نطق نفس الكلمه فى جمله الترحيب التى تلقاه بها ، خاصه اذا لم تكن قد التقيت به منذ أمد طويل : « فينك يا راجل من زمان ؟ » وحتى الألفاظ المصاحبة للجمله الاولى قد تختلف عنهــا فى الجملة الثانية ، فقد تتبع الأولى بجملة مثل «حتروح النادى ولا السينما ؟» على حين قد تتبع الجمله الثانية بعبارة مثــل « عاش من شافك ! » وهى معايير لفظيه تفرق بين الوظيفتين ٠

ثالثا : هل من الأفضل دراسة الملامح اللغوية فى أسلوب كاتب ما لذاتها ، بصفتها ســمات تميزه عن أسلوب غيره من الكتاب ؟ أو الأجدى أن نتقدم خطوة عبر حدود النقد الأدبى **ونحاول** أن نتبين ، ما وسعنا الجهد ، دلالات هذه السمات اللغوية وآثارها ، ســواء من وجهة نظر الكاتب أو من ناحية تأثيرها على القارىء فنيا أو جماليا أو اجتماعيا أو ســياســيا أو عاطفيا ٠٠ الخ ؟ الواقع أنه لما كنا حريصين فى المقام الأول ــ من وجهه نظر علــم اللغويات على الأقل ــ على ألا نعرض مقاييسنا ومعاييرنا فى دراسة الأســلوب لأى من عوامل الافتراض والحدس والتخمين أو الاجتهاد القــائم على غير أصــول علمية ، أى بغير شواهد ملحوظة يمكن اخضاعها للتحليل الدقيق، فانه ينبغى أن نحترس فى محاولتنا هــذه ، وأن نكون صادقين دائما مع أنفســنا ، فلا نتعرض لهذه الدلالة او تلك ما لم تكن مشــفوعه بأدله وبراهين ملموسه ومدعمه بالاسانيد التى نلحظها فى النص نفسه أى دون أن نفرض على هذا النص معايير من خارجه ، والا وقعنا فى نفس الفخ الذى وقعت فيه مدارس الاســلوبيات التقليديه التى لازلنا نعانى منهــا فى حياتنــا الأدبية والفنية ، وهو التخبط فى متاهات الاجتهادات الذاتية وعدم توخى الحياد والموضــوعيه فى الأحكام النقديه . مما يترك المجال مفتوحا لعوامل شخصيه أخرى بعيدة كل البعد عن النــقد العلمى مثــل التحزب والتعصب وتزييف الحقــائق وغيرها ٠ ونحن نرى أن محاوله اجتياز علم الاســلوبيات لحدود النقد الادبى هى محــاولة جديــرة بان نبذل فى ســبيلها كل جهد ، اذ أنها محاوله الغرض منها التزاوج مــا أمــكن بين الأدب من ناحيــه وبين استنتاجات علم اللغويات الحديث من ناحيه أخرى سواء فى مجال علم المفردات lexicoloy أو النحو grammar أو الصوتيات phonology الى جانب أنها محاولة لتنقيه علم النقد من شــوائب الذاتيه والعشوائية ٠ فاذا قلنا على سبيل المثــال أن **احد الملامح اللغويه التى تميز شعر عبد الوهاب البياتى هو كثره استخدام الجمل الاستفهاميــة البلاغيه أى التى لا نتوقع اجابه من المخــاطب فانه يمكننا أن نتجاوز حــدود هــذا الوصف الى التفسير القائم على شواهد من شعره فنقول أنه يلجأ الى هذه الوســيلة حين يســتبد به اليأس ويحس أن المعــانى والقيم الشريفة قد أهدرت ،** ذلك أن المتطفلين قد أقحموا أنفسهم على ميدان الشــعر الطــاهر المنيع ، والرفعة وعلو الهمه أصبحتا غير ذى جدوى فى زماننا هــذا ، والحب يبدو أبعد ما يكون كلما دنا منه الشــاعر ، أما الموت وأرزاء الزمان فهى تلاحق الشاعر وحبيبته وتطاردهما فى كل مكان حتى فى عقر وطنهما . فلم يعد لهما حبيب فيه أو ولد ٠ وقصائده تزخر بهذه الجمل الاستفهامية الصيغه التى تشيع فيها رنة الأسى والشجن **اذ يقول فى قصيدة (شعرى):**

ماذا على الشــعراء لو قطعوا يد المتطفلين ؟
ماذا على الشعراء لو بصقوا على هذى النعوش ؟

ويقول فى قصيدة (**القتلة**) :

ماذا سيجدى السنا ؟
من بعد أن سمموا
فى حقدهم خبزنا

عصفورة الشجن

، فى قصيدة (الجدار) :

يا حبيبتى الفرار !

صيدة (قيس) :

م وثبتنا الشهيد

لرحيل ؟

يس يا ولدى

حبى الأخير ، متى تعود ؟

●

عالم الأسلوبيات أو المحلل اللغوى

ح مما سبق أن عالم الأسلوبيات ينبغى أن لى المام كاف بتراكيب اللغة وأنماطها وخاصة ب والأنماط العميقة لا السطحية منها ، وأن تكون لديه القدرة على انتقاء تلك ب التى لها أهمية خاصة من الناحية بية ، كما يكون قادرا على تحليل العلاقة بين الملامح اللغوية وبين الظواهر بية المرتبطة بها ، ذلك أن السمات والنحويه والفونولوجيه انما تكتسب من السياق الاجتماعى والبيئة الثقافية مها الواسع ــ التى تستخدم فيها وتكون لا يتجزأ منها ، ولذا فهى تختلف عبر ، المتباينة حتى ولو كانت هذه الألفاظ ب متماثلة من حيث الصيغة ، فمثلا با !) فى الانجليزيه تعد صيغة تعبر دراء والاحتقار ، بينما يعبر نفس اللفظ هشة والتعجب فى الروسية ، وعلى حين ر عن الريبة أو عدم المعرفة فى اليونانية . ن لزاما على المحلل اللغوى أن يكون على فروع علم اللغويات المستحدثة مثل علم ، الاجتماعية socio-linguistics وعلم ، النفسية psycho-linguistics رحية ethno-linguistics زد على ذلك أن لأسلوبى لابد وأن يتوخى تكنكا معينا له وضع هذه الملامح فى اطار لغوى ب يوضح فيه التنظيم الداخلى للغة أو ب الذى يفحصه الى أقصى حد ممكن . ن الاعتراف هنا بأن عملية انتقاء الملامح ية تخضع للشعور الداخلى أو الالهام كبير ، أى أن عملية اختيار الملامح التى الفاحصة وبشعوره الداخلى الذى يستطيع أن يميز بين ما هو ذات أهمية وبين ما ليس له أهمية كبيرة من الناحية الاسلوبية ، فهو يعلم أن الملامح الجديرة بالتحليل فى أسلوب كاتب ما مثلا هى الملامح التى يتفرد بها الكاتب ويتميز بها عن غيره ، وبخاصة تلك الملامح المبتكرة التى تغلب على أسلوبه والتى تتكرر بالقدر الذى يجعل من هذه الملامح أنماطا مميزة تشيع فى هذا الأسلوب، فاذا قمنا بتحليل أسلوب الشاعر صلاح عبد الصبور أو البياتى مثلا تعين علينا أن نستطلع الوسائل الأسلوبية التى تغلب على شعر كل منهما ، فنجد مثلا أن التقديم والتأخير فى شعر صلاح عبد الصبور ظاهرة شائعة ، وبخاصة فى الجمل الفعلية ، فهو يقدم شبه الجملة عن الفعل والفاعل ، اذ يقول فى ديوانه الأخير (رحلة فى الليل) :

وفى لبلة عاد من حقله

وفى حفرة من حفار الطريق

●

وهبناه للأرض باسم النبى

ومن موته انبثقت صحوتى (١)

على حين أن البياتى يندر أن يقدم أو يؤخر فى أسلوبه ، اذ يلتزم فى شعره فى كثير من الأحيان بالترتيب العادى لأجزاء الكلام فى الجملة ، فيقول مثلا فى قصيدة (فارس الحزن) :

عاد من عالمه الموحش مقرورا

للصوص الشعر

●

ويقول فى قصيدة (شعرى) :

شعرى جواد جامح ، يعدو بفارسه الحزين

نحو الينابيع البعيدة

واذا أردنا أن نجمل ، على سبيل المثال ، أهم وسائل أسلوب البياتى كما نستقرأها من نموذج محدد من شعره ، قل فى ديوان (كلمات لا تموت) نجدها :

١ ــ استخدام صيغة التعجب (ما + أفعل التفضيل مضاف الى معرفة أو واو الندبة + عبارة معرفة) مثل :

---

(١) انظر كذلك مقال « النقد الأدبى وعلم اللغويات الحديث » ، مجلة المجلة ، العدد ١٦٨ ، ديسمبر ١٩٧٠ ، ص ٣١ .

ما أبعد الطريق
ما أقل الزاد

●

واحسرة الشاعر في خريفه يهان

●

واحسرة الشاعر في خريفه تهصره الأشجان

٢ – كثرة ايراد الجمل الندائية (حرف النداء (يا) أو (أيا) متبوعا بعبارة اسميه معرفة تشير في الغالب الى الحب أو الى عنصر من عناصر الطبيعة أو الى الشعر) مثل :

ياحبي المخضب بالدماء ، ياحبي المغامر ، ياحبي الأخير ، يابرد الصحارى ، ياخيط الضياء، يافجر وثبتنا الشهيد ، ياربة الشعر الكذوب ، أيا فارس حزني ، أيا عصفورة الشجن •

٣ – شيوع الاستهلال في أبياته الشعرية بشبه جملة مكونة من حرف جر + اسم معرفة ، مثل :

الى وحشة سجني ، للصوص الشعر ، بحروف منشوراتك الخضراء ، نحو الينابيع البعيدة ، بفارس الأمل الحزين ، عبر ليل مشانق السجن الكبير ٠٠ الخ •

٤ – تعريف البياتي لمراميه ومواقفه ومشاعره وسجاياه بطريقه سلبية لا ايجابية ، ولذا تتكرر في شعره أدوات النهي والنفي والنسخ ، فهو يخاطب قلبه بقوله :

يا قلب لا تهرم !

وتتجه الى فارس حزنه بالخطاب :

لا تدعني

●

لا تدعني في الصقيع

ويقول عن موقفه من قضية الانسان :

اني لن أخون

قضية الانسان ، اني لن أخون

وفي قصيدة (المسيح الذي أعيد صلبه) يعدد الصفات التي يربأ بنفسه أن يتصف بها لما فيها من مخالفة لمبادئه :

وأنا لست سياسيا

خطيبا ،

فالمنابر

طردتني منذ أن صحت بوجه الناس

(كلا ! أنا ثائر ٠٠)

●

وأنا لست بتاجر

يتغنى بعذاب البشرية

وجدير بالملاحظة هنا أنه لما كان علم الأسلوبيات – وعلم اللغويات بوجه عام – مازال في طور مبكر فان المناهج الحالية لا يمكن أن تدعى أنها مناهج متكاملة أو شاملة كغيرها من مناهج العلوم التي سبقتها ، وكل ما يستطيع أن يفعله المحلل في هذه المرحلة ، وفي ضوء النظريات اللغوية الحالية ، هو أن يشير بطريقة منتظمة الى بعض الحقائق اللغوية في أسلوب كاتب ما ، أو في لهجه ما ، والعلاقة بين هذه الحقائق وبين الوظائف اللغوية المرتبطة بها ، ثم يحاول وضعها جميعا في اطار نظرى مناسب مستمد من واحدة أو أكثر من المدارس اللغوية ، كما يقترح خطوات العمل التي يتبعها أو التكنيك الذى يستخدمه في الوصف والتحليل ، وغالبا ما يكون التكنيك نابعا من العمل نفسه ويختلف كثيرا من عمل الى آخر أو من محلل الى آخر • ولكن يمكن القول بوجه عام بأن المحلل يقترب من النص من جهة واحدة أو من عدة جهات تعرف باسم مستويات التحليل اللغوى levels of linguistic Analysis لا يهم تناولها بتسلسل معين ، بل يمكن للمحلل أن يبدأ بأى منها ، ونتعرض فيما يلى لكل منها بايجاز •

مستويات التحليل اللغوى

١ – المستوى الصوتى phonological level يعنى بدراسة الأنماط الصوتية التي تميز أو تعين على تمييز الأساليب المختلفة مثل تكرار أصوات بعينها في توزيع معين ، وطول المقاطع ، والايقاع ، والنبر ، وطبقه الصوت ، والنغمة الكلاميه •

٢ – دراسة الوحدات التركيبية المعقدة التي قوامها الأصوات أو الحروف ، وهذا هو المستوى النحوى grammatical level ويصبح الهدف الأساسى ، من وجهة النظر النحوية ، هو تحليل التركيب الداخلى للوحدات التي يطلق عليها اسم الجمل أو العبارات في أسلوب معين ، وكذا الطريقة التي يوظف بها الكاتب هذه الجمل في تسلسلها أو تعاقبها •

٣ – تحليل المفردات اللغوية أو المستوى اللفظى lexicological level يميل علماء اللغويات حاليا الى توسيع مفهوم كلمة المفردات اللغوية فيدرجون تحتها ، الى جانب الألفاظ المنفردة ، الوحدات اللفظية التي ترتبط ببعضها البعض ارتباطا وثيقا من حيث التركيب والمعنى مثل عبارات الاصطلاحية idioms كقولنا على سبيل

المثال (في المشمش) أو عبارة (بيض وشنا) في الجملة (الواد بيض وشنا في الامتحان) ، وكذا المصاحبات اللغوية collocations مثل لفظي (ناقة ... جمل) في جملة (لا ناقة لي فيها ولا جمل) ، أو كلمتي (الحابل ... النابل) في عبارة (واختلط الحابل بالنابل) ، ذلك أن هذه الألفاظ ملازمة لبعضها البعض بمعنى أنها ترى عادة في رفقتها أو في محيطها اللغوي ، واذا ما ذكر أحدها تنبأ القارىء باللفظ أو الألفاظ الأخرى المصاحبة لها في بيئتها اللغوية ، ويتبين هذا من العبارات التالية التي يمكن لأي قارىء مصري أن يكمل الفراغات في يسر :

(لا لي في الطور ولا ...)
(لا له شغلة ولا ...)
(لا يرحم ولا يخلي ...)
(لا احم ولا ...)
(لا شفع ولا ...) ... الخ

وعلى كل ، فان ما يهمنا هنا هو أن المحلل اللغوي يستطيع ابداء ملاحظاته على الطريقة التي تميل بها المفردات (سواء ألفاظ منفردة أو عبارات اصطلاحية أو مصاحبات لغوية معينة) الى الانتظام في أسلوب كاتب ما ، أي الأنماط التي تنتظم فيها الوحدات اللفظية في أسلوب هذا الكاتب ، وهل هي أنماط عادية مألوفة ، كما هو الحال في لغة الكلام أو الكتابة العادية ، أم ثمة أنماط غير عادية يتفرد بها الكاتب مثل المصاحبات غير العادية التي تزخر بها أساليب الشعراء والكتاب المحدثين فتصبح نوعا من المجاز كثيرا ما يغلق على فهم القارىء ويركز من حدة الابهام والغموض اللذين يتميز بهما الأدب المعاصر ، وثم نظرة واحدة نلقيها على بعض أشعار الغرب الحديثة مثل قصائد **و.هـ. اودن ، ل . ماكنيس وديلان توماس** تطلعنا على تلك المصاحبات اللغوية غير المألوفة والتي يصوغونها أحيانا في قوالب نحوية غير مألوفة كذلك . خذ مثلا بعض أبيات ديلان توماس في قصيدة **(الرؤيا والصلاة :**

في الغرفة
الجد مرتفعة الصوت لغرفتي

●

بصمة قلب الرجل

●

النخاع الباطن
لعظمة قلبي

حيث يحاول الشاعر توصيل أثر معين الى نفس القارىء عن طريق اصطناع مثل هذه المصاحبات اللغوية غير العادية .

والملاحظ أنه من الممكن دراسة الألفاظ في استقلال تام عن التراكيب النحوية واعتبارها مستوى تحليلي مستقل بذاته مثل دراسة استخدام ألفاظ بعينها في أسلوب ما ، أو تكرار مفردات بعينها في نص من النصوص عدد معين من المرات ، أو استخدام كاتب لألفاظ في غير معناها الأصلي أو الى جوار كلمات لا تلازمها في الأساليب العادية ، كما أنه من الممكن دراسة الألفاظ داخل اطار نحوي واعتبارها جزءا من التراكيب النحوية ، اذ لا يمكن - في نظر بعض علماء اللغويات - التغاضي عن العلاقة المتبادلة بين المفردات والنحو ، فكلمة (خيول) أو (مناضد) مثلا تدل على **وحدة لفظية** من ناحية لأنها تدل على حيوان أو على شيء معين ، كما تدل على **صيغة الجمع** من ناحية أخرى ، والأولى خاصة بعلم المفردات والثانية خاصة بعلم النحو ، وكذا اذا تناولنا عبارة مثل (لا ناقة لي فيها ولا جمل) فان الوحدة اللفظية (المصاحبة اللغوية) « **ناقة .. جمل** » لا يمكن فصلها عن **نوع الجملة** التي تقع فيها ، فلا يمكن مثلا أن تستخدم هذه الوحدة بنفس المعنى في جملة مثبتة فتقول (لي فيها ناقة وجمل) أي أنه لا يمكن فصل المصاحبة اللغوية « **ناقة .. جمل** » عن أداتي النفي « **لا .. ولا** » اللذين يعتبران في حد ذاتهما مصاحبة لغوية أخرى في هذا النوع من الجمل .

ومهما يكن من أمر فان التحليل اللغوي لا ينبغي أن يكون من الصرامة بحيث يقتصر على نوع واحد من الدراسة دون النوع الآخر ، أو أن يلتزم بمدرسة لغوية واحدة دون الانتفاع بالأسلحة والأدوات التي في جعبة مدرسة أخرى في مهاجمة النص موضوع التحليل من جميع جوانبه . أما ما يتعدى التحليل من تفسير نقدي وتقييم فني وجمالي فهو **لا يدخل بالقطع في اختصاص عالم الأساليب ، بل هو من اختصاص الناقد الأدبي أو الفني أو عالم الجمال ،** ويبقى السؤال الذي يلح دائما على خاطري : هل من الممكن أن نتعدى حدود الوصف والتحليل الى التفسير والتقويم ، دون أن نقع تحت طائلة التفسير الذاتي والتقويم الذاتي بل والأهواء الذاتية ؟ ! سؤال لم يجد له علم الأسلوبيات حتى الآن جوابا شافيا ، وما زال بحثه يتطلب الجهد الدائب والعمل الكثير .

الحركة والوهج فى لوحات أحمد ابراهيم

د. نعيم عطية

كانت الحركة فى التصوير والنحت تتوقف الى وقت ليس ببعيد على مجرد الصدفة • وحتى أشكال الكسندر كالدير المعتمدة على نسمات الهواء لا تخلو حركتها من عامل الصدفة • أما فى أعمال الفنان المصور أحمد ابراهيم الحديثة المعروضة فى المعرض العام الثالث للفنون التشكيلية (يونيو ١٩٧١) ومن قبل بقاعة اخناتون بالقاهرة فى الثلث الأول من شهر فبراير عام ١٩٧٠ فان الحركة متحكم فيها تحكما مبناه القوانين العلمية •

والحركة التى سعى اليها المصورأحمد ابراهيم هى الحركة التى تواكب انسان القرن العشرين ، الحركة التي يحياها فى الشارع ، فى المصعد ، فى الطائرة ، فى شتى نواحى الحياة العصريه • لم تعد الصورة ذات الأبعاد المكانية الثابتة تشجى فى نظر الفنان أحمد ابراهيم انسان القرن العشرين ، اذ كيف يكون قلقا دائب الحركة ثم يقف أمام صور ذات أبعاد ساكنة ؟ لابد اذن ان يبطىء من حركته • وهذا مناف لتيار العصر • اللوحة اذن ذات الأبعاد الثابتة تعطيل للانسان المعاصر الذى يجب أن يكون أنفعاله حركة ، واستمتاعه موازيا لحركة •

والحركة عند أحمد ابراهيم حركة ديناميكية أخرجت اللوحة التقليدية من مجال الحركة الموحى بها الى الحركة الفعلية التى يستطيع المشاهد معايشتها • وهذه الحركة التى تستحق أن يطلق عليها البعد الرابع للعمل التشكيلى أضافت الى اللوحة اضافة كانت مفتقدة من قبل ، هى « الزمن » ، بمعنى ان اللوحة أصبحت تقدر وتقاس طولا وعرضا وعمقا بالزمن • ومن ثم قادت الحركة وهى البعد ــ كما قلنا ــ فى هذه الأعمال التى أطلق عليها صاحبها أحمد ابراهيم اسم « التياترووراما » ــ قادت الى قيمة تبعية جوهرية هى الزمن •

لقد كانت الحركة فى العمل الفنى مثار اهتمام وانشغال المصورين والمثالين على ممر العصور • وقد أسهمت التكعيبية والمستقبلية فى مجال التصوير والنحت الحديث بحلول جديرة بالاعتبار فى صدد تحريك الأشكال الفنية • بل أن الحركة كانت مثار اهتمام قديم أيضا • واذا رجعنا الى التراث الفرعونى على الأخص وجدنا هذا الاهتمام بالحركة رغم التسطيح الذى امتاز به النمط الفرعونى • ونجد الأمثلة البارعة جدا على ما أتاه

المصور الفرعونى من حلول للحركة التشكيلية فى تصويره صفوف الجند المتراصة وحفلات الرقص ومشاهد تقديم القرابين للآلهة . لكن كل هذا قديما وحديثا كان ايحاء بالحركة فحسب ، **أما عند أحمد ابراهيم فان « التياترووراما » هى « حركة معاشة » وليست مجرد حركة موحى بها . ان معرض أحمد ابراهيم كان قادرا على امتصاص المتفرج والاستحواذ عليه ، ومن ثم ادخاله الى قلب التجربة** . ولما كان المتفرج انسانا أى كائنا متحركا بطبعه مستجيبا للحركة بطبعه ، وكانت اللوحات المعروضة من حوله متحركة بدورها ، فهى قادرة أيضا على أن تضبط حركة المتفرج وتشده اليها تبعا لايقاعها الزمنى . فاذا تصورنا متفرجا دخل المعرض لاهثا مندفعا وتوقف أمام لوحات التياترووراما ذات الأشكال السيالة فانه يحس بعد لحظة قصيرة أن حركته النفسية والذهنية قد ابطأت وانسابت فى هدوء مع التكوين الذى أمامها . فهذه الأعمال بفضل البعد الرابع على الأخص ذات قدرة ضخمة على الايحاء ، ويمكن من خلاله أيضا الارتداد الى الماضى بفضل استرجاع الذكريات أو الانتقال الى المستقبل بفضل اثارة الخيال . وهذه كلها نتائج تدخل فى الأمكانيات الأولية للتياترووراما .. ويجب أن نسجل هنا ان البعد الرابع فى هذه اللوحات خاضع لتحكم الفنان حسب الاحتياجات والظروف ، بل انه يستطيع أن يوقف الحركة أيضا أى يلغى ذلك البعد الاضافى فتبقى اللوحة استاتيكية سكونية شبيهة باللوحة التقليدية من هذه الناحية .

وبالاضافة الى الحركة فان لدى الفنان المصور أحمد ابراهيم غرام شديد بشعاع الضوء ، ملك عليه تفكيره منذ سنوات ، وقد أوصلته دراسته له وتتبعه لآثاره على الأجسام التى تمتصه وتعكسه وتلك التى تسمح بمروره خلالها الى اليقين بأن الضوء هو الحياة ذاتها ، هو جوهر الحياة وعصبها فلابد من الضوء للحياة والنماء أما اللاضوء فهو موت وفناء .

وتختلف لوحات التياترووراما عن اللوحات التقليدية باضافة ثابتة هى « الضوء » فبدلا من الاعتماد على الألوان التقليدية مثل الجواش والزيت والباستيل والخامات المختلفة كوسيلة لونية ، اعتمد الفنان أحمد ابراهيم على الألوان الضوئية بصفتها المصدر الأساسى والأشمل للالوان فى العالم . وبعبارة أخرى فانه فى اطار اللوحة التياترووراماية اختلفت الوسيلة اللونية من مادة ترسم بها بالفرشة مثلا أو خامات تقطع وتلصق الى الوان ضوئية تعطى القيم اللونية المطلوبة أو النتائج اللونية المطلوبة . فان اللوحات التقليدية تحتاج الى ضوء الخارج ينعكس اليها أو يسقط عليها حتى تراها العين ، سواء كان هذا الضوء اصطناعيا أو طبيعيا ، أما أعمال أحمد ابراهيم فاضاءتها ذاتية نابعة من داخلها .

وبالضوء وهو الاضافة الثانية كما قلنا أمكن للمصور أن يضيف قيمة هامة فى الفن الحديث وهو « الوهج » الذى يعبر تعبيرا كبيرا عن مدى حيوية اللون . وقد أمكن اعطاء درجات لونية هائلة عديدة لا يمكن الحصول عليها بالالوان العادية . كما أضاف الضوء قيمة « النقاء » و « الصفاء » حتى ان اللوحات المعروضة امتازت ببلورية يحتاج اليها الانسان الحديث وهو يحيا ساعات بين دخان المصانع وتراب المدينة المكتظة وضوضاء الحياة المحيطة به .

ومثل التصوير العادى الذى استطاع أن ينفذ الى داخل الفنون التعبيرية الأخرى كالمسرح من أوسع أبوابه ويستمر مسيطرا مدة طويلة فان هذا التكنيك الجديد بأبعاده التشكيلية الجديدة يستطيع أن يخدم المسرح بشكل أوقع وأوسع وأكثر فعالية اذ أنه قائم على الكثير من صلاحيات المسرح . فالمصادر الضوئية الملونة من أهم عوامل انجاح العرض المسرحى وأشدها تأثيرا . ولن يكون ثمة تعارض – كما هو الحال عندما تقوم بعمل ديكورات ملونة بالطرق التقليدية – بين الوانها وبين الألوان الضوئية .

وقد كان مصمم الديكور أحمد ابراهيم قد نفذ بعض لحظات ضوئية فى مسرحية « آه يا ليل يا قمر » وهى لحظة حريق القاهرة ، واللحظة التى ينتهى بها الفصل الثالث ، وهى حلم بالمستقبل . ولم تكن التكنيكيات التى استخدمت آنذاك على هذه الدرجة من التطور التى وصل اليه «التياترووراما» الآن ، على ما تجلى فى أعمال الفنان الأخيرة .. وقد أعطى أحمد ابراهيم فى تلك المسرحية بعض المطلوب نتيجة مصادر ضوئية لكن هذا التكنيك

الجديد يستطيع أن يعطى أضعاف ما أعطـاه فى العمل المذكور لونيا وحركيا ٠

ويدعونا هذا الى أن نتساءل عن الفـارق بين « التياترواما » والسينما اذ توجد بطبيعة الحـال قرابة بين بعض ما تعطيه «لوحة التياتروراما» وبين ما تعطيه الصورة السينمائية ٠ على أن الفرق يظل قائما بين هذين الضربين من الفن ممثلا فى أن تلك لوحة بذاتها ولذاتها ، وهذه شاشة تحتاج الى آلة عرض تعكس عليها صورة ٠ ولما كانت الصورة السينمائية تحتاج الى اعداد سابق بمراعاة متطلبات معقدة صارمة تقتضيها مثلا المسافة التى تقطعها أشـعة ضـوئية مرئية منبعثة من آلة ميكانيكية مصنوعة بحساب تكنولوجى دقيق ، وذلك بعد أن يمر اعداد تلك الصورة المنعكسة بمراحل لا تقـل بل تزيد مشقة وعناء ـ لما كان ذلك فقد فقـدت الصورة السـينمائية الكثير من التلقائية والحرية التى تبقى التياتروراما محتفظة بها ٠ الصـورة السينمائية اذن صورة منعكسة على شاشة ٠ أما الصورة التياترورامية فهى نتيجـة توفيق بين مقومات ثلاثة هى الشكل والحركة والضوء تتفاعل مع بعضها بعضا فتعطى الصورة من خلف اللوحة ٠

ولكن هل نفهـم من ذلك أن ثمة صلـة بين التياتروراما وخيال الظل ؟ لاشك فى ذلك ، بل يمكن أن نؤكد أن هـذا الذى قدمه أحمد ابراهيم انما هو تطوير تشكيلى حديث لخيال الظل المصرى القديم ٠ ويتمنى المصور الفنان أن تتاح له الفرصة قريبا لأن يقدم فى هذا الاطـار الحديث بابة من بابات ابن دانيال ٠

وفى هذا المقام يجب أن نلاحظ أن الأشـكال التياترورامية التى نخصها بالحـديث فى هـذه الصفحات ولئن كانت أشكالا تجريدية الا أن هذه الأشكال لا تعدو أن تمثل الاتجاه الخاص بالفنان أحمد ابراهيم ، والذى يحبه ويفضله على غـيره من الاتجاهات التشكيلية ، وتستطيع التجربة المعروضة أن تقـدم أيضا كل ما هو تشخيصى ووصـفى وتسجيلى من الصور ، بمعنى أنها تستطيع أن تعطى أشكالا مألوفة معروفة ذات صـفات محـددة كالأشخاص والمبانى والحيوان والشجر وغير ذلك من الأشكال الموضوعية التى تبنى منهـا القصص المسرودة ٠ ومن ثم تستطيع هذه التجربة أن تعطى ـ ضمن ما يمكن أن تعطيه ـ خيال الظل فى عروض حديثة تمكن من احياء هذا الفن الشعبى ، وربطه بعجلة التقدم العصرى ، وتدفـع به الى مستقبل زاخر بالاحتمالات ٠

ويجب أن نضع فى الاعتبار أيضا ونحن نواجه الامكـانات التطبيقية لهـذه التجربة الجـديدة ـ والجدة هنا على أى حال نسبية تماما ـ يجب أن نضع فى الاعتبار أن الخامات التى تستعين بهـا تمتاز بأنها اقتصادية ومتوافرة محليا الى حد بعيد كما أنها سهلة النقل والتركيب ولا تحتـاج الى المعـاناة الجثمانية التى تحتاج اليها الديـكورات التقليدية مثـلا فى تركيبهـا ولـكنها ، وبذلك توفر التجربة الجديدة الجهد والوقت ، وتتيح وسطا هادئا لطيفا للمتفرج وعامل المسرح والممثـل على السواء ٠ وكثيرا ما لمسنا المضايقـات عند تغيير المناظر بين المشاهد والفصول وذلك فى أعمـال الديكور التقليدية ٠

ويمكن أن تتنوع تطبيقات التجربة التى قدمها الينا أحمد ابراهيم على نحو لايمكن حصره مقدما ، ولكن يمكن أن نتصور لها فائدة سيكلوجية أيضا حيث انها تنقل المشاهد حقيقـة الى عالم خاص يمكن تحديده باتفاق مع الطبيب المعـالج حسب الحالة المعروضة ولخدمة الأغاض الطبية ٠ كمـا يمكن أن تستخدم التجربة فى الحياة البيتية فتطعم بها الغرف لتكسبها الايقـاعات النفسية المطلوبة والمتدرجة من السكون والهدوء المطبق الى العنف والحركة التى لا يهدأ لها قرار ٠ كمـا يمكن أن تدخل الى قاعات الانتظار والأماكن العـامة التى يتوافد اليها ويجتمع فيها جمهور قلق مما يمكن أن يعينهم على تحمل عناء الانتظار والتخفيف من ضغط القلق ، ذلك أن اللوحات التياترورامية قادرة بحق على اخراج المشـاهد وانتزاعه من داخله الى عالم اللوحة المتجدد الأضواء والألوان والمتحكم فيه الى ما لا نهاية ٠

ندوة القراء



تقديم : عبد السلام رضوان

أزمة واحدة أم أزمتان ؟

مهمـا اختلف المرء مع الدكتـور فؤاد زكريا فى مقالته «أزمة واحدة أز أزمتان ؟» (مجلة الفكر المعاصر، سـبتمبر) فانه لا يجد مفرا من الاقرار لهذا الكاتب بفضيلة نادرة بين كتابنا : هى نصاعة الفكر الذى يجد مساوقا له فى وضوح التعبير . انه لمن المطمئن حقا - فى خضم ما نراه حولنا من فوضى الأذهان واساءة استخدام الالفاظ - ان نجد قلة من الكتاب (أغلبهـا من المشتغلين بالفلسفة ، كما هو طبيعى) تحترم عقلهـا مثلما تحترم عقل القارىء ، وتحترم لغتهـا مثلمـا يحترم الغربيـون لغاتهم . ان هذا الحرص فى التفكير وهـذا الانضباط فى التعبير دليل عقل متمدين وهما بمثابة الزام ادبى لكل معلق ان يحاول الارتفاع الى مثل هذا الافق ، وتوخى الجلاء قدر المستطاع ، حتى ولو كان مفتقرا - كالمعلق الحالى - الى المران الفلسفى . ولولا ان لمقـالة الكاتب - الفلسفية أساسا - صلات بالادب ، وان هناك نقاطا للتلاقى بين هذين النسقين ، لما أبحت لنفسى أن أناقش الكاتب فى موضوع هو به أعلم وأخبر .

يرى الدكتـور فؤاد - وهو عقـلانى المنزع - أن « من يعيش طيلة حيـاته فى اللامعقـول لا يملك ترف التفلسف أو التفنن على أساس من اللامعقـول » ويوجه خطابه الى « أولئك الذين يتصورون امكان قيام فلسفة، أو فن ، أو ادب للعبث فى المجتمع الذى نعيش فيه » . وفى هذه الصدد أقدم الملاحظات الآتية :

١ - ان الكاتب - باعتباره مفكرا فلسفيا - يميل (كما هو محتوم) الى تطبيق معايير الفلسفة على نشاط فنى لا جدال فى ان له أبعادا فكرية ولكنه - قبل ذلك - مختلف عن النشاط الفلسفى وهو بالتأكيد مختلف عن المذهب الفكرى الذى يدين به الكاتب . فى الأدب عنصر عقلى لا شك فيه . وهو ثمرة جهد فكرى واع . انه أداة معرفية نتوسل بها الى فهم العالم ولكنه أيضـا يمتاح من أعمق ينابيع اللاشعور ويجد له مرتعا خصبا فى ظلال اللا عقل والخيال والسحر والحلم والاسطورة . واذا كان لى أن استعير تفرقة أ . ا . رتشـاردز المشهـورة بين العلم والفن فسأقول : ان الفلسفة تطمح الى وضـع العلم ، حيث تستخدم الالفاظ بمعناها الاشارى ، دون ايحاءات عاطفية ، قدر المستطاع ، بينما الادب ايحائى يقوم على الاسـتخدام الانفعالى للغة . **والخلاصـة هى أن المفكر الفلسفى ليس أصـلح الناس للحكم على الأدب .** حقا انه أفضل ، عادة ، من عالم الاجتماع أو عالم النفس أو اللاهوتى أو المؤرخ أو صاحب الايديولوجية السياسية ، ولكن هؤلاء الرجال جميعا لا ينتجون الا فلسفة أو علم اجتماع أو علم نفس أو لاهوتا أو تاريخا أو سياسـة ، ولا ينتجون نقدا أدبيا . لا ريب فى أهمية هذه المساهمات، ولا فى أن النقد الادبى خليق ان يضمر ويجدب اذا هو لم يرتو منها . ولكن هذا الانساق جميعـا لا تنفعنا الا فى دراسة ما حول النص الادبى : عصره وينابيعه وتاريخ حياة مؤلفـه وسيكولوجيتـه وآثاره الاجتماعيـة المحتملة . أما دراسة النص نفسـه - من حيث هو نسـق رمزى من الفاظ - فلا يقدر عليها سوى الناقد الادبى : أى ذلك الوسيط بين الادب وعلم الجمال . وبهذا ننتهى الى ان الدكتور فؤاد - وان يكن أقرب هؤلاء الرجال الى النقد الادبى ، باعتباره أعرفهم بعلم الجمال - ليس بالدليل الأمثل فى « وصف » ظاهرة أدبية كأدب اللامعقول ، دع عنك « التشريع » لها .

٢ - يلوح ان الكاتب يعتبر الادب مجرد نتـاج للحضارة التى ظهر فى ظلها وتعبير عن نظرتها الى الوجود والانسـان . ورغم تسـليمنا بأن هـذا صـحيح من حيث الاساس ، فاننا نرى ان فى الادب عنصرا يجاوز معطيات عصره ويعـلو على كل الازمان ، ليست هـذه تهويمات مثالية ، لا سند لها من الواقع ، وانما هى حقائق يشهد بصحتها ان عناصر اللامعقول الاوربى الأمريكى المعاصر تضرب بجذورها فى الآداب الافريقيـة واللاتينيـة ، وهى نتـاج حضارات مختلفة تمام الاختلاف عن الحضارات المعاصرة . ان عرق الفانتازيا سرى فى الادب منذ القدم ، لانه جزء

لا يتجزأ من تكوين المخيلة وتلاعبها بالموجودات . وهو ليس آية تخلف عقلى ولا حيلة هروبية من ضغوط الواقع ـ رغم انه يمكن أن يكون كذلك ـ قدر ما هو تحرير للخيال ومجاوزة لحدود الواقع الذى لا يرضى أشواق الانسان وطموحه الى أفق من الرؤية أوسع وأرحب والى تركيب للوجود أعمق وأرسخ . ان اللامعقول ـ الذى ليس ، فى التحليل الاخير ، سوى دفع للمعقول الى آخر حدوده ـ هو نتاج الخيال الذى يعيد تركيب الاشياء ، ويحيل أحلام اليوم الى حقائق الغد ، بل انه ـ وهنا مكمن المفارقة ـ اقرار ضمنى بعظمة العقل وقدرته على مجاوزة ذاته ، على نحو لم يصل اليه العقلانيون أنفسهم .

٣ ـ ليس العقل ـ رغم كل احترامنا له ـ كافيا للاحاطة بسر الوجود ، وانما هو أداة من الادوات التى نسعى بها الى حل شفرته . ان صمت الآماد اللانهائية مازال مرعبا اليوم مثلما كان فى عصر بسكال . ونحن حين نعلن قصور العقل عن الاحاطة بالكل لا نهيب بأى وحى دينى ولا دوافع غريزية ولا تحيزات عاطفية . وانما نقتصر على تقرير حقيقة مؤسفة هى ان العقل ـ وان يكن أجدر ما لدينا بالثقة ـ مازال محدود الآفاق ، وما زالت سيطرته على العالم الفيزيقى محدودة . ولهذا نتردد كثيرا قبل أن نوافق الدكتور فؤاد على جعله فيصلا فيما هو أعقد من العالم الفيزيقى ، **عالم الروح المبدعة للآداب والفنون** ، وهى التى تتخذ من التجربة الانسانية بكل وسائطها وأنواعها ميدانا لها وتتلبس فيها الحقيقة بألف وجه ووجه ، وكلها ـ مع ذلك ـ صادق . لانها ليست كالمنطق الذى تفسد فيه قضية بصحة ما يناقضها . ان للادب منطقا خاصا به يشترك فى قواعده الاساسية مع منطق الفلسفة ـ من ينكر هذا ؟ ـ ولكنه يجاوزها الى آفاق أبعد مدى . ليس هذا تفضيلا عاطفيا للادب على الفلسفة ، ولا ادعاء بأنه « أسمى » منها **وانما هو ببساطة تقرير للفروق بين منشطين مختلفين : أحدهما يعتمد العقل وحده (أو هذا هو المفروض) معيارا للرفض والقبول ، والآخر يعتمد العقل والوجدان معا .** وربما أربى فيه نصيب الوجدان على نصيب العقل .

٤ ـ ليس اللامعقول ـ بمعناه الادبى عند بيكيت ويونسكو وغيرهما ـ معادلا لـ « الخرافة وحرفية النص » وانما هو ـ كما يقول الكاتب نفسه ـ يمثل « مرحلة ما بعد العقل » . وعلى هذا لا يجوز النظر اليه على انه عون على تأكيد النظرة الغيبية ، أو أنه مناف للعقل ، وانما ينبغى أن يفهم على وجهه الصحيح ، باعتباره معايشة لاحدث ما وصلت اليه أزمة العقل الانسانى فى الغرب ، ومواكبة لها فى سيرها الحثيث . ان أشباح اللامعقول التى تتخايل من وراء أعمال بعض كتابنا أدوار الخراط ، نعيم عطية ، شفيق مقار ، فتحى غانم ، (توفيق الحكيم ، نجيب محفوظ ، يوسف الشطرونى ، كامل زهيرى ، بدر الديب ، محمد منير رمزى ، عباس أحمد ، محمد حافظ رجب) وبعض فنانينا (رمسيس يونان ، فؤاد كامل ، أحمد مرسى) ليست « محاكاة ببغائية تفتقر الى الاصالة » وانما هى تعبير عن أزمة العقل فى أقصى توتراته ، وتجسيد للمعاناة الفكرية التى يمر بها كتاب أجسادهم فى الشرق ، ولكن أرواحهم قد اكتوت بنيران الغرب : حضارة وفلسفة وفنا . ومرة أخرة ينزع الادباء الى الثورة على طغيان المشرعين ، سواء كانوا مفكرين فلسفيين أو مصلحين اجتماعيين ، ويقولون لهم : اننا لسنا مجرد كائنات اجتماعية ، أو محاذين لخطو مجتمعاتنا لا أمامها ولا خلفها ، وانما نحن « أفراد » ـ بالحرف الكبير ـ متفردون لا نعرف معنى التفرقة بين الشرق والغرب ، وانما نستمد الهامنا من أى مصدر يوافق طبعنا ورؤيانا ، سواء كان مصدره احراش افريقيا أو صحارى آسيا أو سهوب استراليا أو ثلوج الشمال . استلهام انسان الكهف والفراعنة والعبرانيين والاشوريين . والبابليين والعرب والبراهمة . ومن هذه المؤثرات المتباينة ولنا فى ذلك أسوة بكتاب الغرب الذين لم يجدوا حرجا فى ـ الى جانب تراثهم المنسوج من حضارة الاغريق ، والمسيحية ، والعلم ـ شادوا هذه الحضارة الغربية السامقة التى لا ينكر الا مكابر انها أمل الانسانية اليوم فى التقدم ، ويتضاءل أمام منجزاتها أى حديث عن « الاصالة » أو استيحاء الواقع القومى .

٥ ـ ليس اللامعقول « ترفا » كما يصفه الكاتب وانما هو آية التمزق الانسانى بين العقل والوجود ، بين القوة والفعل ، بين الصدفة والقانون ، بين المفاجأة والتوقع . وليس هناك ما هو أروح للنفس من الاطمئنان البورجوازى الذى يسير فى حياته على نسق معلوم . وبالبرجوازى هنا أعنى كل متقولب فى نمط حياته وأفكاره ، سواء كان رأسماليا ، أو مؤمنا بالغيبيات ، أو بروليتاريا مطمئنا الى ان الفردوس الارضى سوف يتحقق يوما (والبركة فى حتمية التاريخ) على هذه الارض . ان الانسان اللامعقول ـ وقد وصفه البير كامو بما لا مزيد عليه ـ انزه فكرا من أن يتقبل أيا من هذه الحلول الجاهزة ، وانماحياته ـ المعذبة بالضرورة ـ توتر دائم بين لا معقولية الوجود وتوق العقل الى النظام والقانون .

ماهر شفيق فريد

مدرس لغة بكلية الآداب جامعة القاهرة

●

تعليق :

كان جميلا من الاستاذ ماهر شفيق فريد أن يتفضل بنقد جانب من مقالى السابق « أزمة واحدة أم أزمتان »

وأعتقد اننا متفقان فى مســائل كثيرة ، ولكنى اود ، تعليقا على رده ، أن انبه الى النقاط الآتية :

١ ـ لم أحاول فى مقالى أن أصدر حكما على الادب بوصفى أديبا أو ناقدا أدبيا . ولكن التحليل الفلسفى والجمالى لبعض جوانب الادب أمر لا يستطيع أن ينكر اهميته أحد . وقد استخدمت فى الجزء الاخير من مقالى هذا الحق ، وأعتقد أنه ممـا يثرى الادب أن يتناوله المفكرون والباحثون كل من زاويته الخاصة .

٢ ـ لم أحاول على الاطلاق أن أحط من شــأن اللامعقول فى الادب ، وكل ما فى الامر أننى اكدت استحالة ظهور نظرة لا معقولة الى العالم الا فى حضارة مارست من قبل تجربة العقل . ومن الممكن تمـاما أن تظهر عناصر لا معقولة ((غير واعية)) فى أعمال أدبية تنتمى الى حضارة لم تمارس هذه التجربة بما فيه الكفاية ، ولكن هذه الاعمال لن تستطيع أن تحكم على العالم ((عن وعى)) بأنه لا معقول ما لم تفترض مقـدما أن العـالم ((كان يجب أن يكون معقولا)) .

٣ ـ تعد الأمثلة التى ضربها الزميـل ماهر لادباء وفنانين مصريين عاشوا تجربة اللامعقول ، تأييد واضحا للموقف الذى اتخذته فى المقال المذكور ، بدليل أنه حكم على هؤلاء الادباء والفنـانين بأنهم ((كتاب أجســادهم فى الشرق ، ولكن أرواحهم قد اكتوت بنيران الغرب ، حضارة وفلسفة وفنا)) . وهذا بالضبط ما كنت أعنيه حين قلت ان الكاتب المندمج فى حضارة لم تعش حياتها العقلية كاملة بعد ، لن يمكنه أن يحكم على الوجود بأنه ، لا معقـول ما لم يكن محاكيا للآخرين .

رئيس التحرير

فلسفة الحرية والعبودية

ان ظهور الانسان يمثل فكرة الكون المشتملة على الوعى واللا وعى ، على الروح والمـادة ، على المقـاومة السـلبية والايجـابية ، على الخير والشر . لقـد عاد الانسان ليكرر ما قام به الكون . لكن الفرق واضح بين العمليتين : ففى الانســان يعيـد الـكون ذاته الى نقطة انطلاقه ، أى التغلف على ذاته من الخليـة لينطلق الى الانسان وينفتح عليه فى وعى وحرية ، وفى المادة ينفتح **الكون ذاته لينفض عنه قيود مادته دون معرفة** ما يفعل . لذلك يكون صعود الكون الى الانســان عمليـة داخليـة السمت بتوجيه داخلى لطاقة مكنونة تفصح عن ذاتـهـا ، لتعى ذاتها . ومتى وعت ذاتها يتحقق الانسان .

ويعود الانسان ليمثل فكرة كمال المادة أى الوجود المادى ، لكنه لا يمثل كمال الروح والكيـان والحقيقـة والمطلق الا فى الامكان . لذلك ، فهو يجمع العــالمين فى وجــوده ، المـادى والروحى ، فى اتحــاد عجيب يعرف بالكينونة أو بالكيان . فكلما تسامت الفكرة وانطلقت ، أى كاما تحررت فى عبوديتهـا ، أى فى مقاومتهـا المـادية السـلبية ، اسـتطاعت أن تسـجل نقطة هامة جديدة فى التطور والحرية .

ان انطلاق الانسـان من الخليـة ، فى رحم الام ، دليل على تغلفـه فى لا وعى يبـدأ بالكشــف عن ذاته فى سلسلة من الوجودات والتطورات يتحرر ضـمن كل واحدة من انغلاق سابق وعبودية سابقة لينفتح الى خليقة جديدة . وهكذا تكون حياة الانســان رحلة تبدأ باللا وعى وتنتهى بالوعى ، تبدأ بجهل الوعى القائم فيه وتنتهى بادراكه ، أو تستمر بالوعى الى أن تحقق الفكرة المطلقة ، أى صـــورة المطلق فيها . وعلى هذا الاساس يكون الانسان هو الكائن الوحيد المسئول لانه يعى .

ولما كان الانسان يحمل فى كيانه العالمين ، الروحى والمادى فانه يعمل جاهدا على رفع هذا الاخير الى درجة الفكرة . ويتطلب هذا الفعل طاقة خـلاقة تحرره من كل مقاومة سلبية أو ارادة سلبية ، تجذبه الى الاسفل . وهكذا يكون تطور الانســان فى انه يرفع الـكون الى نقطة انطلاقه الاولى ، فيتروض الكون ويعود الى سابق عهده .

عند هـذه النقطة من الموضـوع نسـأل أنفسـنا السؤال التالى : ما الحرية وما العبودية ؟

يطرح الموضوع ذاته علينا فى صـورة أوليـة هى : مقاومة سلبية ومقاومة ايجابية ، أو ارادة سلبية وأخرى ايجابية . هنالك السلب وهنـالك الايجاب . ويتمثـل الايجاب فى القيم التى ترفع الانسان الى الاعلى ، كالمحبة والتضحية والمعرفة . ويتمثل السلب فى القيم التى تجذب الانسان الى الاسفل : كالكره والانانية والجهل . وبكلمة موجزة ، يتمثل الايجاب بالخير ، ويتمثل السلب بالشر .

أن المقاومة الايجــابية تؤثر فى الانســان لترفعه ، وهى مظهر روحى للطاقة ، هى الحرية . وان المقـاومة السلبية التى تجذب الانسان الى الاسفل لتقيـده بعـالم المــادة ، وهى مظهــر للطــاقة ، هى العبــودية . فالعبــودية هى كل ما يتمثــل فى القيم التى تسيطر على الانسان لتبقيه فى عالم لاوعيـه ، ليبقى منفيـا فى عالم غربته ، وتبدو بالمظاهر التـالية : الملكيـة والشـهوات والـكره والحقـد والشراعة والكبرياء والانانية وانحطـاط الخلق والطمع والحسـد والتسـلط والاستغلال لخ . ولحرية هى كل ما يتمثـل بالقيم التى يتبناها الانسان لترفعه الى عالم وعيـه وحقيقته : كالتجرد من الملكيـة التى تعوق تقدم الروح فى سيرها ، والمحبة والتضحية والتواضــع والترفع الخلقى والتسامح والمعرفة الخ . وهكذا تعـوق العبودية كل تقدم أى كل تحرر .

أن دراسة من هذا النوع تؤكد لنا ان الانسان مازال يكره ويحسد ويحارب ويشتهى ويمتلك ويتسلط ويسير فى معارج المادة وظلماتها ، فى لا وعيها وهكذا يكون كل تعلق بالمادة لا وعيا ، وكل لا وعى عبودية . ويكون كل انفكاك من اسار المادة معرفة ووعيا ، وكل وعى أو معرفة حرية .

ولما كنا لا نفكر بالحياة الا من خلال شهواتنا ومعيشتنا ، بأشكالها كلها ، فاننا ما زلنا عبيدا للذواتنا، وهكذا ، لا تتحقق الحرية أو الوعى ، وبالتالى لا تتقدم الانسانية ، ولا نفصل نحن فى حقل تقدمها الذى هو حرية ، ولا يقوم الانسان بدوره المنوط به . وليس هذا الدور الا رفع الوجود من عبوديته الى حريته ، من جهله الى وعيه ، من سلبيته الى ايجابيته . وهكذا يسيطر الشر والالم السلبى والفاقة ، ويسود البشرية كل انواع المظالم والمآسى . ويحقق الانسان ، فى عبوديته هذه مملكة الشر والجهل . ان مملكة المطلق حرية ، لانها تحرر دائم من ربقة الشر والعبودية التى تغلف الوجود المادى وتتخلله .

ان الانسان يحمل فى كيانه الحتمية والحرية : الحتمية القائمة فى مادته ، والحرية القائمة فى سيره الحثيث فى الوعى والروح . ولهذا ، تتدرج طاقة الانسان فى مراحل ثلاث متشابكة كل التشابك فى وحدة لا تنفصم :

— مرحلة أولى هى الحتمية ، وبها يخضع الانسان لقوانين وضعت لمادته ، قوانين سرمدية .

— مرحلة ثانية هى العقلانية ، وبها يحاول الانسان أن يعقل وجوده ، أى مادته ، لينتصر عليها ويتحرر ، ويكتمل .

— مرحلة ثالثة هى الروحانية ، وبها يتم انتصار الانسان ، فيكتمل بفعل ماهية الحرية .

هكذا تشير الحياة الى تطور متزايد بفعل ماهية الحرية . ويتمثل هذا التطور فى الانتصار على الظلمة من خلال النور ، وعلى الشر من خلال الخير ، وعلى المحدود من خلال المطلق ، وليس هذا التطور الا انعتاقا من العبودية وتحقيقا للحرية .

ولما كانت الحرية غاية بذاتها فان الانسان يعمل على تحقيقها فى المجال الاجتماعى . ونحن عندما ندرس تاريخ الانسان نجد ان الحرية كانت تمثل الفكرة الهامة فى الوجود الاجتماعى . فقد كان الانسان ، ومازال ، جاهدا ليتخلص من العبودية والثقل الطبقى ، ويناضل لكى يتحرر من ظلم الحكام ومن نير الطغيان والاستبداد . ويدل هذا السعى الى التحرر على رغبة أكيدة عند الانسان فى مجال الحرية .

ولما كان الانسان يكره العبودية الاجتماعية بأشكالها كلها : الاقتصادية والسياسية ، فانه ثار على الانظمة التى كبلته ، ومازالت تكبله ، وتمرد على القوانين الجائرة وعلى الاوضاع الاجتماعية الفاسدة . ومازال تاريخ الانسان يشير الى حقيقة واحدة : هى ثورة الانسان على كل ما يعيقه عن التقدم ؛ فالمرض والجوع والفاقة ؛ والحرمان الظلم والجهل . وهذه كلها تحصر بكلمة هى العبودية .

ولكننا ، مع كل هذا نتساءل عن سبب فشل الانسان فى توطيد حريته فى الحقل الاجتماعى .

لقد ارتبط فشل الانسان فى توطيد حريته الاجتماعية بعوامل عديدة نذكر منها :

— لم تكن ارادة الحرية نابعة من صلب تفكيره

— لم يحقق الحرية بجوهرها بل حقق اعراضها

— لم تنطلق فكرة الحرية من روحه بل من وضعه الاجتماعى فقط .

— لم تعبر فكرة الحرية عن معنى وجوده ومغزاه .

— لم يقم الانسان بدور الحر ، بل ترك المجال مفتوحا للحكام الذين قاموا بدورهم عنه .. فظلت الحرية بعيدة عن مرادها .

ان الانسان فى الحالة الاجتماعية ، أراد أن يفهم الحرية من خلال أشكالها الاجتماعية المتبدلة . لذلك لم يتحرر كليا وظل عبيدا لامور عديدة فى حقله الاجتماعى هذا . ويعود هذا كله الى ان حريته لم تنبع منه ، من روحه ، بل من القوانين الآتية أو الانتقالية التى تعبر عن رؤية ضيقة للوجود الانسانى الاجتماعى .

نرى أن الوجود يتجه نحو الحرية ، وأن الانسان لا يحقق انسانيته الا بها . ان الطاقة الكامنة فى الانسان والفكرة القائمة فيه تحثه ليسير فى درب الحقيقة ، اذ لا حقيقة بدون حرية . فالمعرفة تحرر من الجهل ، والخير يحرر من الشر ، والنور يحرر من الظلام ، والحرية تحرر من العبودية .

كل ما فى الكون ينشد الحرية : المادة من خلال طاقتها الفاعلة الباطنة التى تعمل بوعى معين ، والانسان من خلال روحه الفاعلة الكامنة التى تعمل بوعى صميم من خلال ظواهر الوجود المادية . فالحرية انعتاق من غلاف يغلفنا ويغلق علينا فى حجاب يحجب عنا رؤية الحقيقة . وبواسطة هذه الحرية نصل الى الحقيقة كما يجب أن تكون . فالحقيقة موجودة ، وهى وجود ، وتحتاج الى «الوجوب» الى ما يجب أن تكونه . وبفعل ماهية الحرية ننتقل اللاوعى الى الوعى ، الى الحقيقة التى هى حرية فى المطلق ، وهى الغاية التى من أجلها وجدنا .

ندره اليازجى

دمشق


من أجل رفاهية الحياة فى المجتمع العربى
تقدم :
شركة الاسكندرية للمنتجات المعدنية
إحدى شركات المؤسسة المصرية العامة للصناعات الهندسية
أحدث إنتاج من نوعه فى الشرق العربى
• موقد مسطح
شعلتان ونصف وتمتاز الشعلة
الكبرى بوجود سيراميك
• الفرن الشعبى ..
شعلتان ونصف وشواية
اقتصادى وسريع
• حلل للأكل
من الصاج المطلى بالمينا
تمتاز بأيدى من الصلب
لا تتأثر بالحرارة ..
• طقم سفرة مكون من ٢١ قطعة
من الصاج المطلى بالمينا
بكافة الألوان والأحجام
٧٢ شارع الشهيد جلال الدسوقى - الحضرة - اسكندرية - ج.ع.م
معرض البيع : ٤٥ شارع صفية زغلول - الاسكندرية



لوحتا الغلاف :

ــ الغلاف الأمامى «« فتاة داخل حديقة »»

لفنان الشعب التشيكى كارل سفولونسكى

ــ الغلاف الخلفى « وجوه لسيدات »

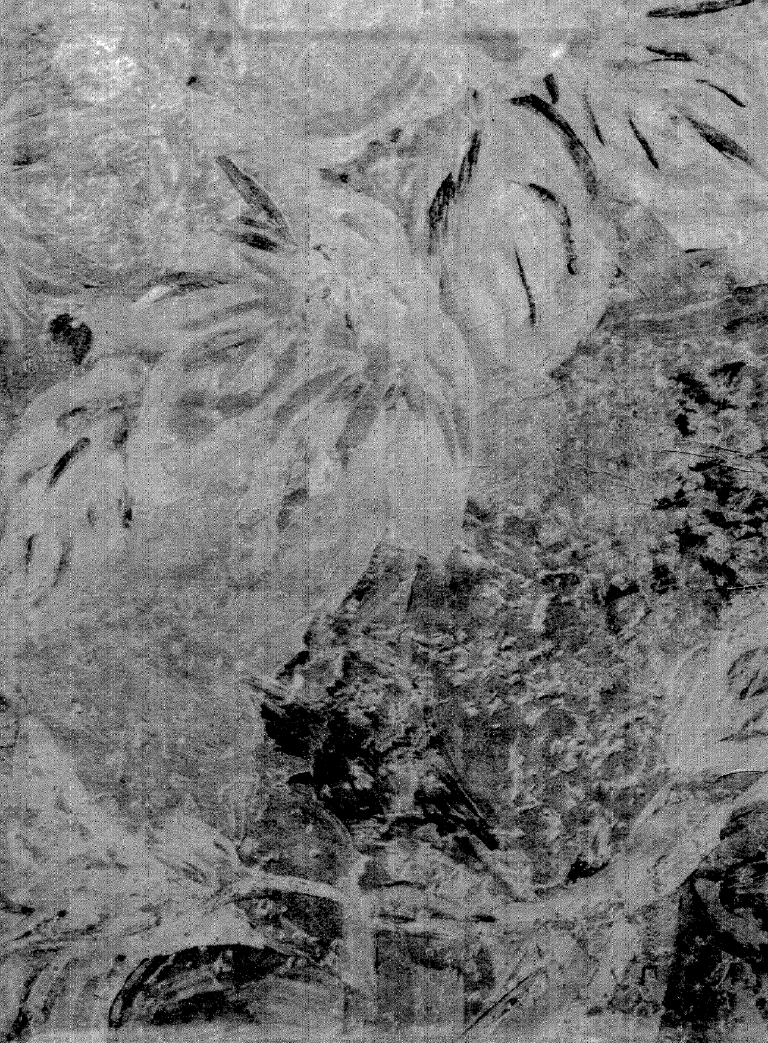
للفنان الايطالى مانزو

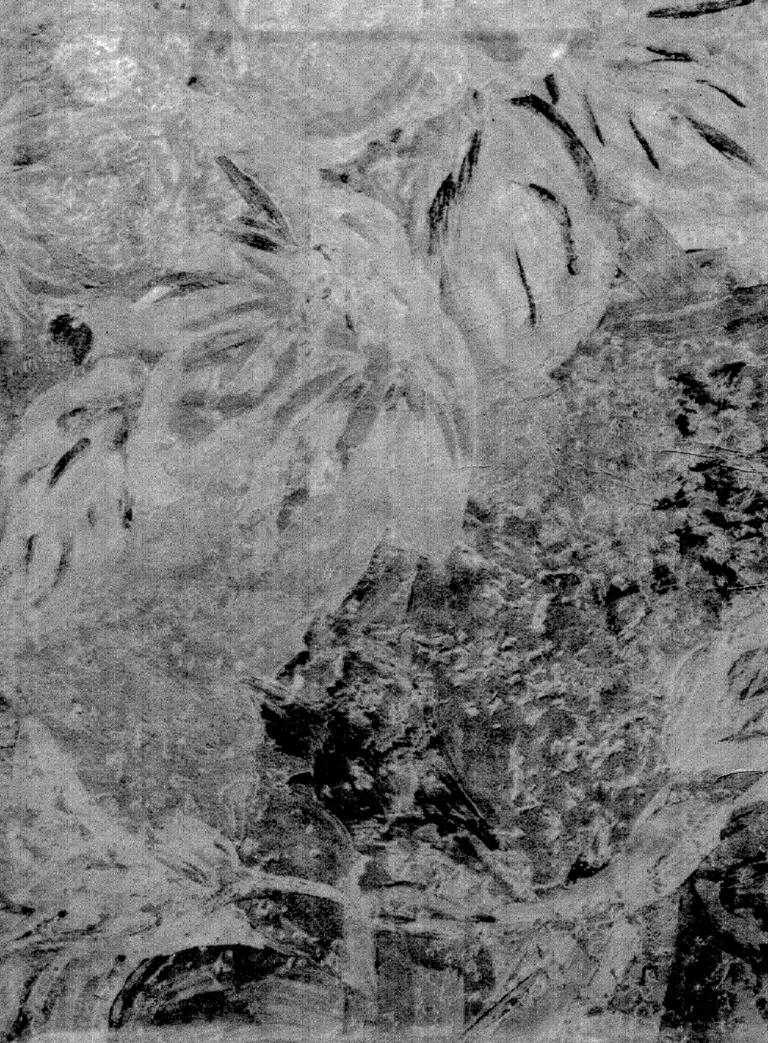
رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧١

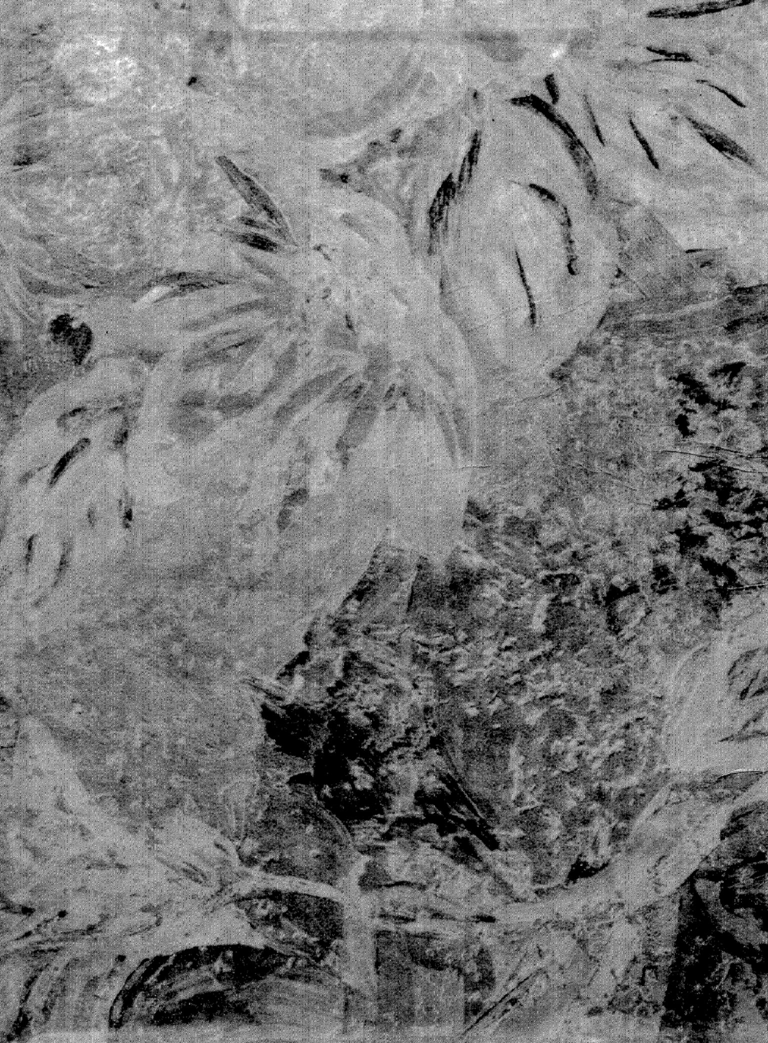
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر












Bibliotheca Alexandrina
0535609